

Asim Mujkić

MODERNI POLITIČKI POREDAK

Izdavač UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA
Skenderija 72, Sarajevo

Za izdavača Sead TURČALO

Recenzenti Mile BABIĆ
Duško RADOSAVLJEVIĆ

Naslovna strana Selma ALISPAHIĆ

DTP Sanin KATICA

Izdanje Prvo/elektronsko

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

ISBN 978-9926-475-94-9

CIP zapis dostupan u COBISS sistemu Nacionalne i univerzitetske biblioteke BiH pod
ID brojem 65425670

Univerzitet u Sarajevu
Fakultet političkih nauka

Asim Mujkić

Moderni politički poredak

Sarajevo, 2025.

SADRŽAJ

Nulta strana...	7
UVOD: Politička teorija kao filozofija, kao pozitivna nauka, kao kritika	11
1. Šta je politička teorija?	13
2. Biheviorističke i empirijsko-analitičke teorije	15
3. Klasične i savremene normativne teorije	21
4. Dijalektičko-kritičke teorije	23
5. Nacrt za jednu demokratsko-pragmatističku teorijsku perspektivu	30
PRVI DIO: Izvori i paradoksi modernog političkog poretka: kulturni, filozofski, politički	49
1. Novus ordo seclorum: U susret novom prosvijećenom, sekularnom dobu	51
2. Annuit coeptis: Rođenje etičko-političkog diskursa moderne političke zajednice	72
DRUGI DIO: Kratka povijest modernog političkog poretka	87
1. Teorije društvenog ugovora – Kritički pregled	89
1.1. O samoj ideji društvenog ugovora	89
1.2. Thomas Hobbes (1588-1679)	94
1.3. Baruch de Spinoza (1632-1677)	106
1.4. John Locke (1632-1704)	117
1.5. Jean Jacques Rousseau (1712-1778)	138
2. Političke teorije liberalizma	150
2.1. Uvod: Osnovna ideja liberalizma; debata Burke-Paine	150

2.2. Klasični, laissez-faire liberalizam	163
2.2.1. Adam Smith (1723-1790)	164
2.2.2. Ludwig von Mises (1881-1973)	171
2.2.3. Friedrich von Hayek (1899-1992)	177
2.2.4. Libertarizam: Robert Nozick (1938-2002)	186
2.3. Progresivni, reformatorski liberalizam	191
2.3.1. John Stewart Mill (1806-1873)	191
2.3.2. John Dewey (1859-1952)	203
2.3.3. Pravda kao pravičnost i politički liberalizam bez temelja John Rawlsa (1921-2002)	214
EKSKURS: 'Revizija ugovora': Ugovor između emancipacije i ideologije - Georg W.F. Hegel (1770-1831)	235
1.1. Uvod: postajanje naspram bivanja	235
1.2. Izvori slobode i njene granice	237
1.3. Trajni zadatak emancipacije	248
3. Političke teorije socijalizma	251
3.1. Klasične teorije socijalizma: Marx i ideja komunizma	251
3.1.1. Karl Marx (1818-1883) i Friedrich Engels (1820-1895)	269
3.1.2. Vladimir Iljič Lenjin (1870-1924)	292
3.1.3. György Lukacs (1885-1971)	304
3.1.4. Antonio Gramsci (1891-1937)	314

3.2. Noviji akcenti u socijalističkoj političkoj teoriji	324
3.2.1. Louis Althusser (1918-1990)	324
3.2.2. Alain Badiou (1937)	335
3.2.3. Michael Hardt (1960) i Antonio Negri (1933-2023)	340
3.2.4. Ernesto Laclau (1935-2014) i Chantal Mouffe (1943) – Postmarksistička politička teorija	348
TREĆI DIO: S onu stranu društvenog ugovora: Volja, sudbina i kontrarevolucija. Slobodni pad modernog političkog poretka	357
1. Politika bitka (Seinspolitik)	359
1.1. Nietzscheova politička anti-teorija	359
1.2. Trijumf volje	373
1.3. Etičko-političke implikacije autentičnosti	382
2. Populistička reakcija i sumrak modernog političkog poretka. Trijumf volje za 21. stoljeće	389
2.1. Nesposobnost za smisao i vjerovanje	389
2.2. Populistička kontrarevolucija	394
2.3. Poslije kraja povijesti	411
2.4. Opće globalno ratno stanje mira	420
3. Umjesto zaključka – uvod u društveni nagovor	427
Literatura	437
Napomene	459

Nulta strana...

Inspiraciju za naslov i podtekst ove knjige našao sam u knjizi Hannah Arendt *O Revoluciji*¹ u kojoj jedno poglavlje nosi naslov „Novus ordo saeculorum“. Dobar dio teksta proizišao je iz mojih predavanja koje sam tokom proteklih godina držao na prvom, drugom i trećem ciklusu studija na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Sarajevu iz problematike etičko-političkog diskursa koja bi se bez nekog posebnog napora mogla svesti na okvire koje je Arendt postavila u pomenutom poglavlju. Naime, u njemu se autorica posebno osvrće na 'akt osnivanja', Početka, ustanovljenja Novog na vjetrometini očišćenoj od Apsoluta na kojoj sada treba 'odnekle' zazvati priznavanje „jednog nadređenog autoriteta kome se duguje poslušnost“. (Arendt, 1991: 157) Taj prostor u kome se dešava Početak koji svakako sobom nosi brojne opasnosti koje proizlaze iz proizvoljnosti, nesigurnosti, često sužene imaginacije, Arendt određuje prostorom *između* onoga 'Ne-više' i 'Još-ne'.

'Ne-više' odnosi se na feudalni poredak koji nizom revolucija biva srušen i stvarno 'nije više'. Taj poredak bio je kompleksan, statičan, s jasnom elaboriranom strukturom unutar koje individuum zauzima unaprijed određenu poziciju u društvenom prostoru. Njegov ili njezin život je u tom poretku 'predodređen'. Još važnije, to je bio poredak s jasnom garancijom Apsoluta čijom se 'milošću' vladalo. Ali, šta je s onim 'Još-ne'? Šta je s onim što u najširem smislu zovemo 'modernim političkim poretkom'? To je poredak kojega je obećao najprije liberalizam, a potom i socijalizam u svim svojim varijantama, ali je, i to će biti misao vodilja ovoga teksta, to obećanje ostalo 'neispunjeno'. U brojnim kritičkim perspektivama koje su kroz kroz djela različitih filozofa i mislilaca otvorene, ali i kroz brojne emancipatorske borbe koje su od građanskih revolucija do danas obilježile političku historiju čovječanstva, ocrtavala se poste-

1 Hannah Arendt, *O revoluciji. Odbrana javne slobode*, Beograd: Filip Višnjić, 1991. u prijevodu Božidara Sekulića.

peno granica tog prostora 'između' unutar kojega je trebalo da se stvore uslovi za slobodan razvoj svih ljudskih sposobnosti i mogućnosti svakog pojedinca, granica do koje dolazimo, ali je nikako ne uspijevamo preći i zakoračiti u Novi poredak i iza sebe ostaviti onaj kobni 'Još-ne' prevodeći ga u onaj 'sada i ovdje'. Ako se dva kompleksna pokušaja odgovora na problem zasnivanja Novog – liberalizam i socijalizam (uz nacionalističke i fašističke devijacije) – danas u prvim desetljećima 21. stoljeća pokazuju iscrpljenim, možemo li se nadati nekom trećem, isto tako globalnom pokušaju odgovora? Da bismo pak na tom tragu nešto smisleno rekli, moramo ostati vjerni kritičkoj refleksiji, a ona od nas neizostavno zahtjeva mišljenje Početka.

U tom svjetlu može se reći da je osnovna ideja ovog teksta pokazati kako je mjesto Početka kroz stoljeća trajanja modernog političkog poretka koji se manifestirao u nizu heterogenih, često međusobno suprotstavljenih perspektiva Novog, ostalo trajnom konstantom 'novog svjetskog, političkog poretka'. Taj poredak, taj 'novus ordo seclorum' ostao je na svom Početku, zatečen između onog 'Ne-više' i 'Još-ne', međutim, ponajviše zahvaljujući svom vodećem principu – *umu* – koji nikako ne uspijeva, unatoč Hegelovim nadama i najavama, da se uspostavi kao novi Apsolut i time okonča to trajanje u 'između'. Kao 'Još-ne' taj novi poredak ustrajava u onome 'između' kao najbolji izdanak Prosvjetiteljstva zaokupljen stalnim kritičkim samopropitivanjem onoga što je sagradio i još jučer uspostavio. Možemo se razočarati, u tome prepoznavati slabost tog Novog, ali sam u tekstu koji slijedi izabrao drugi put prepoznajući u tome 'između' snagu koja je njegovo najbolje nasljeđe.

Dakle, uprkos jednoj, rekao bih površnoj razočaranosti koja nas može obuzeti zbog toga što ono 'Još-ne' nikako da se prevaziđe, naročito danas kada ishitreno proglašavamo kraj poretka koji u biti nije odmakao od svoga početka, ova pozicija 'između', ovoga 'Još-ne', želim vjerovati s Hannah Arendt i skromno argumentirati tome u prilog, nosi sobom nadu koja će zaškriti ako razlog postojanja tog 'Još-ne' Novog, a to je

stalna kritička refleksija, bude omogućen i stalno otvoren. Tada ćemo možda uvidjeti da se „sada rješenje, bez ikakvog povratka na prošlo, sastoji u tome, da se shvati, da je čovjek skoro egzistencijalno predodređen za logički nerješiv zadatak postavljanja novog početka, ukoliko i on sam predstavlja početak: ukoliko je čovjek rođen u svijetu i u njemu se kroz rođenje pojavljuje kao 'Novi', on je obdaren sposobnošću počinjanja. Jer ako je on Novi, možda i da počne nešto Novo“, (Arendt, 1991: 183) odnosno, „da se sa svakim od nas u svijetu javlja neki početak i da djelovanje u smislu Postavljanja-Jednog-Početka može biti dar samo jednog bića koje je i samo početak“. (Arendt, 1991: 186)

**UVOD: Politička teorija kao filozofija,
kao pozitivna nauka, kao kritika**

1. Šta je politička teorija?

Unajširem smislu politička teorija je „refleksija političkih fenomena i pokušaj njihovog razumijevanja kao i pretresanje njihovog značaja“. (Curtis, 2008: 13) Isto tako, ona je „refleksija o pravoj ili najboljoj vrsti političkog poretka“ kao dio šireg etičkog problemskog polja koje je centrirano oko pitanja koji je ispravan, dobar ili nabolji život za čovjeka, kako čovjek treba da živi kao čovjek. Premda je bilo pokušaja tokom njezine povijesti kao discipline da se razvija u tom smjeru, politička teorija nije primarno empirijska nauka. Ona svoju vezu s empirijskom dimenzijom razvija tako što postavlja idejni i vrijednosni okvir za svako partikularno istraživanje u području politike. Kao takva, politička teorija bavi se „pojašnjenjem ideja vezanih za političko postupanje i institucije“, a u najširem smislu artikulira „ideal ili najbolji mogući režim unutar određenog historijskog razdoblja“. (Curtis, 2008: 14) Ako slijedimo Hegelovo određenje filozofije kao „njeno vrijeme obuhvaćeno mišljenjem“ onda je politička teorija naročita vrsta filozofije koja reflektira političko djelovanje, opredjeljenje, institucije i vrijednosti određenog historijskog razdoblja.

Najintenzivnija ili najplodnija razdoblja za političku teoriju, historijski gledano, su periodi kriza koji posebno oblikuju političku refleksiju. Zbog ove povijesne uvjetovanosti politička teorija bilo kojeg pisca predstavlja svojevrsnu „reakciju na uslove svoje sredine; ona je istovremeno i biografija jednog razdoblja kao što je i svojevrsna autobiografija autora“. (Curtis, 2008: 15) Svako historijsko razdoblje ima svoje specifične probleme: rani modernizam karakterizira isprepletenost političkih i religijskih elemenata, autori 19. stoljeća su pod utjecajem racionalizma, naučnog pozitivizma, razvijaju progresivističku naraciju, dok su autori 20. stoljeća – suočeni s užasima dva svjetska rata, u prvom redu, ali i dimenzijama ekonomskih kriza – skloniji pesimizmu, fatalizmu, defetizmu i nepovjerenju u 'velike narative'.

Politička teorija proizvodi i pojašnjava vodeće političke koncepte nekog razdoblja. Ona sebi u zadatak postavlja i „redefiniranje i ponovno analiziranje političke terminologije svakog razdoblja“. (Curtis, 2008: 17) Zato se stalno iznova vraća Aristotelu, Platonu, Hobbesu, Lockeu i iz svoje historijske perspektive iznova razmatra stare koncepte s ciljem otvaranja novih prostora za samorazumijevanje svoje situacije, lakšeg nošenja s novim problemima, pri čemu često nastaju nove konceptualizacije upravo na zasadama starih. „Naprimjer ideja 'pristanka naroda' znači jednu stvar za Lockeja, a nešto sasvim drugo za nas danas kada imovinski posjed više nije preduslov za političku participaciju. Ili koncepcija 'suvereniteta'“ (Curtis, 2008: 17) – za Hobbesa ona znači nešto sasvim drugo nego za nas danas.

Pri tome, politička teorija ništa ne dokazuje, ona ponovnim promišljanjem samo otvara novi smisao i senzibilizira nas za neke nove perspektive unutar kojih političke probleme svog vremena možemo sagledati u novom svjetlu. Curtis kaže kako je „veliki politički teoretičar poput nekog umjetnika, osoba koja s naklonošću i razumijevanjem i imaginacijom stječe uvide u potrebe svog doba“. (Curtis, 2008: 18) Kao i svaka prava umjetnost, politička teorija kao, najprije filozofija, izravno se tiče života samog, u njenom slučaju *političkog* života. Njeno djelo – teorija – je nabačaj „teorijskog obrasca na temelju kojega se odvija političko djelovanje“ (Curtis, 2008: 19) na temelju kojeg nam shvatljiv postaje život naše političke zajednice. Taj teorijski obrazac mora da da odgovore na vječno otvorena pitanja kao što su „priroda društva, zakona, obaveza, prava, dužnosti, odgovornosti ... suvereniteta, moći, utjecaja, grupa“, (Curtis, 2008: 20) bez nade da će odgovori biti konačni. Naime, svaki historijski period će dati svoje odgovore, dakle svoju teoriju ili teorije, na ishodišna politička pitanja, pitanja čiji historijski i društveno uvjetovani odgovori jednu političku zajednicu drže na okupu. Upravo je karakteristika našeg povijesnog razdoblja – početak 21. stoljeća - to da odgovori političkih teorija na ideju društvenog ugovora koja je u temelju moderne politič-

ke zajednice gube svoju integrativnu snagu, ubjedljivost, odnosno, sve teže drže zajednice (koncipirane kao suverene nacionalne države) na okupu. Naše razdoblje je jedno od onih kriznih koje iščekuje novu političku teoriju i njezine uvjerljive odgovore na fundamentalna politička pitanja.

Uzete po naosob, sve političke teorije počivaju „na posebnoj hijerarhiji vrijednosti (za liberalizam je to ideja slobode, za komunizam, pak, jednakosti – A.M.), izraženij izravno ili je ona implicitna. Bez vrijednosnih sudova mislioca njegov rad postaje ograničen, u najboljem slučaju, ili pak sterilan, u najgorem slučaju“. (Curtis, 2008: 21) Iz te perspektive gledano, politička teorija „ne može izbjeći filozofsku argumentaciju o prirodi čovjeka, slobodnoj volji ili determinizmu, racionalnom i instinktivnom ponašanju, smislu progresa, promjene, kvaliteta ljudskog života“. (Curtis, 2008: 21)

2. Biheviorističke i empirijsko-analičke teorije

U određenom historijskom periodu, osobito pod utjecajem naučnog pozitivizma i njegove bespoštedne kritike metafizike, te posebno u anglosaksonskom govornom području, razvila se *bihevioristička politička teorija*. Ove političke teorije u epistemološkom smislu, mogli bismo odrediti kao 'faktualističke'. Suštinski, bihevioristički pristup karakterizira „apstrahiranje od totaliteta ljudskog iskustva“. (Warren, 1984: 4) Od poznog 19. stoljeća društvene nauke se pokušavaju redefinirati u duhu *pozitivizma* kako bi izbjegle optužbe za metafizički pristup te pokušavaju same proizvesti neku vrstu 'naučnog metoda' koji bi nalikovao onom u prirodnim naukama i na taj način proizvesti, kako se to opisivalo, 'reliable knowledge' (pouzdana znanje). Jedan od protagonista biheviorističkog preokreta, Eugene Meehan, na tragu A. Comtea, poziva

politologe da „napuste 'stare, teološki orijentirane i tradicionalne sisteme mišljenja zarad modernog, naučnog, empirijskog, logičkog i anti-metafizičkog sistema mišljenja“. (Meehan u Warren, 1984: 7) U tu svrhu društvene nauke posežu za prirodnim naukama kao uzorom na temelju sljedećih opredjeljenja:

1. Društveni svijet, u kojem mi živimo, na isti je način iskušan kao strana priroda, koja ima način vlastite zakonitosti, isto kao i priroda, kao predmet znanosti o prirodi.
2. Smjer moguće manipulacije ne određuje samo istraživanja prirode već isto tako i istraživanje društva. (...) Analitički postupak rastavljanja prirode u male mjerljive dijelove prenesen je na politiku, te vodi također i ovdje do operacionalizacije pojmova, koji se pokazuju opravdanima i stoga se ne ispituju više prema smislu i mjestu u povijesti, tako dugo dok se čini da su prikladni za rješenje postojećih političkih problema. (Beyme, 1977: 28)

Zadatak političke teorije je preformuliran u potragu „za pouzdanim znanjem o političkom ponašanju i događajima, pod vođstvom empiristički orijentirane teorije spoznaje“. (Warren, 1984: 8) David Easton tako zaključuje da je „zadatak političkog naučnika opisati način na koji ljudi djeluju politički zajedno s determinantama ovog djelovanja“. (Easton u Warren, 1984: 8) Iz bihejviorističkog ugla treba dati odgovor na ključna pitanja kao što su zašto ljudi glasaju onako kako glasaju, kako se i zašto donosi ovaj ili onaj zakon. Politički teoretičar mora biti u stanju sakupiti *objektivne činjenice* koje će nas uputiti na ispravne odgovore na postavljena pitanja. Spoznajno – teorijski gledano, ovakva politička teorija je 'kauzalistička', ona detektira uzročno-posljedične lance djelovanja i događanja. Politički naučnik ima zadatak da otkrije, kako Easton piše, „nove varijable da bi objasnio iscrpnije zašto političko djelovanje poprima dati oblik“. (Easton u Warren, 1984: 9) Teorija koja na ovom tragu nastaje u biti nije prava teorija, već, kako primjećuje Naschold, „predstavlja analitičku shemu koja daje samo prostor za prave empirijsko-analitičke hipoteze“. (Naschold u Beyme, 1977: 29)

Žrtve ovog pristupa u političkoj teoriji su, u najširem smislu govoreći, vrijednosti. Ne možemo u okvirima ove metodologije determinirati one vrijednosne koncepte koji su se udomaćili u političko-filozofskoj refleksiji kao što su sloboda, jednakost, pravda, demokratija i slični, a čine sastavni dio svakodnevnog političkog vokabulara i razumijevanja ljudi u sferi političkog. Za Meehana ti su pojmovi naprosto neadekvatni za naučno istraživanje, nemogući za operacionalizirati, ukratko, predstavljaju ostatke metafizike u političkoj nauci koje je potrebno što je moguće prije izbrisati. Nauka teži objektivnim istinama, a ovi koncepti kao vrijednosni pripadaju sferi subjektivnosti, pa su kao takvi nepouzdati.

Warren piše kako je cilj ove „čiste političke nauke je generiranje nomoloških principa uniformnosti političkog ponašanja unutar razvijenog općeg teorijskog okvira koji osigurava univerzalno značenje ili istinu tim principima“, (Warren, 1984: 9) ili Eastonovim riječima, politička nauka mora razviti „opći okvir unutar kojega ... činjenice mogu steći značenje koje nadilazi bilo koje partikularno vrijeme ili mjesto“. (Easton u Warren, 1984: 9) Međutim, ova tendencija k transcendenciji vremena i prostora, težnja k univerzalnom značenju, najčistiji je izraz metafizičke pretenzije same, kao što je i sama tendencija *purizma* – čiste političke nauke – koji podrazumijeva političku nauku oslobođenu vrijednosnih sudova i perspektiva. To je fundamentalni preduslov ovako koncipirane nauke: „Bez logičke separacije činjenica od vrijednosti, objektivne stvarnosti od subjektivnih preferencija o stvarnosti, istinska politička nauka bila bi nemoguća“. (Warren, 1984: 10) Ovaj puristički pristup i danas je utjecajan u političkoj nauci i predmet je mnogih debata unutar same struke (jedan od recentnijih primjera je debata među hrvatskim politolozima iz 2008. godine koju je inicirala profesorica Mirjana Kasapović u knjizi *Izlazak iz množine*). Isključenje 'vrijednosne perspektive' Easton pravda na sljedeći način:

Vrijednosti se, na kraju, mogu reducirati na emotivne reakcije uvjetovane ukupnim životnim iskustvima individuuma (...) Činjenice i vrijednosti

su logički heterogeni. Činjenični aspekt stava referira na dio stvarnosti, stoga, može biti testiran referiranjem na činjenice. Na taj način možemo provjeriti njegovu istinitost. Međutim, moralni aspekt stava izražava samo emotivnu reakciju individuuma na stanje stvarnih ili pretpostavljenih činjenica. (Easton u Warren, 1984: 10)

Za čistu političku nauku vrijednosti ili moralni aspekti pripadaju subjektivnoj domeni emotivnosti ili želja; činjenice nastanjuju objektivnu domenu i svojom saglasnošću sa stvarnošću ili nekim njenim dijelom potvrđuju svoju istinitost. Iako subjektivne, vrijednosti ipak postoje i u tom smislu Easton dopušta da mogu biti predmetom proučavanja – mogu se obzervirati i u tom smislu jesu neka vrsta empirijske činjenice, ali kao takve, one su 'društvene činjenice' a ne vrijednosti. Ovaj granični status društvene činjenice – jer politički naučnik mora istraživati koja uvjerenja, preferencije, vrijednosti građani imaju, podržavaju, ne prihvaćaju i slično – ukazuje na veliku teškoću u realizaciji nečega kao što je istraživanje ili nauka u potpunosti oslobođena vrijednosne komponente. Robert Dahl, kao pripadnik ovog pravca, svjestan težine tog reza, na kraju prihvaća da postoje dva tabora političkih naučnika „empirijski teoristi i transempirijski teoretičari, pri čemu su oni prvi koji nastoje da razviju 'neutralnu' i 'objektivnu' političku analizu“. (Warren, 1984: 11) Test validnosti neutralne i objektivne analize u političkoj nauci i teoriji počiva, prema Eastonu, „na korespondenciji stava i realnosti“. (Easton u Warren, 1984: 11) Međutim, ovaj 'objektivistički' pristup i sam je vrijednosan. Klaus von Beyme kaže kako su „objektivitet i sloboda od vrijednosti i same vrijednost! Stoga je paradoksalan zahtjev prema bezuvjetnoj slobodi od vrijednosti“. (Beyme, 1977: 45)

Dakle, 'istina' do koje empirijsko-analitičkim istraživanjem stižemo je i sama vrijednost, te kao takva potkopava purizam tako koncipirane političke nauke. Još veći problem predstavlja 'realnost', ono 'dato' s kojim stav čiste političke nauke treba da se podudara. Američki filozof Nelson Goodman u svom tekstu „The Way the World Is“ kaže kako „problem nije ono što je dato, već u tome kako je dato“. (Goodman, 1996: 6) S An-

tonijom Gramscijem naslućujemo da je odgovor na pitanje 'kako' nam je dato uvijek već *ideološki*, odnosno da je proizvod sasvim određene 'historijske epohe'. Svijet nam se uglavnom daje preko ideologije – u slučaju 'čiste političke nauke' riječ je o ideologiji liberalizma. (Warren, 2008) Čak i neka naučna slika svijeta počiva na ideološkim premisama koje se izvode iz naročite ontologije – narativa o onome što jest, odnosno o onome čemu se daje da jest, čemu je dozvoljeno da se pojavi kao relevantno da bi postojalo. Kada govorimo o naučnoj perspektivi prema onome što jest, vidokrug relevantnog postojanja određen je principima naučne metodologije zahvaljujući kojoj 'vidimo' one elemente stvarnosti vezane uglavnom za čovjekovo svrsishodno ovladavanje nekim dijelom stvarnosti. Zato, zaključit će Goodman, „čak i onaj najrealističniji način oslikavanja neće biti puno više od jedne vrste konvencionalizacije. Stoga niti je način na koji svijet jeste dat, niti ijedan način viđenja ili oslikavanja ili opisivanja svijeta nam ne otkriva pravi način na koji svijet jeste“. (Goodman, 1996: 9) Viđenje, oslikavanje ili opisivanje uvijek je vođeno *ljudskim svrhama*, a ljudske svrhe određene su, direktno ili indirektno, ideološkim svjetonazorom, duhom vremena, vrijednostima date historijske epohe (Recimo, da li ćemo u sumanutom ponašanju jednog čovjeka 'vidjeti' demone, zle duhove koji ga opsjedaju ili ćemo pak 'vidjeti' potisnute frustracije i rad podsvjesti). Kao takav, spoznajni proces je aktivni proces davanja smisla svijetu, njegova 'konstrukcija' isprepletena s vrijednostima.

Jedna važna podvrsta empirijskih teorija su *empirijsko-analitičke teorije*. One priznaju da nauke općenito imaju vrijednosno utemeljenje, da ljudski interes zajedno s vrijednosnim prtljagom značajno određuje pravce istraživanja bilo prirode bilo društva, ali smatraju da „sudovi o vrijednosti i činjenicama moraju pojmovno biti odvojeni“ te da su „samo sudovi činjenica priznati kao znanstveni iskazi“. (Beyme, 1977: 43) Što se tiče samih vrijednosti, Hans Albert ističe da „vodeće vrijednosti nisu dokažljive, ali da su ipak pristupačne racionalnoj diskusiji“. (Albert u Beyme, 1977:

53) Svoju sklonost empirijskom polazištu pripadnici ove perspektive – R.K.Merton, Hans Albert, K.R. Popper i drugi – pravdaju izvornim porivom nauke, naime, da riješi konkretni problem s kojim se ljudi suočavaju i da kroz brojne pokušaje rješenja takvog problema uvećavaju znanje općenito. Ti konkretni problemi, osobito u sferi društvenosti, podrazumijevaju i vrijednosti, naprimjer, opredjeljenja glasača u političkoj nauci, što svakako treba istraživati. Ali, napominje Albert, nauke, „ne trebaju da sadrže nikakve vrijednosne sudove u okviru povezanosti svojih iskaza“. (Albert u Beyme, 1977: 43)

Popper se zalaže za *falibilistički* pristup u nauci. Prema ovoj perspektivi, ne postoji mogućnost 'konačne verifikacije' nekog naučnog iskaza. Naučni stav mora, kada do njega nakon istraživanja dođemo, biti stalno otvoren za propitivanje i kritiku. To što možda trenutno odolijeva kritici nipošto ne znači da jednom u budućnosti neće biti opovrgnuto u svjetlu novih istraživanja, dokaza i uvida. Karl Popper će upravo teorijama koje se temelje u historijskoj i normativnoj perspektivi prepoznati pretenziju 'infalibilizma', pa one obično završavaju u dogmatizmu. Falibilizam omogućuje dalja istraživanja, a ono što se trenutno prihvaća za naučnu istinu zavisi ne od nekog dubinskog uvida u pravu strukturu stvarnosti, već prije od konsenzusa trenutno vodećih autoriteta u toj nauci. Međutim, i ovaj pristup slobodnog propitivanja i kritike se mogao ideološki instrumentalizirati tokom hladnog rata u opreci prema marksističkim perspektivama, dok Beyme dovodi u pitanje i princip konsenzusa vodećih naučnih autoriteta: „Stvaranje konsenzusa ipak je relativno elitski strukturirano. Odlučuje se manje prema *major pars* nego prema *sanior pars* nekih značajnijih *opinion leaders* u znanostima o tome što je vladajuća nauka“. (Beyme, 1977: 52)

3. Klasične i savremene normativne teorije

Veliki politički teoretičar Leo Strauss je najveći kritičar 'čiste političke nauke'. On je, može se reći, predvodnik svojevrsne politološke kontrarevolucije usmjerene k povratku filozofskim temeljima i tradiciji zajedno s Arendt, Oakeshottom, Voegelinom, Wollinom i drugim političkim filozofima. Za njega je, uostalom kao i za Aristotela, na koga se poziva, politička spoznaja tijesno povezana s etičkim djelovanjem, diskurs politike uvijek je 'etičko-politički'. Kritizirajući tendencije čiste politologije on smatra da je ona „utemeljena na 'scijentističkoj psihologiji', a ne na političkom iskustvu. Novi politički naučnik je tako neutralni posmatrač, a ne politički građanin“. (Warren, 1984: 16) Političko u svojoj suštini ne može biti neutralno s obzirom da „razumijevanje političkih stvari zahtijeva da ih prosuđujemo u terminima pravde ili nepravde, dobrog ili lošeg“. (Warren, 1984: 17) Kako bismo, pita se Strauss, uopće mogli istraživati ponašanje glasača da prethodno ne postoji nešto kao opće biračko pravo, kao fundamentalna politička sloboda, dakle vrednota koja je dubinski protkana u temelje moderne političke zajednice. Dakle, i ponašanje glasača, ali i vrijednost koja to ponašanje omogućuje predstavljaju ravnopravne komponente nečega kao što je 'političko znanje'. To na kraju znači, složimo se sa Straussom, da su nam „političke stvari date u političkom razumijevanju i političkom iskustvu“. (Strauss u Warren, 1984: 18)

U etički-neutralnoj političkoj nauci nema mjesta za fundamentalnu kategoriju političke teorije – *opće dobro* i baš na ovom mjestu otkriva se ideološki ili vrijednosni paradoks ovog bez-vrijednosnog principa. Od svojih početaka, dakle još od 'antičkog pojma politike' politička filozofija ili teorija smjerala je „ne samo na održanje života, već na osiguranje ljudskog, dobrog života u slobodi i vrlini¹“. (Beyme, 1977: 32) Delegiranjem

¹ Beyme navodi stav Tome Akvinskog koji kaže: „Tako je život prema vrlini konačan cilj ljudske zajednice. Znak za to jest da su samo oni članovi u zajednici povezanog društva koji jedan drugome pružaju pomoć za dobar život zajednice. Jer ako bi se ljudi htjeli povezati samo radi čistog života, tada bi bili i životinje i ljudi dio državne zajednice“. (Akvinski u Beyme, 1977: 33) Historijski gledano, redukcija na 'čisti život' dešava se u vrijeme surovih građanskih ratova, recimo kod Thomasa Hobbesa, što se jasno vidi u njegovoj teoriji 'društvenog ugovora'. U takvim okolnostima opće pometnije, anarhije, opasnosti uistinu, kako kaže Beyme, bilo je glavno „osigurati goli život ... počelo je razdvajanje etike i politike“. (Beyme, 1977: 33)

svih vrijednosnih sistema u sferu subjektivne preferencije oduzima se mogućnost da neka od njih zauzme povlašteno mjesto u društvu pogotovo ne u formi vladajuće ideologije. Svjetonazor čiste političke nauke je striktno racionalno uređeno društvo bez ikakvih ideoloških devijacija. Ova potraga za „neideološkim režimom“, piše Warren, „skriva liberalni ideološki stav“, (Warren, 1984: 21) ili kako je to sročio Strauss:

S obzirom da ovo razumijevanje implicira da su pred tribunalom uma sve vrijednosti jednake, racionalno društvo bit će egalitarno ili demokratsko i permisivno ili liberalno: racionalna doktrina o razlici između činjenica i vrijednosti racionalno opravdava preferenciju za liberalnu demokratiju – suprotno onome što se namjeravalo postići uvođenjem te razlike. (Strauss u Warren, 1984: 21)

Život u polisu za Straussa se na najdublji način tiče vrijednosti zbog čega on rehabilitira tradicionalnu političku filozofiju i vraća se Sokratu, Platonu i Aristotelu u prvom redu, koji nas uče – što će poslije John Rawls ponoviti – kako je *pravda prva vrlina političkog sistema*, uostalom, kao što je istina prva vrlina – dakle vrijednost – naučnog sistema. Naročiti politički režim koji počiva na vrijednostima je ono što daje karakter nekom društvu. Vrijednosti su ono što tvori 'gravitacijsko polje' koje drži na okupu divergentne elemente jednog polisa. Režim ili *politeiu* „karakterizira teleološko društveno življenje. Društvena organizacija i konstitucija moraju postojati u skladu s ciljem društva“, (Warren, 1984: 22) pa tako iznova govorimo o 'dobrom društvu' i 'najboljem režimu'. Danas kada se pozivamo na vladavinu prava, poštovanje fundamentalnih ljudskih prava i sloboda u stvari govorimo u vrijednosnim, a ne u empirijskim terminima o poželjnom, to jest dobrom ili, ako se hoće, najboljem društvu. S obzirom da se zalaže za povratak tradicionalnim tekstovima i njihovo razumijevanje i kontekstualizaciju s današnjim prilikama, Straussova pozicija bi se mogla odrediti kao *hermeneutička*². Na taj način otvoren je prostor u drugoj polovini dvadesetog stoljeća za autore kao što su, kako

² John Caputo objašnjava značenje hermeneutike na sljedeći način: „Ne postoje čiste činjenice. Iza svake interpretacije leži druga interpretacija. Nikada ne dostižemo razumijevanje bilo čega što ne bi bilo interpretacija. Interpretacija je vještina, a hermeneutika je teorija te vještine“. (Caputo, 2018: 4-5)

piše Barry, Rawls, Nozick, Dworkin, Walzer i Raz, koji su „udahnuili novi život u ovu disciplinu“. (Barry, 1995: 5) U tom svjetlu trebalo bi s Normanom Barryjem zaključiti da je „politička teorija jedan eklektički predmet koji se poziva na različite discipline. Ne postoji niti jedan korpus znanja niti metoda analize koja bi se mogla smatrati da pripada isključivo političkoj teoriji“. (Barry, 1995: 6)

Beyme piše da sve normativne teorije karakterizira *povratak klasici* kao reakcija na, s jedne strane, kako to kaže Strauss, „uskoću pravnika, brutalitet tehničara, neodređenosti vizionara i niskosti oportunističara“, (Strauss u Beyme, 1977: 35) ali s druge strane, i na *vrijednosni relativizam* po kojem 'sve može proći' (*anything goes*), gdje nema nikakvih autoriteta ni pouzdanih vrijednosnih orijentira da bi se rehabilitirala demokratija nasuprot totalitarnim režimima. Tako će A. Schwan insistirati na nužnosti „uvijek ponovnog vraćanja utvrđenim normama, koje izlaze iz religioznog i filozofskog načina samorazumijevanja, na koje se je kao na posljednje mjerilo orijentiralo političko mišljenje i djelovanje“. (Schwan u Beyme, 1977: 35) U tom smislu, politička teorija je pokušaj refleksije samih *temelja* političke zajednice, pa je na taj način ona i svojevrsna ontologija što je glavni predmet kritika koje dolaze iz pozitivističkog bloka.

4. Dijalektičko-kritičke teorije

Budući da „sve što postoji sadrži u sebi prema svojoj prirodi svoje pripadne suprotnosti“ (Bošnjak, 1961:119) koje ga konstituiraju, za pravo razumijevanje nekog fenomena, pojma, procesa, potreban je pristup koji misli 'jedinstvo suprotnosti' – *dijalektika*. Kako nam već sugerira prefiks 'dia', riječ je o „raz-dvajanju sadržaja na sastavne dijelove ... preko kojega se pokazuju sve veze i razlike“. Ali, da bi se nešto „shvatilo kao pojedinačno, njega najprije treba izvesti iz općeg. Prvi stupanj dijeljenja je unošenje pojedinačnog u opće. Tek iza toga slijedi drugi stu-

panj: raščlanjivanje samog pojedinačnog sadržaja". (Bošnjak, 1961: 113, 116, 117) Budući da je obično teško misliti proces, osobito pripadne suprotnosti koje mogu da zbunjuju i da izgledaju kao kontradikcije, ljudi su uglavnom skloni da misle 'statično', naime da uvide i spoznaje u određena stanja stvari smatraju konstantama u smislu njihovog unutrašnjeg jedinstva karakteristika bez suprotnosti, razlika, prema principu identiteta ($a=a$) aristotelijanske logike po kojem „sadržaj svakog pojma i suda mora biti određen tako da ne bude dvosmislen". (Bošnjak, 1961: 165) Međutim, kako će Hegel pokazati, takvo mišljenje identiteta koje odbacuje mogućnost suprotnosti i razlike, je *apstraktno* mišljenje nasuprot dijalektičkog, *konkretnog* mišljenja po kojem je neko 'a' istovremeno i jednako sebi ($a=a$), ali i različito kao $a=a_1, a_2, a_3...$, dakle kao $ne-a$. Tako nas svakodnevno iskustvo na primjeru vlastite egzistencije uči da iako smo svaki dan mi 'oni koji jesmo', ipak smo istovremeno i 'malo drukčiji' od onog ko smo bili juče zahvaljujući iskustvima, saznanjima, doživljajima prethodnoga dana.

Princip identiteta prenešen u političku teoriju dovodi nas do 'politike identiteta' koja, kao izraz apstraktnog mišljenja počiva na statičkoj perspektivi izdvajanja partikulariteta iz procesa koji teče, koji oblikuje stvarnost, postavljajući taj partikularitet u njegovoj 'nepromjenljivosti'. Taj pristup jedino može zahvaćati dio procesa koji se ekstrahira i uspostavlja kao statičan (sebi jednak u svakom trenutku, bez 'zbunjujućih' razlika, suprotnosti), izdvajajući se kao neka 'konstanta' na koju se možemo referirati, kao naročita afirmacija koja negira ostale elemente kao 'protivvrječnosti', na kraju, kao 'neodržive', 'lažne' ili 'neistinite'. Tako ćemo govoriti o nacionalnom, društvenom, kulturnom, političkom identitetu kao 'zao-kruženom sopstvu', 'navlastitosti' u svojoj nepromjenljivosti i statičnosti, 'unutarnjoj neprotivvrječnosti', ili prevedeno na jezik političke frazeologije – o 'milenijskom trajanju i odolijevanju' jednog identitetskog supstancijaliteta (recimo, nacije) kojega mi današnji samo treba da otkrijemo u njegovoj nepromjenljivoj istini i živimo u skladu s tom istinom kako

bismo bili 'pravi', 'u istini' postojeći nacionalni subjekti. Pored toga što je ovaj pristup 'platonistički', on je istovremeno i okvir za svaki ideološki govor. Nasuprot tome, „princip *dijalektičkog identiteta* treba shvatiti kao vlastitost u stalnom mijenjanju“. (Bošnjak, 1961: 195)

Kao političko-teorijska perspektiva, ona svoj izvor ima ponajprije, kako smo vidjeli, u Hegelovoj filozofiji, osobito u nekoliko sljedećih tačaka: „1. historičnost uslova spoznaje; 2. jedinstvo teorije i prakse na nivou moralno-spoznajnog subjekta; 3. ontološki totalitet shvaćen u pojmovima interno posredovanih odnosa; 4. historijski nestatični odnos spoznavatelja i spoznatog i 5. univerzalni subjekt koji svojim 'djelovanjem' 'stvara' historiju“. (Warren, 1984: 179) Na tom tragu Karl Marx i Friedrich Engels razvijaju svoju teoriju države i društva. Država je drugo ime za režim koji prikriva protivrječnosti društva koje izražava 'politika'. Izvor protivrječnosti je koncepcija 'vlasništva' oko koje se konstituiraju društvene grupe – *klase*: privilegirana klasa, *buržoazija*, koja drži u posjedu sredstva za proizvodnju i većinu društvenog bogatstva i deprivilegirana klasa, *proletarijat*, koja na raspolaganju ima samo svoju radnu snagu (fizičku ili intelektualnu) koju na tržištu rada prodaje poslodavcu. U *Komunističkom manifestu* Marx i Engels zaključuju da je „bitan uvjet egzistencije i vladavine građanske klase nagomilavanje bogatstva u privatnim rukama, stvaranje i povećanje kapitala“. (Marx i Engels u Beyme, 1977: 56) Država je onda moć koja se postavila iznad društva upravljajući, najčešće sredstvima prisile i ucjene, fundamentalnim društvenim konfliktom – *klasne borbe*. U tom smislu, posao političke nauke je proučavanje političkih sistema, institucija i raskrinkavanje odnosa koje učvršćuju vladavinu privilegiranih.

Privilegirana klasa uvijek nastoji da trenutni režim svoje države učini ahistorijskom, postvarenom strukturom koja na određeni način odgovara samoj ljudskoj prirodi. Ako je nešto ahistorijsko, nešto što proizlazi iz same ljudske prirode, onda je ono, odnosno režim na kojem počiva nešto dugoročno, vječno. Ona to čini ne samo kroz sredstva prisile (voj-

ska, policija, sudstvo) nego i kroz ideološke aparate (obrazovanje, crkva, partije, udruženja, mediji) putem kojih svoje partikularne interese, a oni se uvijek tiču zadržavanja dominantne pozicije u društvu, prikazuju kao opće interese cjelokupnog društva. Za Marxa i Engelsa trenutni režimi – i zato je izuzetno važno historijsko proučavanje režima – počivaju na kompleksu odnosa, pa tako stvarnost treba razumjeti na dijalektički način. Šta to znači?

Stvarnost se ne shvaća ni kao skup atomskih jedinica, niti kao neka nerazlučiva cjelina. Ona se prije razumije kao konkretni totalitet otvorenog kraja i stalno promjenljivih odnosa. Nadalje, sva realnost je u biti društvena stvarnost (ili stvarnost društvenih odnosa), jer naše iskustvo i koncepcija stvarnosti nikada ne može biti odvojena od našeg postojanja kao radikalno društvenih bića. Naša percepcija i spoznaja, naša djelovanja u stvarnosti uvijek su utemeljena u našoj društvenosti. (...) Kao takva, svaki njezin faktor (bilo da je riječ o državi, radu, vrijednosti, religiji, klasi, čovjeku ili sličnom) nije samo povezan sa svim drugim faktorima (u različitim nivoima eksplicitnosti), već također sadrži u svojoj prirodi i cijeli skup odnosa. (Warren, 1984: 65)

Ideje koje dominiraju u jednom društvu također su stvar odnosa – u njima se mogu prikrivati odnosi dominacije i ugnjetavanja. Stoga za ovu vrstu teorije istraživačka pažnja mora biti usmjerena na odnose i procese unutar kojih se stvara naročita arhitektonika društva koja počiva na mehanizmima uključivanja i isključivanja, privilegiranosti i deprivilegiranosti. Ali, ta teorija ne smije ostati na nivou kontemplativnog uvida, već je i sama poziv na djelovanje (revolucionarno) koje je najbolje izrazio Lenjin: „Dajte najrazličitijim nastojanjima najrazličitijih grupa i krugova više prostora za djelovanje“. (Lenjin u Beyme, 1977: 57) Na taj način raskrivaju se ideološki prikriveni odnosi potčinjenosti, društvo se pluralizira političkim akterima koji s pravom istupaju na scenu zahtijevajući učešće u oblikovanju svoje zajednice. Na žalost, socijalistički eksperiment koji je inaugurirao Lenjin je rezultirao u „birokratskoj kadrovskoj vladavini“ (Beyme, 1977: 65) i diktaturi. I kapitalistički i socijalistički poreci su zavr-

šili u „totalizaciji tehničkog i birokratskog racionaliteta“. (Beyme, 1977: 64) Upravo zato što stvarnost treba razumijevati kao 'konkretni totalitet otvorenog kraja i stalno promjenljivih odnosa' ona ne treba biti zatvorena u obrazac nekog novog supstancijaliteta, recimo da bude 'svedena' isključivo na algoritam 'klasne borbe' iz kojega ćemo sve drugo izvoditi, kako to dogmatski naučava 'ortodoksni marksizam' koji se predstavljao kao 'naučni socijalizam'³. Bez obzira što ovakav pristup za sebe tvrdi da je dijalektičan, svojim determinizmom društvenih i političkih procesa na osnovu jednog principa identiteta on samo potvrđuje apstraktnost i samovolju što, osobito u vrijeme staljinizma, doživljava svoju karikaturu kada se determinizam društvenih procesa počeo poistovjećivati s voljom totalitarnog diktatora.

Protiv te sveopće instrumentalizacije digla se *Kritička teorija* (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas) koja je očuvala izvorni kritičko-dijalektički pristup u teoriji. Taj pristup se ogleda najprije u očuvanju *povijesne* perspektive razumijevanja društva i države i njegovih složenih procesa iz koje se pristupa kritici kroz „dokazivanje zavisnosti ideja i interpretacija od stanja interesa“. (Beyme, 1977: 66) Povijesna perspektiva je posebno važna jer samo ona može obuhvatiti – misaono, idejno – proces koji je uvijek preoblikovanje, a nikada 'mrtva priroda'. S tim u vezi Karl Mannheim upozorava da će samo onaj „ko je kadar da iza neke historijske situacije, iza nekog historijskog događaja, uoči strukturalnu situaciju koja ih tek omogućava, moći da sagleda smisao prateći razvoj događaja. To, međutim, neće moći onaj ko uvijek ostaje vezan samo za historijski tok, a ni onaj ko se apstraktno u tolikoj mjeri zalijeće u općenitost da otuda više ne može naći povratak u praksu“. (Manheim, 1978: 173)

Druga važna karakteristika ovog pristupa je *konceptija totaliteta* koja takođe potiče od Hegela za kojega je istina uvijek stvar *cjeline*, a ne istinitosti nekog pojedinačnog dijela ili elementa. Samo u totalitetu, unutar

³ John Dewey će ukazati na „pokušaje stvaranja nauke o društvenim fenomenima koje počivaju na ideji nužnog zakona. Auguste Comte je tako uveo riječ *sociologija* kao ime za sveobuhvatnu sintezu kojoj je u osnovi 'zakon' ... jedinstvena formula koja pokriva sve fenomene“. (Dewey, 1991: 121)

jedne cjeline, dijelovi stječu svoj puni smisao. Totalitet, sa svoje strane, nije sistem kao kod funkcionalista, niti je uopće neka posebna empirijska kategorija nego je, kako kaže Adorno, prije 'kritička kategorija' unutar koje zasebni elementi kao naročite konstelacije odnosa – odnosa potčinjavanja, ugnjetavanja – postaju razumljivi, 'pregledni'. Ona je jedan narativni, obuhvatni predložak unutar kojeg se zasebni elementi uklapaju otkrivajući svoj puni smisao, poput slova u riječi. Proučavati slova zasebno, bez pokušaja sagledavanja koju bi riječ mogli sačinjavati, a potom i sagledavanja konteksta njezine upotrebe, uzaludno je. Zato Manheim zaključuje sljedeće:

Svi politički aspekti su samo djelimični aspekti ... Ali upravo stoga što se svi ovi vidovi posmatranja javljaju usred jednog istog toka historijskih i društvenih procesa, pošto se dakle njihova partikularnost konstruira u elementu cjeline u nastajanju upravo zato je data mogućnost za njihovo suprotstavljanje, a njihova sinteza predstavlja zadatak koji se uvijek iznova postavlja i koji uvijek iznova treba rješavati. (Manheim, 1978: 148)

Narednu karakteristiku kritička teorija dijeli s većinom normativnih teorija, a to je njezino odbijanje „postupka u društvenim znanostima prema uzoru prirodnih znanosti. (...) Društvene strukture pretežno se shvaćaju kao strukture svijesti (kao klase, narod, obitelj) i sociološka refleksija ima prema toj postavci zadaću da ih raz-stvari“. (Beyme, 1977: 67) *Postvarenje* društvenih struktura i odnosa odlika je režima dominacije i hegemonije po kojima se određene društvene grupe i odnosi razumijevaju kao 'prirodni zakoni', kao stvari-po-sebi sa vlastitim subjektivitetom izvan svakog ljudskog domašaja koji kod običnih ljudi stvara sliku da je svijet u kojem žive u stvari djelo tuđih, a ne njihovih ruku, da je to tako i da ne može biti drukčije. Kritička teorija takve strukture i odnose 'raz-stvaruje', predstavlja ih kao povijesne konstelacije odnosa partikularnih individua i grupa i na taj način mijenjaju i našu svijest o njima. Koncepti i kategorije kojima razumijevamo političke i društvene procese koji se odvijaju u historijskom toku i sami su historijski, pa onda njihova prikladna metodološka upotreba mora počivati na uvidu „da su oni

u osnovi drugačiji na različitim stupnjevima društveno-historijskog procesa i da je njihova funkcija u društvu suštinski određena ulogom drugih društvenih slojeva kao i naročitim društvenim i ekonomskim mehanizmima koji proizvode i perpetuiraju njihov sadržaj". (Horkheimer, 1941: 122) Međutim, pored toga što su historijski, Horkheimer naglašava da su kategorije i koncepti kritički u smislu da stalno razmatraju odnos „društvenih institucija i djelovanja prema vrijednostima koje su ove same postavile kao svoje standarde i ideale. Ambivalentni odnos između preovlađujućih vrijednosti i društvenog konteksta tjera kategorije društvene teorije da postanu kritičke i da reflektiraju postojeći jaz između društvene stvarnosti i vrijednosti koje ona postavlja". (Horkheimer, 1941: 122) U tom rascjepu leži pokretačka snaga dijalektičkog, kritičkog pristupa.

Sljedeća važna karakteristika je *dijalektičnost*, odnosno identifikacija protivrječnosti i njihovog konflikta kao pokretača društvenih i političkih procesa. Povijesni razvoj nije ništa drugo nego proces društvenih promjena koje nastaju kroz borbu protivrječnosti. Društvo nije statično nego je dinamično, a dinamizam se identificira kroz sučeljavanje suprotnosti i protivrječnosti. Razlika kritičke teorije od klasične marksističke teorije je u tome što kritička teorija ne očekuje konačno izmirenje svih suprotnosti na kraju historije, da ćemo dospjeti u neko beskonfliktno razdoblje opće harmonije što su klasici marksizma vidjeli u komunizmu. Adorno zato govori o 'negativnoj dijalektici' koja ne predviđa krajnju sintezu i smirenje, koja sebe ne shvaća „afirmativno i ne može se koristiti za opravdanje navedenog društvenog stanja dokinutih protivrječnosti" (Beyme, 1977: 69). Manheim definira dijalektičko mišljenje kao „racionalističko mišljenje koje uvire u iracionalizam i koje se stalno trudi da odgovori na dva pitanja: 1. Gdje se sada nalazimo? 2. Šta je smisao ovog trenutka koji iracionalno proživljujemo? Pri tom se nikada ne postupa na osnovu golog impulsa, nego samo na osnovu istorije posmatrane sociološki" (Manheim, 1978: 130). U tome se krije važno obilježje dijalektičke ili kritičke metode po kojem se naglašava *indukcija*, ili kako to Max Hor-

kheimer objašnjava, „indukcija u društvenoj teoriji traga za univerzalnim u partikularnom, ne iznad ili iza partikularnog, te namjesto da se kreće od jednog do drugog partikularnog k uzvisinama apstrakcije ona ponire dublje i dublje u partikularno otkrivajući u njemu univerzalni zakon“. (Horkheimer, 1941: 123)

5. Nacrt za jednu demokratsko-pragmatističku teorijsku perspektivu

U zaključku ovoga dijela, u grubim crtama, bih izložio teorijsko-istraživačku perspektivu cjelokupnog teksta koji slijedi. Na temelju uvida Johna Rawlsa o zadaći 'političke teorije', odnosno filozofije, ovdje bih, samo u naznakama⁴, predložio uvođenje jedne drugačije 'podjele', odnosno perspektive, ili horizonta, koji bi mogao da zasijeca sve tri teorijske perspektive transformirajući njihovu pojmovnu aparaturu k jednom *pragmatističkom* cilju djelatnog i maksimalno inkluzivnog 'izlaženja na kraj' s poteškoćama s kojima se suočava 'polis' u cjelini, istovremeno je suprotstavljajući već zgotovljenom 'sudbinskom nalogu', 'povijesnoj misiji' koji se u vidu zadaće postavlja pred polis. Taj horizont bih skicirao prema Rawlsovoj distinkciji između 'platonističke' i 'demokratske' političke filozofije, ili prema distinkciji između esencijalizma i antiesencijalizma u politici. Obilježje 'platonizma' Rawls identificira kao tendenciju da „politička filozofija spoznaje istinu o pravdi i općem dobru. Potom ona traga za političkim subjektom koji bi tu istinu realizirao u institucijama“. (Rawls, 2007: 3)

Tokom moderne političke historije takvi politički subjekti su bili narod, nacija ili klasa koje su, najčešće revolucionarnim putem, ustanovljavali svoje poretke 'pravde i općeg dobra', poretke 'istine', da bi zatim sred-

4 Šire obrazlaganje Rawlsove koncepcije vidjeti u poglavlju o političkoj teoriji John Rawlsa.

stvima fizičke, a osobito 'metafizičke' prisile u vidu razgranate ideološke naracije osiguravali svoju vladavinu na temelju politike uključenja, odnosno isključenja. Takvi poreci redovno su postajali poreci nepravde, partikularnog dobra – dobra samo jedne, hegemonijske grupacije – čime su skončavali kao poreci laži kao što je to bio sovjetski socijalizam u drugoj polovini dvadesetog, ili neoliberalizam u prvoj polovini ovog našeg stoljeća. Platonistički pristup se sabire oko 'istine' putem koje ćemo zadobiti pouzdano znanje o tome šta je pravičnost da bismo na tim temeljima sazdali građevinu polisa. Istina se javlja kao preduslov pravde, pa time i slobode – jer najprije moramo znati istinu o slobodi, odnosno o prirodi čovjeka i društva na čemu se, kao na pouzdanim temeljima, može graditi zajednica odnosno njezin konstitutivni član – pojedinac, kako će moderne političke teorije naglašavati.

Nasuprot 'platonističkoj' Rawls pokušava razviti jednu 'demokratsku' perspektivu koja „političku filozofiju razumijeva dijelom opće pozadinske kulture jednog demokratskog društva koja bi mogla da doprinese široj kulturi civilnog društva ... osiguravajući izvor suštinskih političkih principa i ideala. Njezina uloga bi se sastojala u jačanju korijena demokratske misli i djelovanja“. (Rawls, 2007: 4,6,7) Platonističke pretenzije odveć je lako prepoznati u pozitivističkoj političkoj teoriji i na njih je u tekstu ukazivano kroz kritiku ideje 'čiste političke nauke' ili, ako govorimo o socijalizmu, ideje 'naučnog socijalizma'. I jedna i druga 'čista nauka' funkcionira kao krajnji verifikator naročitog hegemonijskog režima. Također, možemo ih identificirati i u klasičnim i savremenim političko-teorijskim obrascima ukoliko se temelje na 'esencijalizmu vrijednosti', odnosno spoznaji o istini pravde, slobode, jednakosti, itd. Platonizam se, osobito u raznim režimskim ideološkim marksističkim devijacijama tokom 20. stoljeća, nalazi i u dijalektičko-kritičkim pristupima pretendirajući, poput pozitivističkih struja, na 'naučno-socijalistički', privilegirani pogled na svijet kao 'konačnu istinu' o tome kako uistinu 'polis' funkcionira, ovaj put kao 'gvozdena zakonitost' procesa iz koje će nužnim načinom pro-

izići ovaj ili onaj rezultat, odnosno, društveno i političko stanje, recimo 'socijalizam', kao prijelazno stanje prema komunizmu kao konačnom stadiju razvitka čovječnosti, ili dosegnuti stadij liberalne demokratije u okvirima slobodnog tržišta kao konačni stadij historijskog razvitka čovječnosti, koji ne dopušta neki, barem ne racionalni ili smisleni, drugačiji razvojni proces. Moglo bi se zaključiti da je pouzdani pokazatelj platonističkog elementa eshatološka dimenzija kojoj se društveni poredak, na kraju, 'nužno' mora vratiti, kao povratak sebi u svojoj nepomućenoj istini. Ta političko-filozofska tradicija, ustvari, poručuje da ako se 'pobrinemo za istinu' ili, recimo kao kod Martina Heideggera, za autentičnost, problemi društva, osobito problem pravde, slobode, jednakosti imaju izgleda da budu riješeni. U tom smislu tradicionalnom političkom filozofijom odzvanja stav 'istina oslobađa'.

Savremeni autori, naprimjer, Richard Rorty, preokreće ovaj stav koji prioritizira istinu, pa kaže: 'pobrinimo se za slobodu, a istina će se pobrinuti sama za sebe'. Znači, da bismo uopće mogli govoriti o istini, prethodno moramo biti slobodni. Šta znači slobodni? U prvom redu slobodni da o tome raspravljamo, a da bismo to postigli moramo osigurati uslove da *ravnopravno* učestvujemo i damo svoj doprinos toj raspravi, da se na, kako bi Hannah Arendt rekla, jedan *relevantan* način pojavimo u javnoj, političkoj sferi kao učesnici u raspravi. Režim istine, odnosno epistemološki predložak političkog aranžmana koji određuje ko može raspravljati, dati sud, a ko mora ostati isključen iz 'javne rasprave' i sam je, i oduvijek je bio, *politički*, određujući 'ko je pozvan da javno govori', time i oblikuje svoju političku zajednicu.

Važna tačka za distinkciju savremene političke teorije ili filozofije od one tradicionalne je ovaj element platonizma za kojega je epistemološki predložak političkog režima 'neutralan', upravo apsolutan, nepromjenljiv, s obzirom da ono što je istinito važi za sva vremena, za sve ljude, za sve partikularne situacije, šta god mi o njemu trenutno mogli misliti, on je 'tamo negdje' u svojoj istinitosti i čeka da bude 'otkriven' u svom pra-

vom svjetlu. Kad Rorty kaže da se trebamo pobrinuti za slobodu, a da će se onda istina 'sama pobrinuti za sebe', on kaže da uslovi pod kojima raspravljamo u javnoj sferi moraju, što je moguće više, biti oslobođeni od prisile, od otvorenih ili suptilnih mehanizama isključenja, što je moguće više otvoreni, jer samo se slobodni ljudi u slobodnoj, inkluzivnoj, ravnopravnoj raspravi mogu nadati da će dospjeti do istine. U suprotnom, kako je bilo od samih početaka naše civiliziranosti, istina će ostati privilegij moćne nekolicine i kao takva provizorij za svakojake manipulacije.

Suprotno tome, istinit stav je, reći će Rorty, „samo onaj oko kojega se slobodna zajednica⁵ može složiti da je istinit. Ako se pobrinemo za političku slobodu, dobićemo istinu kao bonus“. (Rorty, 2006: 58) Naravno, odmah bi se moglo prigovoriti da je ova 'demokratizacija režima istine' opasna i zavodljiva, jer bi mogla pogodovati populističkim intervencijama u javni i politički prostor, pa bi se istinitim možda mogao smatrati svaki stav oko kojega se neki masovni populistički pokret složi. Međutim, ako pažljivo pogledamo, pripadnici populističkih pokreta – identitarc, bijeli suprematisti, rasisti, nacionalisti, vjerski fundamentalisti – niti su oslobođeni prisile (obično se nalaze pod raznim vidovima ekonomskih ucjena zahvaljujući razuzdanim, neodgovornim tokovima kapitala), niti drže do otvorenosti. Štaviše, populistički pokreti desnice počivaju na otvorenim mehanizmima isključenja onih koji smatraju 'drugima'. Rasprava koju vode nipošto nije otvorena, slobodna, inkluzivna, već njezina čista suprotnost u smislu da masa fanatično ponavlja slogane svojih vođa – opet pripadnika privilegirane, moćne nekolicine. Sam Rorty će pojasniti svoju ideju:

Ako se možemo pobrinuti za slobodu stvaranjem slobodne štampe, slobodnog sudstva, slobodnih univerziteta i tako dalje, onda će oni koji su bili žrtve, ili koji su na drugi način bili svjesni učinaka seksizma, rasizma

5 Ovdje je potrebno naglasiti da ova preferencija slobode ne počiva na nekoj metafizičkoj ljudskoj prirodi, odnosno slobode kao njene fundamentalne karakteristike, esencijalnoj vrijednosti. Naprotiv. Preferenciju je porodilo dugotrajno historijsko iskustvo koje nam pokazuje da je svima bolje, da su zajednice prosperitetnije kada imamo slobodnu diskusiju i uključenje što je moguće većeg broja racionalnih sugovornika, nego kada istinu saopćavaju probrani i privilegirani.

i siromaštva biti u stanju da te učinke obznane većem broju ljudi. Želim reći da je 'istina' ime za ono u što će biti najizglednije vjerovati pod habermasovskim idealnim uslovima komunikacije, skupom uslova koje će promovirati slobodna štampa, slobodno sudstvo i slobodni univerziteti. (Rorty, 2006: 112)

Kako bi onda izgledala jedna 'demokratska' političko-teorijska, filozofska perspektiva bez pretenzija na privilegiran položaj istine, odnosno razumljena 'tek' kao dio javne političke kulture demokratskog društva? To bi, u prvom redu bila perspektiva kojoj je

pravda prva vrlina društvenih ustanova, kao što je istina prva vrlina sistema mišljenja. Jedna teorija koliko god bila elegantna i ekonomična mora se odbaciti ili izmijeniti ako je neistinita; na isti način zakoni i ustanove, ma koliko bili efikasni i dobro uređeni, moraju se reformisati ili ukinuti ako su nepravedni. (Rawls, 1998: 21)

Ako je pravda, a ne neka vječna, apsolutna istina ključni pojam političke zajednice koju znaju samo oni 'upućeni', 'znalci', 'filozofi-kraljevi', onda se ona nužno 'demokratizira', u smislu da postaje stvar saglasnosti do koje se u određenom povijesnom trenutku moglo doći, saglasnosti svih, zajednice, saglasnosti čiji je preduslov, kako je to naglasio Rorty, sloboda:

Osnovna ideja je da principi pravde za osnovnu strukturu društva jesu predmet izvorne saglasnosti. To su principi za koje slobodne i racionalne osobe smatraju da bi unaprijedili njihove interese ako bi ih prihvatili u nekom početnom položaju jednakosti, kao one koje određuju temeljne uslove njihovog udruživanja. Ovi principi treba da regulišu sve dalje sporazume; oni bliže određuju vrste društvene saradnje u koju se može stupiti i oblike vlasti koji se mogu ustanoviti. Ovakav način bavljenja principima pravde nazvaću pravdom kao nepristrasnost. (Rawls, 1998: 28)

Rawls identificira četiri ključne uloge takve političke filozofije:

1. praktična uloga koja bi, nasuprot različitim pojavama, nastojala ot-

kriti ili razumjeti neku vrstu osnova za jedan filozofski i moralni sporazum ili barem umanjiti razlike kako bi se društvena saradnja na osnovu međusobnog poštovanja građana mogla održati;

2. Orijentacija; Politička filozofija može doprinijeti tome kako ljudi razumijevaju svoje političke i društvene institucije kao cjelinu, kako razumijevaju sebe kao građani i kako razumijevaju vlastite ciljeve i svrhe u širem kontekstu društva koje ima svoju historiju – nacija – nasuprot tim svojim individualnim ciljevima i svrhama, ili ciljevima i svrhama koje imaju kao članovi porodica i udruženja;
3. Pomirenje; Politička filozofija bi mogla pokušati ohladiti frustracije i bijes usmjeren protiv društva i njegove historije ukazujući na načine na koje su njegove institucije, ako se prikladno razumiju iz filozofskog ugla, racionalne i razvijane kroz vrijeme. Kada politička filozofija djeluje u skladu s ovom ulogom uvijek mora da pazi da ne postane puka odbrana nepravедnog i bezvrijednog status quo-a;
4. Ispitivanje granica izvedivih političkih mogućnosti; Kao realistično-utopijska, politička filozofija počiva na uvjerenju da društveni svijet dopušta barem minimalno pristojan politički poredak, pa je razumno pravičan, premda ne i savršen, demokratski režim moguć. (Rawls, 2007: 10,11)

Dakle, u tački jedan, Rawls zadržava znanstvenu dimenziju filozofije, odnosno teorije kao 'potrage za osnovama', ali nipošto s onu stranu žive društvene zajednice, kakav je slučaj s platonističkim pretenzijama, već unutar nje same, njezinih procesa, unutar žive 'suprotnosti različitih društvenih pojava'. U tački dva čuva se, dijalektički, perspektiva cjeline u njezinom međuodnosu s partikularnim, a u trećoj tački insistira se na historijskoj dimenziji društvenih procesa uz upozorenje na opasnost od 'zamrzavanja' ili 'okoštavanja' institucionalnog aranžmana, njegovog prerastanja u 'bezvrijedni status quo'. U posljednjoj tački Rawls predviđa *horizont nade* koji je nužan pokretač društvenih i političkih procesa

naglašavajući 'realistično-utopijski' karakter koji politička filozofija mora imati. Ovo je jako važna tačka koja usljed jednog postmodernističkog govora o 'kraju velikih naracija' političko uopće reducira na ono što Mannheim naziva vještinom upravljanja, no istovremeno, naglaskom na 'realističkom' Rawls ukazuje na opasnost pada u platonističko utemeljenje u 'istini' koja veliku naraciju sa svojim projektom 'pravičnog' društva lako može pretvoriti u ideološku floskulu, a nadu u opće beznađe.

Sumirajući Rawlsovu poziciju, mogli bismo zaključiti da ova demokratska, pragmatistička perspektiva političke teorije i filozofije, namjesto potrage za 'istinama' u sferi društvenog i političkog, nastoji, kroz svoje, u prvom redu kritičko djelovanje, oko stvaranja ambijenta *slobode* unutar kojega bi tek svaka rasprava o istini mogla imati smisla, upravo u duhu sugestije Richarda Rortyja. Ako je pak 'istina' prethodeća slobodi onda su stavovi u kojima jedna politička zajednica izriče svoje samorazumijevanje ideološki. Ali, s pravom možemo postaviti pitanje, da li smo na ovaj način trivijalizirali političku filozofiju, iz-relativizirali s obzirom na odnos ove političko-filozofske perspektive prema istini? Naprotiv.

Mislim da smo je na ovaj način produbili, odnosno otvorili prema *ontologiji*. Bilo bi dobro – u duhu određenja filozofije kakvog je ponudio Bertrand Russell, naime, da je jedini način da dokučimo 'šta je filozofija' ako se upustimo u 'filozofiranje sâmo' – političku filozofiju ili teoriju razumijevati u svjetlu ideje slobode u smislu po kojem je ona, politička teorija ili filozofija, ustvari *emancipacijska naracija*, dakle, uvijek jedna naročita perspektiva razumijevanja i *strategija borbe* za slobodnije, inkluzivnije, pravednije društvo, političku zajednicu. Sama po sebi – kao neki uporedni pregled različitih teorija, izuzev u striktno historičnom smislu – politička teorija nema nekog posebnog smisla pa se gubi u sve razgranatijoj razuđenosti različitih politoloških disciplina. Kao *naracija oslobođenja*, kao emancipatorna mogućnost ili niša, perspektiva, ona istovremeno prestaje da bude teorija u klasičnom smislu, sa 'istinom' kao stožernim pojmom, već postaje provizorij, poziv na djelovanje, zazivanje na

'davanje-smisla' ili samom proizvodnjom smisla za političko djelovanje. Otvaranje tog horizonta slobode, sa svoje strane, političku teoriju uvodi u ontološku dimenziju.

Bez ontologije – kao samo naučna disciplina – politička teorija je zabavljena različitim bićima, entitetima kao što su 'građanin', 'institucije', 'država', 'nacija', 'parlament', a potom i različitim teorijskim obrascima po kojima se ti entiteti 'uklapaju', njihovim međuodnosima, procedurama, različitim tipovima ponašanja, cijelim spektrom vrijednosti i sučeljenih ideja. Te elemente koje politička teorija 'zatiče', uglavnom ih razumijeva i prihvaća kao 'zgotovljene', ili kao, u slučaju naprednije perspektive koju otvara Karl Marx, kao 'odnose' i rezultate historijskih procesa. Međutim, kao ontologija, a ontologija 'određuje' ono što jeste da jeste, da bi mogla odrediti ono što jeste da jeste, ona mora polaziti iz one 'čistine', 'međuprostora' unutar kojega se uopće može pojaviti nešto kao biće, entitet. To izranjanje iz čistine je *proizvodnja* stvarnosti, koja je u sferi političkog uglavnom stvar borbe, 'dogadaja' (Badiou).

Misleći tako što polazi od onoga između, iz čistine, odnosno slobode, koja konstituira ono što jest, da jest, ono 'između' je to koje svaki konkretni entitet 'uvodi u postojanje'. Baš kako kaže Hannah Arendt – polis nije ovaj ili onaj konkretni građanin, ova ili ona konkretna institucija, već onaj prostor 'između' po kome se oni uopće mogu pojaviti kao takvi, dakle, kao građani, kao institucije. To 'između' koje omogućuje pojavljivanje građanina, institucije, države moglo bi se, na tragu Michaela Hardta i Antonia Negrija misliti kao *zajedničko*, ono 'sa' u našem 'bivanju-sa' koje je u temelju svake političke zajednice. Tu vezu s onim 'između' koje konstituira zajedničko pojavljivanje, kao 'sa-pojavljivanje' i koje nije neko napredno prebivanje u svojoj zgotovljenoj, zaokruženoj pojavnosti, već je naprotiv, u onom drugom, treba da čuva jedna politička teorija kao ontologija, da drži vrata nabačaja emancipacijske mogućnosti stalno otvorenima. Zato je važno, baš kako to Rorty zahtjeva, 'brinuti se za slobodu' prije svega.

Ta pozicija nužno je demokratska u najširem smislu tog pojma. Demokracija je, na temelju povijesnog iskustva političkog udruživanja, najpo-desniji okvir za takvo sa-pojavljivanje i konstituiranje polisa u slobodi koju garantira onaj drugi, moj sugrađanin. Zato će John Keane zaključiti sljedeće:

Shvaćena jednostavno kao vladavina ljudi nad samima sobom, demokracija implicira nešto revolucionarno: pretpostavlja da ljudska bića mogu osmisliti i upotrijebiti posebne institucije kako bi sami za sebe odlučili kako će živjeti zajedno na Zemlji. To nam može izgledati jednostavno i izravno, ali cijela ta ideja da se smrtnici od krvi i mesa mogu organizirati kao međusobno jednaki u forume ili skupštine, gdje mogu zastati i razmotriti, a onda i odlučiti o ovome ili onome – demokracija u tom smislu predstavlja izvanredan izum čiji domet oduzima dah jer je riječ, u stvari, o prvom ljudskom obliku vladavine ikada. (Keane, 2011: 27)

Tako bi se ova *demokratska ili pragmatistička teorijska perspektiva* koja čini idejni okvir teksta koji slijedi mogla razumjeti kao razrada one izvorno prosvjetiteljske, ili, kako to opisuje Alain Badiou, 'sekularne' filozofske perspektive koja se razvija oko „obećanja univerzalne emancipacije,“ (Badiou, 2010: 3) poretka koji će omogućiti pojedincu što je moguće više slobode za vlastiti samorazvoj, odnosno, kako piše Axel Honneth, „osigurati intersubjektivne uslove za individualno samoostvarenje“, (Honneth, 2010: 7) kako u vrjednosnom smislu (etika), tako i u onom, institucionalnom smislu (politika).

Ali, kako razumjeti ideju ljudskog samoodređenja, individualne slobode, ako kao sljedbenici Aristotelovog određenja čovjeka kao *zoon politikon*, čijeg se smisla ovaj tekst pokušava držati, s Terryjem Eagletonom zaključimo da „nijedno od našeg izrazito ljudskog ponašanja nije slobodno u smislu da je oslobođeno društvene determinacije“? (Eagleton, 2011b: 20) Cijela tradicija društvenog ugovora, kako ćemo vidjeti, isključuje ideju *zoon politikon*, i za polaznu osnovu uzima *pred-društvenog* pojedinca koji svojim, individualnim svjetlima razuma biva priveden, zvan da utemelji političku zajednicu, društvo. U aristotelijanskoj paradi-

gmi pak govorimo o prethodnoj 'društvenoj' biti pojedinca, društvenom *aprioriju*, koji prethodi svakom individualnom (samo-)određenju. Da li to onda znači da je čovjek predeterminirano, predodređeno biće, a ne biće samoodređenja kakvo je u temelju modernog političkog poretka? Ako je tome tako, kako to onda savremeno društvo predeterminira individuuma?

Upravo ga 'predeterminira' tako što individuuma razumijeva kao samoodređujuće biće, odnosno, upravo tako što se u modernoj političkoj zajednici individuum, kao građanin, može pojaviti samo kao samoodređujuće biće, a politička zajednica u kojoj se nalazi, prema tom razumijevanju, ima zadatak da naročitim institucionalnim aranžmanom ostvari (intersubjektivne) uslove za realizaciju tog samoodređenja, slobode. Takvo 'čitanje' društvenog ugovora predlažem u tekstu koji slijedi. Moglo bi se reći da moderno društvo na taj način 'predodređuje' pojedinca na individualno samoodređenje? Moderno, savremeno društvo (demokratsko) na temelju vrijednosti usađenih od prosvjetiteljstva i građanskih revolucija razumijeva i 'proizvodi' očekivanja od pojedinca – sugrađanina – da djeluje prema drugima 'odgovorno', dakle, upravo kao individualni slobodni subjekt samoodređenja i nikako drukčije. To pojašnjava Eagletonov stav po kojem „biti odgovoran ne znači biti lišen društvenih utjecaja, već odnositi se spram tih utjecaja na određeni način“, (Eagleton, 2011b: 20) dakle, upravo na način razumijevanja slobodnog pojedinca u savremenom društvu, prema prosvjetiteljskoj ideji, po kojoj je on/a samoodređujuće biće. Tek u tom horizontu razumijevanja „ljudska bića mogu postići određeni stupanj samoodređenja. Ali, to mogu učiniti jedino u kontekstu dublje ovisnosti o drugima svoje vrste, ovisnosti koja ih čini ljudima“. (Eagleton, 2011b: 20) Odbijanje te 'ovisnosti' u vidu 'društvenog predodređenja' individuuma na vlastito, individualno 'samoodređenje' političku zajednicu ostavlja na nivou barbarstva, odnosno, na nivou odnosa 'rob-gospodar' gdje samo gospodar i to nasiljem i borbom na život i smrt, kako piše Hegel, postiže samoodređenje.

Upravo se ta 'dublja ovisnost' koju pominje Eagleton, može razumjeti i kao 'međusobno priznanje' građana, pojedinaca, priznanje kao međusobno jednakih bića, slobodnih da djeluju, na tragu diktuma Johna Stewarta Milla, kao samoodređujuća bića. S druge strane, odbijati drugima takvo priznanje, isključuje pojedinca iz 'dublje ovisnosti' o drugima svoje vrste koja ih čini ljudima, pa ih, da se vratimo na Aristotela, čini 'bogovima' (gospodarima, odnosno nasilnim uzurpatorima, diktatorima, vođama) ili 'zvijerima' (zlikovcima), postavljajući ih, u oba slučaja, *izvan* polisa. To je ona situacija iz Hegelovog teksta, u kojoj se nalazi 'gospodar' koji postiže 'apsolutno samoodređenje', 'apsolutnu autonomiju' poništavajući (fizički ili zakonski uz pomoć dobrovoljnog pristanka podanika koji se ostvaruje ideološkim djelovanjem) one druge. Upravo ova situacija koja je, kako piše Eagleton, u temelju zla, isporučuje individuumu kao samog, bez ikakvih spona, utega veza i 'ovisnosti' o drugima i nalazi se u ideološkim temeljima savremenog neoliberalnog poretka.

Ova neo-aristotelijanska perspektiva hoće reći da autonomija individuumu nije nikakva prirodna svojina individualnog ljudskog bića, neka karakteristika ljudske prirode, već prije regulatorna ideja ili jedan 'a priori' savremenog polisa koji proističe iz onog 'između' polisa, ili je čak razlog njegovog postojanja. S druge strane, Kant upozorava da je zlo i gubitak autonomije, nestanak onog 'između', sljubljanje, neko puno stapanje s grupom (nacijom, rasom), prilikom čega se na kolektiv delegira odgovorno odnošenje, pa se tako urušavaju temelji modernog političkog poretka.

Historijski, od kraja 18. pa do početka 21. stoljeća, u smislu teorijskih obrazaca unutar čijih se pojmova i ideja izražavalo razumijevanje savremenog političkog života uopće kao i samorazumijevanje individuumu, građanina unutar toga poretka, možemo, u najširem smislu, razlikovati dvije perspektive, ili dva 'gravitaciona polja' oko kojih su se tokom povijesti razvijale različite teorijske silnice koje, samo ugrubo, možemo odrediti kao *liberalističku* i *komunističku*, odnosno *socijalističku* hipotezu.

I jedna i druga hipoteza dijelom su istog prosvjetiteljskog, sekularnog, na kraju modernog humanističkog 'projekta' u čijem je centru, kako piše Terry Pinkard „moderni subjekt koji razumijeva sebe kao samoodređujućeg po pitanju vlastite hijerarhije ciljeva namjesto razumijevanja te hijerarhije kao nečega što mu je prethodno postavila priroda. Da bi to bilo moguće, subjektovo sopstvo mora biti slobodno od bilo kojeg izvanjskog određenja koje on nije prethodno slobodno odabrao da prihvati kao *svoje* određenje“. (Pinkard, 2005: 191) Ta 'autentifikacija' određenja kao nečeg svog uvijek se dešava unutar zajednice, društva, u kojem se, kroz takvu vrstu slobodnog djelovanja postepeno dolazi do „svijesti da je ono to koje proizvodi interne kriterije vlastite aktivnosti davanja razloga, da samo sebi ispostavlja šta je to što smatra svojim apsolutnim principima“ (Pinkard, 2005: 254) koju Hegel naziva 'duhom'. Autentifikacija, slobodno posvojenje određenja pa time i samoutemeljenja pojedinca i zajednice, na kraju 'saglasnost' i pristanak iz svoje slobode, i to je tekovina prosvjetiteljske, odnosno sekularne misli, je *racionalna* aktivnost, a nipošto neka samovolja. Odnosno,

kada bi bilo samoutemeljenja, a da nije istovremeno i *racionalno samoutemeljenje* – dakle, bez razvijanja ideje samoutemeljenja iz historijskog razvoja samih 'djelovanja uma' – ne bismo u tom slučaju mogli dati smisla ideji svetosti ljudskog života, jer ne bi postojao 'temelj' za uključenje svih ljudi, već bi se zadržavali na našoj neposrednoj zajednici“. (Pinkard, 2005: 257)

Razliku koja se javila između liberalne i komunističke hipoteze možemo uočiti, između ostalog, u razumijevanju ove prakse 'davanja razloga', odnosno umnosti koje je, osobito u svojim ranim fazama, bilo opterećeno metafizičkim elementima. Tako je za liberale umnost bila neka metafizička, nadosjetilna, prirodna karakteristika čovjeka, dok je za neke sljedbenike komunističke ideje ona bila nadindividualna, 'prirodna' karakteristika društva, podjednako metafizička karakteristika, koja nužnošću svojih unutarnjih zakonitosti određuje društvena i politička kretanja. Drugo, da bi samoodređenje bilo uopće moguće, potrebno je, kako je

već rečeno, da subjektovo sopstvo bude oslobođeno od bilo kojeg izvanjskog određenja koje on/a nije prethodno slobodno odabrao/la da prihvati kao *svoje* određenje, čime dolazimo do ključnog pitanja izvodi-
vosti samoodređenja, odnosno pitanja, pod kojim uslovima – društve-
nim, institucionalnim, političkim – je takvo djelovanje uopće moguće. Prvi liberali smatraju da se to može ostvariti 'pravnim' izjednačavanjem
građana u smislu ustavne garancije da je građanin jednak svakom dru-
gom građaninu po tome što je nositelj (subjekt) zagantiranih prava
i sloboda. Međutim, Karl Marx s pravom ukazuje da je pravo, u prvom
redu, *odnos*, a ne neki 'neutralni' supstancijalitet koji u sebi utapa razlike
na neki harmonični način. Već s Hegelom postaje jasno da samoodre-
đujući subjekt ne prebiva u nekom zrakopraznom prostoru već da uvi-
jek zauzima određeni 'društveni prostor', to jest, da „ljudski organizam
postaje subjekt samo kada svojom socijalizacijom kroz razne procese
*izobrazbe*⁶ – obrazovanje, formiranje i kultivacija – stječe uslove da za-
uzme svoju poziciju u tom 'društvenom prostoru'. *Država* postaje ime za
taj skup normi (kojeg Hegel zove *Recht*⁷) koje dopuštaju različite poteze
unutar 'društvenog prostora' koji omogućuju ljudima da zauzmu svoje
pozicije odakle jedni druge mogu vidjeti kao članove iste političke za-
jednice“. (Pinkard, 2005: 324) Za Marxa, društvo svojim odnosima privi-
legiranosti i podređenosti znatno otežava, ako ne i onemogućuje for-
miranje samoodređujućeg subjekta, već mu na taj način 'predodređuje'
njegovu ili njezinu poziciju u društvenom prostoru, pa time ograniča-
va, ukida, ili još podlije, preusmjerava njegovo ili njeno samoodređenje
čime se, i u tome je oštrica Marxove kritike, u polis, u novom, svaki put
šarenijem pakovanju, ponovo uvode stari odnosi gospodara i roba.

U starom režimu koga je građanska revolucija svrgnula, rob prizna-
je gospodara nakon borbe na život i smrt, dakle zahvaljujući goloj sili
oružja. U modernom režimu koji se temelji na kapitalističkim odnosima,

6 U izvorniku autor koristi njemački izraz *Bildung* sa značenjem: građenje, obrazovanje, tvorenje, izgrađivanje, stvaranje, izobražavanje

7 *Recht*, njem.: pravo

rob priznaje gospodara *dobrovoljnim* pristankom zahvaljujući razgranatoj mreži ideoloških aparata (vidjeti poglavlje o Althusseru u knjizi). U starom režimu gospodar, upravo zato jer je sveo roba na stvar, osjeća duboko nezadovoljstvo i besmisao svoje vladavine. U njegovoj dominaciji priznaju ga samo 'stvari', bezlična 'kukavička' tijela koje on dubinski prezire, obožavaju ga i vole pod prijetnjom smrti što povećava njegovu nesreću i nezadovoljstvo. U modernom režimu gospodar je, čini se, zadovoljan, jer ima priznanje od robova koje je ubijedio (recimo, uz pomoć medija koje kontrolira, obrazovnog sistema kojeg je on stvorio, mreže društvene ovisnosti i ucjene koju je ispleo) da su sami gospodari svoje sreće, kao što je uostalom i on sam i da žive u društvu u kojem su svi jednaki, i imaju ista prava i slobode. Gospodar tako stječe priznanje 'slobodnih' uz male ustupke: predstavnička demokratija i cikličnost izbora. Slavoj Žižek stoga piše da „kapitalizam ... ostaje diskurs gospodara, ali diskurs u kojem je struktura dominacije potisnuta, prikrivena (pojedinci su formalno slobodni i jednaki, dominacija je prenijeta u odnose između stvari / robe)“ (Žižek, 2018: 61).

Riječima kao što su 'građanin', 'državljanstvo', 'nacija', unutar kapitalističkog poretka, prikriva se objektivna podređenost – klasna podređenost - koja sprečava ili značajno otežava samoodređenje pojedinca. U pojmu 'građanin' ističe se univerzalna dimenzija i funkcija samoodređenja, ali se u njemu istovremeno prikriva ona vladajuća partikularna, klasna pozicioniranost, predodređenost u podređenosti. Priznanje univerzalne čovječnosti koje je došlo s građanskim revolucijama počelo je u kapitalističkim okvirima skrivati vrlo partikularnu subjekciju. Obilje univerzalnih prava skriva, kako Hannah Arendt primjećuje, našu fundamentalnu *obespravljenost*. Ukratko, da se ne bi emancipirao ugnjeteni, obespravljeni, Marx bi rekao, 'proleter' kao ljudsko biće, umjesto njega emancipira se nacija, građanstvo, rasa, pa na kraju i čovječstvo, odnosno, u stvarnosti, emancipira se ona grupa društva koja gospodari i operira tim kategorijama koje je nametnula kao opće kategorije. Ili, da se ne bi

emancipirao proleter⁸ kao ljudsko biće, 'umjesto njega' emancipira se 'nacija', 'etnicitet', 'rasa', 'klasa' (u staljinizmu) pa i sama 'država'; on mora biti potčinjen u tolikoj mjeri – kroz razgranatu mrežu ideoloških državnih aparata – da se dobrovoljno poistovjećuje s kategorijom kojoj delegira svoju emancipaciju.

Zato cijeli ovaj period od kraja 18. stoljeća karakteriziraju emancipatorске borbe različitih društvenih grupa, onih koji ozbiljno shvaćaju suštinsku karakteristiku 'etičkog života' modernog doba, dakle, „stvaranje jednakih uslova za realizaciju slobode za sve članove društva“. (Honneth, 2010: 49) Prvi korak u tom pravcu svakako je punopravno članstvo u političkoj zajednici, odnosno borba za ugledno, smisleno mjesto, poziciju u društvenom prostoru. Rezultat te borbe, kako su stoljeća emancipatorске borbe pokazala, ne može biti samo pravno priznanje. Njega mora pratiti i, kako piše Axel Honneth, 'socijalno uvažavanje'. I u jednom i u drugom slučaju, dakle i u slučaju pravnog priznanja, kao i u slučaju socijalnog uvažavanja „ljudska bića se poštuju zbog izvesnih osobina, ali u prvom slučaju radi se o onim opštim svojstvima zahvaljujući kojima ljudi uopšte postaju osobe, dok se u drugom slučaju radi o posebnim svojstvima po kojima se ljudi razlikuju jedni od drugih“. (Honneth, 2009: 155)

Imajući to u vidu, mogli bismo reći da danas, prema John Rawlsu, centralna hipoteza *liberalizma* kao političke doktrine i naročitog sistema organizacije moderne države glasi ovako: „Legitiman režim je onaj čije se političke i društvene institucije mogu opravdati svim građanima – svakom od njih ponaosob – pozivajući se na njihov razum, teorijski i praktični“. (Rawls, 2007: 13) Ovaj režim, prema Rawlsu, počiva na naročitoj koncepciji pravde koja ima tri ključna elementa: „listu jednakih osnovnih prava i sloboda, prioritet ovih sloboda i jemstvo da će svi članovi društva imati adekvatna višenamjenska sredstva da bi mogli upotrijebiti ova prava i slobode“ (Rawls, 2007: 12).

8 Francuski filozof Jacques Ranciere predlaže da namjesto riječi 'proleter' danas upotrebljavamo riječ 'plebejac', jer, kako on piše, „'plebejski' označava izvesnu simboličku relaciju a ne vrstu rada. Plebejac je biće koje je isključeno iz govora koji oblikuje istoriju“ (Ranciere u Bosteels, 2014: 220) čime je njegova pozicija u 'društvenom prostoru' unaprijed određena.

Komunistička hipoteza, izuzimajući autoritarna i totalitarna skretanja tokom 20. stoljeća, zasniva se na čistoj ideji jednakosti. Ona je prisutna svuda gdje se dešava, kako kaže Bruno Bosteels, „masovna mobilizacija koja se izravno suprotstavlja privilegijama imovine, hijerarhije i autoriteta“. (Bosteels, 2010:59) Za Alaina Badioua je „egalitarna emancipacija jedina maksima koja ima univerzalnu vrijednost“ (Badiou, 2010: 264) kao odjek Marxove teze o tome da ne može biti slobode za jednog, a da pri tom nisu slobodni svi drugi. Svaka politička promjena ima smisla jedino ako „u njenoj osnovi leži fundamentalni aksiom jednakosti“. (Harrison 2014: 108) Neuspjesi niza socijalističkih egalitarnih eksperimenata, Badiou razmatra tri: Pariška komuna, Oktobarska revolucija i Kineska kulturna revolucija, ne samo da ne znače da je ta hipoteza pogrešna, da je treba odbaciti, nego da je ona konstanta koja se nalazi iza svake pojedinačne emancipacijske borbe zato što je, Bosteels navodi Daniela Bensaida,

komunizam ime pokreta koji neprekidno prevazilazi/ukida ustanovljeni poredak. On imenuje, istovremeno, nesvodljivi san o jednom drugačijem svetu pravde, jednakosti i solidarnosti, permanentni pokret koji teži tome da preokrene postojeći poredak u doba kapitalizma, i hipotezu koja usmerava taj pokret ka radikalnoj transformaciji odnosa vlasništva i moći, daleko od pristajanja na manje zlo koje bi bilo najkraći put ka onom najgorem. (Bensaid u Bosteels, 2014: 237-238)

Ove dvije hipoteze čine po mom sudu, jedini mogući, kako Rawls kaže, realno-utopijski vrijednosni orijentiri, koje bih se usudio nazvati 'antifašističkim' za savremenu emancipatorsku političku akciju protiv izazova populizma krajnje desnice. Šta to konkretno, u političkoj operativnoj ravni znači?

Jean Werner Müller s pravom upozorava današnji liberalno-konzervativni establišment da shvati da je „nekritičko usvajanje ključnih teza ekstremne desnice – često slabo prikriivenog podsticaja na mržnju – ne samo nemoralno, nego i siguran put ka gubitku glasova na izborima“.

(Müller, 2025: 51) Ali, šteta će biti još i veća ako se ovo zblizavanje u diskursu ponavlja iz jednog u drugi izborni ciklus, jer ćemo na djelu imati zastrašujuću *normalizaciju* mržnje, pa je, upozorava Müller, „kopiranje retorike ekstremne desnice primjer njenog uvođenja u mejnstrim“. (Ibid., 51) To je siguran recept za nestanak liberalno-konzervativne političke organizacije.

Uostalom, ako Müllerova upozorenja i upozorenja drugih intelektualaca nisu dovoljna, dovoljno je samo da se prisjetimo nedavnog trenda, s početka ovoga stoljeća, kada je ondašnja ljevica, u prvom redu snage socijaldemokratije koje su tada još uvijek bile respektabilne i dobijale izbore, počela da nekritički usvaja neoliberalnu retoriku privatno-javnog prijateljstva, business-friendly političkog odlučivanja, sječe javne potrošnje, deregulacije itd. Na taj način socijaldemokratske snage su u narednim godinama sebi osigurale gubitak glasova, vlastitu irelevanciju. U nekim zemljama s bogatom tradicijom socijaldemokratije (recimo u Francuskoj) ove snage su na izborima pale na jednocifrene brojeve čime su ušle u terminalnu fazu svoje dezintegracije. Taj sunovrat je danas, po istom metodu normalizacije neprijateljevog diskursa, u sunovrat odveo desne i lijeve liberale i potpuno dezintegrirao liberalnu demokratiju.

Zato danas, ti ostaci ostataka *liberalne* i *socijalne* demokratije moraju koalirati, iznaći forme saradnje i međusobne solidarnosti, ne samo u politici, već i šire, u kulturi, unatoč razlikama u ideološkim perspektivama, na tragu sinteze dvije hipoteze. Nasuprot njih, i to je potrebno stalno naglašavati, stoji jedna organizirana protu-prosvjetiteljska, neemancipatorska, kontrarevolucionarna, protofašistička krajnja desnica. Najgrublje kazano, barem na ovom kontinentu, predstoji nam nova politička spektralizacija, ne više na desnicu i ljevicu, premda će i desni i lijevi ukloni i dalje biti važni, već na fašizam kao, kako Paul Mason kaže, kolaborativnog projekta „potčinjavanja drugih ljudskih bića i organiziranog odbijanja ljudske slobode“ (Mason, 2022: 243) i antifašizma, također kolaborativnog projekta borbe za ideale „demokratije, društvene pravde i ljudskog oslobođenja“. (Ibid., 246)

**PRVI DIO: Izvori i paradoksi
modernog političkog poretka:
kulturni, filozofski, politički**

1. *Novus ordo seclorum*: U susret novom prosvijećenom, sekularnom dobu

Na poledini grba Sjedinjenih Američkih Država nalaze se dvije fraze na latinskom jeziku koje okružuju trinaestostepenastu piramidu na čijem se vrhu nalazi 'oko Proviđenja'. Naravno, trinaest stepenica piramide simbolizira trinaest pobunjenih kolonija koje su se oslobodile tiranske vlasti i formirale se kao republike ('commonwealth') tvoreći zajedno čvrstu i dugotrajnu građevinu pod budnim 'okom' Proviđenja. Fraza u gornjem dijelu grba glasi: *Annuit cœptis*, što se zvanično prevodi na engleskom jeziku kao „[He] favors our undertakings“, ili, „[On] stoji iza naših napora“, jamac je naše borbe, djelovanja. U zapadnoeuropskoj kulturnoj imaginaciji 'oko Proviđenja' simbolizira Boga koji 'sve zna', pa tako zna i čemu to naši napori, koje on podržava, teže. Ono čemu oni teže objašnjeno je u frazi na dnu grba: *Novus ordo seclorum*, ili „New order of the ages“, odnosno „novi poredak doba“. Ono čemu se teži, za što se bori i šta se čvrsto izgrađuje je novi, *moderni*¹ poredak doba.

S obzirom da engleska riječ 'age' znači i zrelost, sazrijevanje, pa i starenje, u širem smislu ovaj moto možemo razumjeti kao uspostavljanje, ili početak novog, zrelog, 'punoljetnog' doba, baš kao u definiciji Prosvjetiteljstva koju sažeto izriče Immanuel Kant kada Prosvjetiteljstvo vidi kao 'čovjekov izlazak iz samoskrivljene nezrelosti', ili na engleskom jeziku 'nonage'. Moglo bi se reći da ove dvije fraze na najbolji način sažimaju cjelokupni emancipatorski projekt ustanovljenja i izgradnje novog, modernog društvenog i političkog poretka, nasuprot 'starog poretka' (Ancien regime), poretka feudalizma, premda se istovremeno, baš zbog latinskog jezika, predstavljaju i kao 'logičan' kontinuitet poretka na zemlji pod budnim okom Božije providnosti. One nam govore da nastaje poredak za novo doba pod budnim okom Proviđenja čiju podršku osigura-

1 Na latinskom jeziku 'modernus' je izvedenica od 'modo' što znači 'upravo sada na taj način'. Modernus označava 'ono što je sada', 'novo'.

vamo slijedeći naloge uma kojim može raspolagati svako ljudsko biće, a ne, kao u starom režimu, hirove i samovolju monarha, jednoga. Tu možemo prepoznati jednu militantniju dimenziju fraze *Annuit coeptis* kojom revolucionarni tvorci i graditelji novog poretka poručuju pristalicama i snagama onog starog – 'mi smo sada ti koji imaju Boga na svojoj strani', 'vi ste oni koji su tu podršku izgubili' (svojom hirovitošću, samovoljom, iracionalnošću, surovošću, itd.). Međutim, taj transfer doba podrazumijeva još jednu važnu dimenziju: budući da preko svima dostupnog uma sad osiguravamo podršku samog Stvoritelja za svoj projekt, to istovremeno znači da smo za potrebe izgradnje novog poretka upućeni jedni na druge, ovaj put kao ravnopravni, slobodni, kao umni, autonomni subjekti. Ta međusobna upućenost će rezultirati stvaranjem, rođenjem novog političkog tijela ('body politic' – kako je to pisao John Locke). S druge strane, za razliku od starog poretka koji je bio izraz Božije volje na zemlji, u novom poretku On više ne boravi na zemlji, on je *transcendentan*, odnosno prisutan je još samo u našem slijeđenju racionalnog naloga i zajedništvu koje ostvarujemo prema tom racionalnom, odnosno Njegovom nalogu.

Slijeđenjem razumnosti koja je istovremeno svoja, vlastita, izraz je zrelosti, prestaje potreba za 'tutorstvom', koje bi u uslovima koji nam dopuštaju upotrebu uma, bilo ravno povratku u 'samoskrivljenu nezrelost' starog doba, u samovolju njegovih protagonista kao krajnji određujući princip. Tako će ono što će biti u središtu novog poretka postati ograničeno samo na ovo 'svjetovno' ('worldly'), prepuštajući ili otpuštajući 'drugosvjetovno' transcendenciji. Taj novi odnos koji se uspostavio između razumnog, prosvijećenog čovjeka i Stvoritelja javlja se kao odnos međusobne 'nepotrebnosti', ali samo u površnom smislu. U jednom dubljem smislu, taj preokret koji karakterizira otključavanje i otvaranje svjetovnog, odnosno prosvjećenja kao posvjetovljenja, zasnovan je na dubljoj, *ontološkoj* dimenziji slobode. Terry Eagleton zaključuje da Bog

budući da je transcendentan, to jest budući da mu čovječanstvo nije potrebno ... ne treba nas ništa više no što čovjek treba mungosa za kućnog ljubimca ili tetovažu ... može nas pustiti da djelujemo po svome, a riječ za to je sloboda, po kojoj mu prema kršćanskoj teologiji najdublje pripadamo. (...) U tome je značenje iskaza da nas je Bog stvorio na svoju sliku i priliku, jer je on sam čista sloboda. Iz toga slijedi da je on ujedno temelj naše mogućnosti da ga odbacimo. (Eagleton, 2010: 24)

U jednom širem značenju, koje podrobnije ocrtava emancipatorski naboj ove prosvjetiteljske metafore, posvjetovljenje ili *sekularizacija* se može razumjeti i kao napuštanje 'osjećaja apsolutne ovisnosti' o nečemu izvan nas samih, u kulturološkom smislu, ili napuštanje insistiranja na ispravnosti jedne jedine sveobuhvatne doktrine ili koncepcije dobrog života koja ima transcendentno uporište, u etičko-političkom smislu.

Nema sumnje da je od samog početka ova metafora bila tijesno vezana sa religijom, odnosno sa „sveobuhvatnim kolapsom plauzibilnosti tradicionalnih religijskih definicija stvarnosti“. (Berger, 1990: 127) Gubitak povlaštenog položaja usljed povećanog broja kompetitivnih interpretacija išao je u korak sa industrijalizacijom, širenjem slobodnog tržišta, posvemašnjom racionalizacijom i birokratizacijom. Taj proces treba razumjeti kao sastavni dio procesa uvođenja kapitalističkih proizvodnih odnosa. Charles Taylor opisuje taj proces postepene zamjene kršćanstva kapitalizmom kao povećanje „osjećaja gubitka, ako ne uvek Boga, ono bar smisla“. (Taylor, 2011: 555) Gubitak organskog jedinstva koje je proizlazilo iz monopola religijske naracije rezultirao je kulturnim pluralizmom, odnosno, svojevrsnim 'kopernikanskim obratom' ka individuumu. Sada je individuum bio u centru pluralnog univerzuma najrazličitijih doktrina, interpretacija i koncepcija koje je 'slobodno odabrao'. Ali neočekivano, taj individuum se istovremeno, kako to nagovještava Hans Blumenberg, našao pred novim bezdanom *obesvjetovljenja* koji je, ako mu potražimo adekvatan empirijski izraz danas, vidljiv doslovno u prijetnji nuklearnog uništenja života, kao apsolutna mogućnost gubitka svijeta – kao apsolutno obesvjetovljenje.

U etičko-političkom kontekstu građanin se našao sada „suočen sa najširim spektrom vjerskih i drugih definicija stvarnosti koje su u međusobnoj kompeticiji za njegovu privrženost ili barem pažnju i od kojih niti jedna više nije u poziciji *prisiliti* ga na privrženost“. (Berger, 1990: 126) Osim kulturnog pluralizma, sekularizam podrazumijeva još jedan pojam: *privatizacije*. Naime, „središnja hipoteza sekularizacije ne odnosi se direktno na vjersko određenje pojedinca, nego na uticaj vjere kao javnog interesa... Privatizacija implicira da vjera postaje prebačena u privatnu sferu. Ona postaje stvar interpretacije i vođenja individualne egzistencije, a ne izvor legitimacije društvene strukture i postojećeg moralnog poretka“. (Riis, 1993: 375-76) Dehomogenizacija kulturne i političke sfere, detronizacija jedine sveobuhvatne doktrine, pretvara „vjeru u stvar privatnog izbora (izbora slobodnog ljudskog bića), a ne društvene obaveze. Individuum ima opciju izbora pogleda na svijet“. (Riis, 1993: 376) Ali, privatizacija, nasuprot uobičajenim prigovorima sekularističkom pristupu, nije trivijalizacija, naglašava Richard Rorty, 'osim ukoliko svoj individualni život ne smatramo trivijalnim'. Ono što se tu uistinu trivijalizira je uloga klera u legitimaciji društveno-političkih procesa.

Međutim, ta „privatna religioznost, ma koliko 'stvarna' bila u životu pojedinca, više ne može ispunjavati klasični zadatak religije, naime, konstrukcije zajedničkog svijeta unutar kojeg cijeli društveni život prima krajnje značenje za sve obavezujuće“. (Berger, 1990: 133-34) Sveobuhvatnost i sveobaveznost, historija to uporno potvrđuje, ide naporedo sa nanošenjem boli i poniženja, progonstvima i zvjerstvima. Tek u tom kontekstu koji podrazumijeva homogenizaciju i mobilizaciju 'pastve' ili kolektiva, a ne u kontekstu privatizacije religije, ideologije, ili bilo koje druge sveobuhvatne doktrine, život individue je trivijalan. Važno je pitanje, na koje ćemo se poslije vratiti, važi li to i za 'sveobuhvatnost' i 'sveobaveznost' privatizacije, odnosno imanentnog poretka koji je došao s modernošću? Ova upitnost svjedoči, možda, o pukotinama sekularističkog koncepta.

Namjesto novog oblika obesvjetovljenja, sekularizacija je obećavala *posvjetovljenje*. U svom najizvornijem značenju posvjetovljenje može-
mo razumjeti kao „*razrešenje klerikalnih ili crkvenih predstava i misli, kao i razrešenje duhovnih (posvećenih) stvari i osoba od povezanosti s Bogom*“ (Blumenberg, 2004: 24) pa je ono, ako ga tako predstavimo, razumljeno kao radikalni rez kojim se dojučerašnja povezanost s Bogom presjekla. No, da li je moguće u stvarima 'duha' napraviti takvu vrstu reza? Dru-
gim riječima, u kojoj mjeri ono odrezano, odbačeno, u stvari, nastavlja da živi u novim koncepcijama, nazorima, da su-učestvuje u svakodnev-
noj proizvodnji smisla kojoj smo kao ljudska bića izručeni, pogotovo ako se, kako to tvrdi Stallman, „*sekularizacija tiče duhovnih procesa koje je izvorno omogućila vera, a koje potom sprovodi čovek, vlastitim snagama*“ (Stallman u Blumenberg, 2004: 24) To znači da je razriješenje o kojemu govorimo, daleko od nekog radikalnog čina, imalo formu posvjetovlje-
nja, sekularizacije teoloških pojmova. Uostalom fraza *Annuit cœptis* jasno svjedoči u prilog kontinuiteta, a ne radikalnog reza.

Tako je, primjećuje Blumenberg „*moderna radni etos sekularizacija sve-
tosti i oblika askeze*“, „*bezobzirnost samootkrivanja u raznim književnim autobiografijama, nije ništa drugo do sekularizovano iskustvo pijetizma i puritanizma*“ (Blumenberg, 2004: 16) Sekularizacija temeljnih teološ-
kih pojmova vidljiva je, kako je uostalom već ranije nagoviješteno i u koncepciji 'političke jednakosti svih građana' što je *posvjetovljeni* pojam jednakosti svih ljudi pred Bogom. Postavke naših krivičnih zakona, piše Blumenberg, „*podrazumevaju pojam krivice preuzet iz sakralne obla-
sti. Za političku teoriju važi i često se ponavlja da su svi bitni pojmovi modernog učenja o državi u stvari posvetovljeni teološki pojmovi*“ (Blu-
menberg, 2004: 17) Svoj jasan teološki trag imaju, prema Blumenbergu i „*vodeće svetovne predstave spasenja kao što su npr. moć i jedinstvo otadžbine*“, (Blumenberg, 2004: 17) a da i ne govorimo o nekim ideološ-
kim i naivnim projekcijama komunizma kao idealnog društva s jasnim teološkim konotacijama rajskog stanja.

Zbog toga, Blumenberg zaključuje da „sekularizaciju treba razumeti ne kao jednostavan proces rastvaranja religije, već kao preobražavanje vrednosnog poretka u različite institucionalne 'ideologije'“. (Blumenberg, 2004: 18) Tako da ovdje, s Blumenbergom, možemo otvorenim ostaviti pitanje u kojoj mjeri moderni, posvjetovljeni svijet predstavlja mrežu različitih, takozvanih, 'sekularizata' ili otuđenja izvornih teoloških sadržaja koji imaju iste funkcije kao teološki pojmovi (moderni radni etos – posvjetovljena monaška askeza; svjetska revolucija – posvetovljeno iščekivanje sudnjeg dana; predsjednik države – posvjetovljeni monarh, itd. – Vidi Blumenberg, 2004), a ne raskid s njima. Odnosno, pitanje se može postaviti u kojoj mjeri je moderni svijet kvalitativno preoblikovanje, a ne kako se predstavlja, kvantitativni gubitak, rez. Ili, kako zaključuje Blumenberg: „Proces posvetovljenja sveta koji se odvija naglo, pojavljuje se sada više ne kao kvantitativni gubitak, već kao izraz kvalitativnih preoblikovanja koja se mogu odrediti i u kojima je ono kasnije moguće i razumljivo samo ako se pretpostavi ono ranije, prethodno“. (Blumenberg, 2004: 10) Na taj način isto bi se moglo misliti o famoznom savremenom *povratku religije* – dakle, ne kao o kvantitativnom gubitku, već kao novom kvalitativnom preoblikovanju sa svom sviješću o onom prethodnom po kojem nema riječi o povratku nečega što u biti nikada nije niti otišlo.

Uostalom i teološki promatrano, teško je zamisliti mogućnost radikalnog prekida u obliku posvjetovljenja ili sekularizacije, osobito ako imamo na umu Blumenbergovu opomenu da se „čovjek neće odreći onoga što je u njega položeno: da hoće biti poput Boga“ – jer je s Božijim dahom u njega položena ta neraskidiva veza s Tvorcem, koji je od svoje tvorevine izričito „zahtijevao da ne poželi biti kao on“. (Blumenberg, 1990: 272) Da li je onda uopće moguće, kako to opaža Luther, da sada čovjek na osnovu takve udahnute prirode pristane da Bog bude Bog. A s druge strane, da sam postane 'poput Boga', prema Blumenbergu moguće je „postići samo po cijenu čudovišnosti svoje povijesti“, (Blumenberg,

1990: 273) s obzirom da je povijest omogućena tek nakon što je čovjek postao smrtnan – izgonom iz raja. Blumenberg smatra da

'svetovnost' Novog veka ne može biti opisana kao ponovno sticanje svesti o stvarnosti, koja je postojala u istoriji pre hrišćanske ere. Ne postoji nikakva istorijska simetrija u kojoj bi ova svetovnost bila preduslov za povratak kosmosa o kome su govorili Grci. Renesansa je bila samo prvi nesporazum te vrste, pokušaj da se novi pojam stvarnosti koji se najavljuje, dočeka kao povratak jedne već iskušane strukture kojom treba ovladati pomoću pouzdanih kategorija. (Blumenberg, 2004: 13)

Iako se poziva na kulturno i filozofsko nasljeđe antičkog doba, Renesansa je značajnim dijelom nastavljač srednjevjekovnog „okretanja od paganskog sveta Antike i njene sigurne cikličke strukture ka isključivom vremenskom delovanju biblijskog i hrišćanskog tipa“ (Blumenberg, 2004: 27) po kojem, u sekulariziranom poretku centralno mjesto sada zauzima 'neantička' ideja *napretka*, pa se može s pravom konstatirati da je „istorijska svest Novog veka proizašla iz sekularizacije hrišćanske ideje istorije spasenja, tačnije providenja i eshatološke konačnosti“. (Blumenberg, 2004: 26) Jedan primjer takvog toka sekularizacije u osvit modernog doba nalazimo u govoru o autoritetu razuma namjesto o autoritetu Stvoritelja.

Možda isto onako kako je teško napraviti rez i odvojiti religijske elemente iz sekularnog projekta, podjednako se teškim čini i napraviti rez u suprotnom pravcu, naime odvojiti elemente sekularizma iz religijskog projekta. Ne bi trebalo zvučati paradoksalno, da se 'rašćaravanje svijeta' čiji je sekularizacija jedan od simbola, kako Berger ukazuje, krije u samom srcu religije. Korijene sekularizacije mogli bismo naći već u Starom zavjetu i njegovoj koncepciji „radikalne Božije transcendencije“. (Berger, 1990: 115) U monoteističkim religijama individualni „čovjek se pojavljuje kao historijski akter pred Božijim očima... individualni ljudi se sve manje shvaćaju kao predstavnici mitološki stvorenih kolektiva, a sve više kao distinktno individue koji samo kao individualci čine važne radnje“ (Ber-

ger, 1990: 118) koje se evaluiraju, kojima slijedi nagrađivanje, odnosno kažnjavanje. Radikalnom transcendentnošću monoteističkog Boga već na samom početku, otklanja se mogućnost 'apsolutne ovisnosti', predestiniranosti čovjeka, koja je možda samo osvješćena na začetku modernog političkog poretka. U stvari, samo su krajnje granice, granice transcendencije predeterminirane. Omeđeni prostor je itekako prepušten samoodređenju (ne-)vjerujućeg individuuma, jedinke koja ima svoju 'slobodnu volju'. I ne samo to, sâmo klerikalno ustrojstvo, odnosno institucionalizacija vjere stvara preduslove, kako primjećuje Berger, za sekularizaciju. Naime,

koncentracija vjerskih aktivnosti (neka vrsta samokompartmentalizacije) i simbola unutar *jedne* institucionalne sfere, (Crkve), ostatak društva *ipso facto* definira kao 'svijet', profano carstvo barem u određenoj relativnoj mjeri udaljeno od jurisdikcije svetog... svijet ustvari, tako prima teološku legitimaciju (Berger, 1990: 123).

Danas, u situaciji demonopolizirane religije u sekulariziranom svijetu, „religija predstavlja društveno-strukturni kao i društveno-psihološki proces. Religija više ne legitimira 'svijet'. Bit će prije da različite religijske grupe nastoje, različitim sredstvima, održati njihov zasebiti podsvijet koji je pod 'opsadom', u sučeljenju sa pluralitetom kompetitivnih podsvjetova. Sljedstveno tome, ovaj pluralitet religijskih legitimacija je internaliziran u individualnoj svijesti kao pluralitet mogućnosti između kojih smo slobodni birati“. (Berger, 1990:152) Moderni svijet je svijet koji je u procesu stalne rekonceptualizacije, jer je postalo nemoguće uspostaviti bilo kakvu uvjerljivu referencu prema najvišoj stvarnosti ukoliko to uspostavljanje istupi iz imanentnog okvira individuuma.

Sekularizacija bi se mogla definirati u skladu s doslovnim značenjem te riječi, naime, kao „posvjetovljenje, u prvom redu crkvenih imanja koja oduzimaju svjetovne vlasti, podržavljenje. Pod tim se pojmom razumijeva i prijelaz iz crkvenih službi u svjetovni status, odnosno emancipacija odgoja, škole i sl. od religioznog utjecaja. *Sekularizam* je tendencija

odvajanja, otcjepljivanja, često u smislu pretjeranog izoliranja, individualizacije, osamostaljivanja". (Filipović ur., 1989: 297) Charles Taylor sekularizaciju razumijeva kao proces „kretanja od društva u kome se vera u Boga ne osporava i kome je ona neproblematična, ka društvu u kome se ona shvata kao jedna od mogućih opcija ... promena koja nas je iz društva u kome je bilo doslovno nemoguće neverovati u Boga, dovela u društvo u kome je vera, čak i za najtvrđeg vernika, samo jedna od opcija među ostalima". (Taylor, 2011: 13) On prepoznaje *tri modusa sekularnosti*. U prvom redu onaj najčešće podrazumijevani 'sekularizirani javni prostor', prostor očišćen od sveobavezujućih narativa identiteta iz koga se, na prvi pogled, religija povlači². Njega bismo mogli odrediti kao *politički*. Drugi se modus tiče procesa opadanja vjere i prakse koji je obično predmet sociologije i društvenih nauka koje utvrđuju i mjere u kojoj mjeri se religija kao jedan tip uvjerenja i djelovanja povlači ili se vraća u vrijednosnim orijentacijama ljudi. Ovaj bismo modus mogli odrediti kao *empirijski*. Treći modus se fokusira na samo uvjerenje ili predanost pojedinca koji Taylor zove „novim stanjem vere, novim oblikom iskustva koji vera podstiče i definiše u novom kontekstu" (Taylor, 2011: 30). Ovaj, mogli bismo ga odrediti kao *filozofski* modus, čini se ključnim za razumijevanje ne samo potrebe za sekularnim poretkom, već i ograničenja sekularizma koja lako mogu da isplivaju i 'iznenade' one koji se zadržavaju na prva dva modusa.

Iz perspektive prva dva modusa ne možemo ponuditi uvjerljiv odgovor na pitanje: otkuda dolazi nezaustavljiva rehabilitacija religioznosti u proteklih nekoliko desetljeća? Otkuda danas onaj osjećaj kako ga opisuje Clifford Geertz, koji sugerira da nas 'izgleda još samo religija nije izdala'? Zašto nam se danas čini da je religija prisutnija u javnom prostoru, da je čak sastavni dio političke legitimacije za razliku od nekoliko desetljeća prije? Naravno, na prvu, barem dio odgovora leži u devastirajućim procesima ekonomske globalizacije – tajfunskim cirkulacijama korpora-

² Interesantno je da se u recentnom populističkom buđenju krajnje desnice dešava svojevrsna desekularizacija javnog i političkog prostora po kojoj identitetski narativ postaje sveobavezujući, zahtjeva se njegovo sakraliziranje.

cijskog kapitala. Moglo bi se okvirno zaključiti da religija danas dobija sve više na značaju jer je danas daleko više siromašnih ljudi nego četvrt stoljeća prije. U potrazi za što nižom cijenom najamnog rada globalni kapital objeđuje milione ljudi na 'bogatom Zapadu', ostavljajući ih bez posla ili u situaciji žestoke kompeticije za posao, u stanju 'rezervne armije rada' (Marx) ili ih ucjenjujući gubitkom posla ako ne prihvaćaju nove, 'tržišno diktirane' uslove rada. Nije li očaj predvorje religioznosti?

Richard Rorty navodi Herberta Corlyja kada kaže da se „objeđenje javlja kada god su kapitalisti u stanju držati rezervnu armiju nezaposlenih i tako održavati bijedne nadnice onima koje upošljavaju“. (Rorty, 1999: 46-47) Moralni i društveni poredak današnjeg Zapadnog društva „povezan je s ekonomskim sistemom koji izgadnjuje i zlostavlja veliku većinu svojih građana te pod takvim uslovima njegova religija nužno postaje duhovnom drogom koja se vodi ciljem podvrgavanja nezadovoljnika i ublažavanjem opće bijede“. (Rorty, 1999: 47) U duhovne droge koje ublažavaju patnju i skreću pogled s finansijskih tokova globalnog kapitala svakako treba ubrojati i tlapnje o identitetu, nacionalizme, etnička previranja i svaku vrstu fundamentalizma, osobito što su ovi identitetski socijalni fenomeni obično u tijesnoj vezi s religijom. No, da li se religija može tek tako razumjeti kao jedan epifenomen?

Religija upravo nastaje iz onog istog metafizičkog procjepa unutar kojega se našao čovjek bačen, ili otrgnut od svijeta prirode i njenih neumitnih zakona. Ona je manifestacija *žudnje za izvjesnošću* (Dewey: 'the quest for certainty'), odnosno žudnje za ponovnim osvajanjem izgubljene izvjesnosti, pokušaj davanja 'višeg' smisla onome što mislimo, osjećamo i radimo. Religija je manifestacija tog 'nedostatka' i stoji naporedo s drugim manifestacijama kao što su filozofija, umjetnost, nauka. Hegel je te manifestacije nazvao oblicima apsolutnog duha, zbog njihovih pretenzija da ispune te metafizičke praznine. Suočena s tim 'krajnjim', naša misao nužno napušta onu sferu čulnoga ('physis') i pokušava misliti cjelinu 'pokraj', 's onu stranu', 'nakon' ('meta'). To naše *spontano prelaženje*

neće se dati omesti uobičajenim prigovorima o nedostatku temelja za stavove ili uobičajenim objašnjenjima da iza tog okreta stoji neka kriza. Taj 'transfer' sa svjetovnog, čulnoga koji se dešava u suočenju s pitanjima o smislu egzistencije, opet, sa svoje strane, ne doima se kao nešto usputno, slučajno, ili primjerenije današnjem duhu kazano, 'fake', već naprotiv, on se doima bitnim, i to da bitniji biti ne može, jer se pita o opstojnosti ljudskog bitka. Mjerodavna naracija za ovo pitanje, pitanje ljudskog bitka i totaliteta čiji je on sastavni dio, pitanje onog 'prvog' i 'posljednjeg' svakako je uz umjetnost, nauku, filozofiju i religija. To su narativi ispunjenja, vraćanja 'k sebi', vraćanja tamo odakle smo 'izgnani', povratak u 'izvjesnost'.

Jedan od načina ispunjenja te praznine mogao bi se nazvati kantovskim, prosvjetiteljskim. On govori o potrebi za ispunjenjem metafizičke praznine kao 'samoskrivljenoj nezrelosti'. Međutim, umjesto da se, kako to najavljuje prosvjetiteljski projekt u Kantovoj frazi, okrećući se od *onostranosti*, čovjek upusti u *ovostranost* (o čemu pišu podjednako i Kant i Nietzsche) „silinom svoje svesti koja se tako oslobodila“, ono što se desilo bilo je da je čovjek „iz *onostranog* i *ovostranog* sveta bio bačen nazad na sama sebe“, (Blumenberg, 2004: 13) na vjetrometinu svoga subjektiviteta, onoga *cogito ergo sum*, pa je ključna odlika tog novog doba postala, kako piše Hannah Arendt, *jedinstvena bezsvjetovnost*. Tako Novi vijek, kaže Hans Blumenberg, u stvari, „postaje produžetak hrišćanstva drugim sredstvima, ali u istom smeru obesvetovljenja. Čovjek se još znatnije udaljio od zemlje i stvarnosti koja se nudi čulima nego što ga je ijedna hrišćanska nada u *onostranost* ikada bila odvojila od nje“. (Blumenberg, 2004: 13)

Uprkos tome, za ljude kao što je Bertrand Russel, utemeljeni racionalistički, naučni svjetonazor je sve ispunjenje koje možemo očekivati. On postavlja pitanje: 'da li je religija dala koristan doprinos civilizaciji?' Njegov odgovor je negativan: „Religiju... smatram bolešću koja se rodila iz straha i izvorom neizrecive bijede ljudske rase“. (Russell, 1957: 24) Njegov

doprinos civilizaciji su fiksiranje kalendara i predviđanje i zapisivanje pomračenja. Djelovanje religije u društvu za Russella je bilo porazno: „Crkve su se, kao što je svima poznato, protivile ukidanju ropstva dokle god su mogle ... suprotstavljaju se svakom pokretu koji se bori za ekonomsku pravdu“. (Russell, 1957: 26) Iz religijske perspektive „žena je primarno ona koja dovodi u kušnju; inspirator nečistih žudnji“ (Ibid., 27) ... „nikako se ne može odbraniti shvaćanje da znanje ikada nepoželjno“. (Ibid., 28) Jedan liberalno-demokratski kulturno-politički kontekst danas teško da može vidjeti plauzibilnog društvenog sagovornika u onoj instituciji čija shvaćanja „potiču iz vremena kada su ljudi bili okrutniji nego danas i na taj način nastoje očuvati nečovječnosti koje je moralna savjest doba prerasla“. (Ibid., 30) Uostalom, kada govorimo o dijalogu unutar javne umnosti, prema Russellu, vjera u Boga nema puno veze s umnošću, racionalnim opredjeljenjem, intelektualnim naporom: „Većina ljudi vjeruje u Boga jer su tako naučeni od ranog djetinjstva i to je glavni razlog“. (Ibid., 74) Religija, odnosno religijske institucije u društvu imaju tradicionalno konzervativnu poziciju „konzistentno se protiveći svakom moralnom progresu širom svijeta“. (Ibid., 21)

Russell je pravi predstavnik moderniteta koji dolazi s učvršćivanjem razumijevanja po kojem „čovjek shvata sebe kao biće kojem je svojstvena dubinska unutrašnjost... dubina koja je prethodno pripisivana kosmosu ... sad se locira u čovekovu unutrašnjost“. (Taylor, 2011: 542) U Russellovom svijetu predmoderni svijet u kome se javljaju 'zli duhovi', zahvaljujući naučnom naporu, transformiran je u instituciju klinike koja tretira 'mentalne bolesti'. Svijet 'džina', 'anđela', 'đavola' koji navodi na zlodjela Sigmund Freud je reinterpretirao kao svijet podsvijesti. To su dodatni primjeri onoga što Blumenberg zove sekularizatima. Russell nepogrešivo detektira značaj obrazovanosti, prodora znanja u društvo što je dovelo do transformacije čitavih životnih aranžmana od 17. i 18. stoljeća do danas. Jedan od elemenata modernog životnog aranžmana je i, kako to Taylor zove, 'sekularizovano vreme' koje se ogleda u tačnom očitavanju

sata oko kojega se strukturiraju naši životi. Vrijeme samo postaje resurs – uostalom, kapitalistička poslovnica kaže: 'vrijeme je novac'.

U novonastalom „modernom moralnom poretku ... društvo je sastavljeno od individua i postoji zbog pojedinaca i da njihovo mesto u njemu treba da izrazi razloge zbog kojih su se oni udružili“. (Taylor, 2011: 542) Politička formula modernog moralnog poretka zove se *teorija društvenog ugovora*. U društvu društvenog ugovora pojedinci se udružuju u društvo ne više radi spasa svoje duše već radi dobra individualnog ljudskog bića. Dakle, opet imamo sekularizat na djelu, jer govorimo, namjesto o spasenju, o *samoostvarenju* individuuma. Individualizacija se dešava i na religijskom planu. Kao vjernik vezujem se kao individuum, dakle „u vidu personalnog obavezivanja za Boga, za Hrista, za Crkvu“. (Taylor, 2011: 543) I u nauci (Descartes – individuum krajnji garant spoznaje) i u umjetnosti (otkriće ljudskog tijela, novi roman, Cervantes), i u politici (otkriće *građanina* kao političkog subjekta), ali i u religiji (reformacija), otkriva se sopstvo „zagledano u vlastitu unutrašnjost koje se kreće u konstruisanom društvenom prostoru“ (Taylor, 2011: 544) instrumentalizirane racionalnosti i sekulariziranog vremena prilagođenog najprije organizaciji industrijskog rada. To je bio širi, kulturni okret k *imanenciji* nasuprot *transcendenciji* i to je, po Tayloru, ključna karakteristika sekularizacije u trećem modusu.

Osnovno obilježje 'imanentnog poretka' je njegova *samoutemeljenost*. Njemu nisu „potrebne nikakve spoljašnje intervencije. Taj samodovoljni imanentni poredak može se objasniti bez referiranja na Boga“. (Taylor, 2011: 545) Terry Pinkard smatra da je temelj nove, sekularne kulture, „u uvidu da koncept svetog, božanskog nije nužno vezan za teističke pojmove, predstave“ (Pinkard, 2005: 255). Nasuprot carstvu transcendencije ova nova „predstava božanstva u kršćanskoj misli, vidi Boga kao potpuno čovječnog, u potpunosti identificiranog sa životima ljudi, ujedinjujući božansko impersonalno stajalište s onim duboko subjektivnim, ličnim stajalištem pojedinca. To je sadržaj onoga što Hegel zove apsolutnom

religijom". (Pinkard, 2005: 252) To sjedinjenje dovodi do razumijevanja racionalnog, individualnog ljudskog života kao *svetog*. Taj okret imao je presudne političke posljedice, jer je upravo „ta ideja svetosti racionalnog, samosvjesnog ljudskog života, tvrdi Hegel, ono što uopće omogućava modernu političku zajednicu (kao ideja da su svi ljudi 'inherentno slobodni') kao i moderni život kao koherentnu formu samosvijesti. (Pinkard, 2005: 258) Okret ka imanenciji omogućio je cijelu modernističku konstrukciju društva i političke zajednice koja počiva na temeljnoj ideji ljudskih prava i sloboda, jednakosti u svom dostojanstvu. Pinkard to objašnjava na sljedeći način:

Da smo mi isključivo samoutemeljujući, a da nismo racionalno samoutemeljujući – tojest da nemamo razvojnu ideju samoutemeljenja na osnovu historijskog razvoja 'praksi uma' samoga – tada ne bismo bili skloni ljudski život smatrati svetim, jer ne bismo imali 'zajedničkog imenitelja' na osnovu kojega bi uključivali sve ljude, a ne samo one koji pripadaju našoj neposrednoj zajednici. Um, koji se razvija iz praksi davanja razloga, refleksije, samopodrivajućih pokušaja umirivanja i razvoja novih shvaćanja zajednice, sama je dinamika božanstva, temelj i izvor svega onoga što možemo vrednovati 'po i za sebe'. (Pinkard, 2005: 257)

Ovaj imanentni, samoutemeljujući okvir našeg samorazumijevanja i razumijevanja svijeta za Taylora može biti otvorenog i zatvorenog tipa. Russellov pristup je primjer zatvorene imanencije koja rezolutno odbija svaku referencu na spoljašnje. Ovaj pristup može, s jedne strane, nastojati oko ostvarenja kolektivnog dobra, političke zajednice koja ozbiljno shvaća jednakost (Rousseau, Marx), ili može, kako piše Taylor, u potpunosti odbaciti moralni poredak jednakosti i univerzalnog blagostanja i zagovarati individualno, elitističko samoostvarenje (Nietzsche). Otvoreni tip imanencije „ključno kolektivno dobro tretira kao nešto što je konspstancijalno s Bogom“ (Taylor, 2011: 547) kao recimo u slučaju 'civic religion' u SAD, izvršenje građanskih dužnosti kao religijskih dužnosti. Ali, ono što je važno, piše Taylor, „izbor jednog ili drugog puta zahteva od nas ono što se zove 'skok u veru' ('leap of faith')... otvoreno ili zatvo-

reno razumevanje imanentnog okvira proizlazi iz opšteg osećanja stvari ('stimmung') ... kojima se stvarima pridaje važnost u ljudskom životu". (Taylor, 2011: 553) Taj opći osjećaj stvari, svijeta, kao dubinsko raspoloženje, prema Martinu Heideggeru, „čini očitim 'kako nekomu jest i biva'". (Heidegger, 1988: 153)

Ovakvo razumijevanje koncepta imanentnog okvira iz perspektive trećeg modusa koncepta sekularizacije otkriva nam i naročito, novo stanje vjere, odnosno, otvara nam uvid u novi oblik iskustva i redefiniciju vjere u novom kontekstu. Suprotno uvriježenim tvrdnjama o povlačenju, nestanku vjere iz javne sfere, Taylor govori o *transformaciji religijskog načina života* u modernosti, što nam olakšava odgovor na maloprije postavljena pitanja o njezinom povratku, rehabilitaciji, pojačanom značaju danas. Proces sekularizacije Taylor tako razumijeva kao „kretanje od jedne forme religioznog života ka drugoj, mnogo pre nego što su neki počeli da ga (pogrešno) posmatraju kao pad religije kao takve". (Taylor, 2011: 557) Na ovom mjestu dolazimo do možda ključnog nesporazuma u razumijevanju sekularizacije na koji upozorava Taylor. Sekularizacija uistinu označava *rašćaravanje*, ali upozorava Taylor, raščaravanje ne znači gubitak religioznosti. Tradicionalna predodžba religije kao začaranosti, koju vidimo preuzima i Russell, jednostrana je i naprosto pogrešna. Da je to tako svjedoči i očuvanje religioznosti u imanenciji. Transformaciju religioznog života Taylor objašnjava na sljedeći način:

Mi smo prešli iz jedne ere u kojoj je religiozni život bio ukorenjeniji, u kojoj se prisustvo sakralnog moglo ozakoniti u ritualima, ili videti, osetiti, dodirnuti u hodočašćima; u eru u kojoj je sakralno prisutno više 'u svesti, u mislima', u kojoj se veza s Bogom usvaja više kroz naše odobravanje spornih interpretacija – npr. našeg političkog identiteta kao religiozno definisanog, ili Boga kao autoriteta i moralnog izvora koji podupire naš etički život. (Taylor, 2011: 557)

Ono što je posebno važno i u političkom i u kulturnom smislu u ovom modernističkom okretu k imanenciji u vezi s transformacijom religijskog

načina života je prestanak 'borbe za transcendentno', za natčulno. Do moderne cijela srednjevijekovna epoha ljudske povijesti mogla bi se gledati kao jedna dugotrajna borba za natčulno – za monopol nad natčulnim svijetom. Paradigmatičnu sliku te historije možemo naći u osvajačkom činu Karla Velikoga koji, da bi pokorio Saksonce, uništava centralni simbol njihove paganske vjere, sveto drvo. Modernistički okret k imanenciji i njezin politički izraz u vidu liberalne demokratije, tu borbu obesmišljava, modernitet okreće leđa tom svijetu 'demokratizirajući' ga. Duh liberalne demokratije John Dewey opisuje na sljedeći način:

O značaju tradicije – ili bolje kazano, tradicija – u postizanju željene organizacije /društva i države – A.M./ nemam nikakve sumnje. Ali sam posebno skeptičan po pitanju svih onih argumenata koji pretpostavljaju da postoji, da je moguća samo jedna tradicija. Na raspolaganju su nam mnoge tradicije. Velika je tradicija autonomne književnosti, muzike, slikarstva, umjetnosti i unutar svake od njih mnoge druge važne tradicije. Postoji i tradicija demokratije; tradicija eksperimentalne nauke. (Dewey, 1987:117)

Gdje je u tom demokratiziranom, internaliziranom, imanentiziranom žamoru ravnopravnih tradicija, odnosno narativa, mjesto religije, Freeman Dyson pojašnjava:

Kao ljudska bića napipavamo znanje i razumijevanje čudnog univerzuma u kojem smo se rodili. Imamo mnoge načine razumijevanja od kojih samo jedan je nauka. Naši misaoni procesi samo su djelimično osnovani na logici i neodvojivo su povezani s emocijama i željama kao i društvenim interakcijama. Ne možemo živjeti kao izolirane inteligencije već samo kao članovi jedne djelatne zajednice. Naši načini razumijevanja su kolektivni još počev od priča koje smo jedni drugima pričali uz vatru dok smo nastanjivali pećine. Naši današnji načini su još uvijek kolektivni što uključuje književnost, historiju, umjetnost, muziku, religiju i nauku. Nauka je određen skup oruđa koji je bio izuzetno uspješan u razumijevanju i rukovanju materijalnim univerzumom. Religija je drugi skup oruđa koji nam daje nagovještaje mentalnog i duhovnog univerzuma koji transcendiraju materijalni univerzum. Da bismo razumjeli religiju nužno

je istražiti je iznutra, kako ju je istražio William James u svom djelu *The Varieties of Religious Experience*. Svjedočanstva svetaca i mistika ... sirovi su materijal iz koga jedno dublje razumijevanje može proisteći. (Dyson, 2006)

Naravno, ovo stoji sve dok se zadržavamo u okvirima imanencije. Međutim, šta je s institucionaliziranom religijom? U svom tekstu „Antiklerikalizam i ateizam“ Rorty će upozoriti da su

crkvene institucije uprkos svem dobru koje čine, uprkos utjeri koju nude onima koji su u očajanju, su opasne za zdravlje demokratskih društava. Religiji se ne može prigovoriti sve dok je ona privatizirana, sve dok crkvene institucije ne pokušavaju okupiti vjernike oko političkih prijedloga i sve dok se vjernici i nevjernici slažu da slijede politiku 'živi i pušti živjeti'. (Rorty, 2004: 33)

Važno pitanje za opstojnost sekularne kulture glasi: mogu li monoteističke, apsolutističke religije sebe smjestiti u jedan takav kontekst, kontekst koji nije apsolutan već racionalan ('javni um' – Rawls), dijalogičan, a kao takav spada u sferu komunikativne umnosti koja sama kroz javnu raspravu sužava, odnosno proširuje te horizonte slobode unutar kojih se javlja i artikulira i potreba za pripadanjem nečem što nadilazi samo partikularno, individualno ljudsko biće? Da li se vokabular religije može uklopiti u taj prostor s obzirom da govori i zahtjeva bezuslovno i apsolutno? Apsolutne pretenzije takvog vokabulara otkrivaju sljedeće: „čim se pretpostavi da se apsolutna istina sadrži u izrekama određenog čovjeka, javlja se grupa eksperata koja njegove izreke interpretira i nepogrešivo stječe moć jer ona drži ključeve istine“. (Russell, 1957: 25)

To je svijet fundamentalizma, *vjerskog nacionalizma, identitetskog suprematizma* koji, kako Rorty kaže, potkopava demokratiju. Vrlo je vjerovatno da ćemo ako odbijemo razgovor o privatizaciji ili sekularizaciji vjerskog završiti u jednoj ili drugoj formi vjerskog nacionalizma. Općenito, „vjerski nacionalizam posebna je forma kolektivnog predstavljanja... Vjerski nacionalisti čine politiku vjerskom obavezom (i zahtijevaju) po-

vlačenje od modernosti... on nema (za razliku od sekularnog svijeta) političko-ekonomskog elementa; on je cilj po sebi". (Friedland, 2001: 126, 130)

Ovi procesi su istovremeno protumodernistički ili protuprosvjetiteljski, jer pokušavaju vratiti procese natrag, ali počivaju u samoj strukturi modernizma koja imanentizmom otvara vrata za takva djelovanja. Taylor opisuje kako je „zvanično kršćanstvo prošlo kroz ono što bi se moglo nazvati 'ekskarnacijom', prelazak iz opredmećenih, u 'mesu' otjelovljenih formi religioznog života, na one koje se nalaze više 'u glavi'. To je proces koji je tekao paralelno sa prosvjetiteljstvom". (Taylor, 2011: 557) Identitetski pokreti i revivalistički religijski pokreti upravo teži 'inkarnaciji', otjelovljenju, naturalizaciji 'ahistorijskih kategorija' u zajednicu ljudi od krvi i mesa. Ta naturalizirajuća pretenzija čini religiju prijemčivom ideologizirajućem narativu. Usud je, može se reći, apsolutizirajućih, naracija pad u partikularnost perspektive, kako to, uostalom historija pokazuje. U Objavi, Bog se obraća u 'smrtnim', 'prolaznim', 'ograničenim', 'paradoksalnim', 'interpretativno višeslojnim' zemaljskim jezicima. Dakle, možda bismo i imali izgleda premostiti metafizički jaz kada bismo na raspolaganju imali apsolutna sredstva. Ovako, bačeni u partikularnost istovremeno bivamo izručeni antagoniziranju, konfliktnom sučeljavanju, borbi koje se konkretiziraju u našem povijesnom djelovanju. Filozofski kazano, u temelju povratka takozvanog religijskog fundamentalizma, identitetskih suprematističkih politika leži intencija stavljanja, kako to Heidegger zove, 'ontološkog prioriteta ahistorijskom entitetu – Bog, nacija, rasa – ili kako bi to Rorty rekao „autoritetu izvan društva kojega društvo treba da prizna – autoriteta kao što je Bog, Istina ili Stvarnost". (Rorty, 2007: 8) To je intencija prema kojoj društvena djelovanja postoje isključivo radi ovih ahistorijskih entiteta.

Suštinska karakteristika ovakvih narativa počiva na čvorovima takozvanih zaustavljača razgovora (*conversation stoppers*) koje Rorty definira na sljedeći način:

Savremeni liberalni filozofi smatraju da je demokratsku političku zajednicu nemoguće očuvati ukoliko vjernici nisu spremni da pristanu na privatizaciju kao залог za vjersku slobodu. Glavni razlog zašto religija treba biti privatizirana leži u tome da se ona u političkoj diskusiji s onima izvan relevantne religijske zajednice, ona javlja kao zaustavljač svakog razgovora. (Rorty, 1999: 171)

Takvi narativi su međusobno isključujuće doktrine koje se nerijetko dokazuju činovima nasilja. Nositelj takvog narativa pokušava pozicionirati svijest izvan historijskog konteksta – a šta ga uopće sprečava, s obzirom da je vrhovno mjesto 'upražnjeno', transcendencijom smješteno u odsustvo - uz bok ahistorijskim entitetima koji su autoritativni za ispravnost uvjerenja i djelovanja. Tako proizvedena ahistoričnost, nepromjenljivost, konstantnost bi nam trebala osigurati „svijet viđen s impersonalnog stajališta kao bezvremeni skup suština“. (Pinkard, 2005: 72) Međutim, u susretu s drugim narativima vrlo brzo postaje jasno „da ne postoji ništa što bi se na taj način moglo potvrditi... jer takva potvrda može stići samo s jednog ne-kontingentnog univerzalnog gledišta koje je nemoguće steći“. (Pinkard, 2005: 69) Taj rascjep Hegel opisuje kao 'nesretnu svijest' za koju „jedina moguća potvrda njezinih stavova može doći od nekog objektivnog gledišta, (onoga 'nepromjenljivog' kako ga Hegel naziva) a to gledište ona ne može postići“. (Pinkard, 2005: 71) Na temelju te situacije s kojom se došlo s modernitetom, Hegel ukazuje da je nesretna svijest „svijest o gubitku bilo kakve relevancije ovakve izvjesnosti nje same i da je rezultat gubitka ovakve spoznaje o sebi ... bol izražena u teškoj riječi da je Bog mrtav“. (Hegel, 1976: 547)

Drugim riječima, Bog postaje za tu svijest zatvoren u svojoj transcendenciji čime se otvara prostor za svakovrsni cinizam narativa moći koje će se izdavati za zastupnike ili zagovornike 'prave' interpretacije božije riječi u svom pohodu prema političkoj i kulturnoj hegemoniji. Ta 'smrt Boga' danas se jasno može opaziti u zapaljivim religijskim diskursima koje svaka za sebe tvrdi da počiva na perspektivi božanskog pogleda. Time je na djelu obrnut proces od humanizacije božanskog, proces koji

se u svojim manifestacijama pokazuje prije kao *divinizacija* partikularnog ljudskog svjetonazora. Izlaz iz te loše beskonačnosti borbi za natčulno ponudila je moderna i Hegel u rekonceptualizaciji samog pojma božanskog.

Jedna važna dimenzija kojoj treba pokloniti pažnju kada govorimo o potencijalu religijskog diskursa za postizanje ljudskih svrha je svakako ono što se može odrediti kao *radikalna emancipatorska dimenzija religije*. Militantni-emancipatorski radikalizam već se nalazi u jezgri monoteističkih religija. On u svojoj iskvarenoj formi kao partikularistički narativ isplivava u fundamentalističkim pokretima. Ne zaboravimo da su u svojoj inicijalnoj fazi narativi monoteističkih religija bile istovremeno i 'teologije oslobođenja' s jakim klasnim nabojem, kao narativ ugnjetenih, sirotinje. Sama činjenica otkrovenja monoteističkih religija otvorila je ogroman potencijal ljudske slobode otvoreno potkopavajući opravdanost bilo kakvog ljudskog gospodarenja nad drugim ljudima. Čovjek se kao 'rob' onoga koji je transcendentan, u ravni empirijskog, svakodnevnog zamišlja kao slobodan i u toj slobodi jednak svakom drugom.

Ova činjenica gospodstva nad ljudima koja se delegira u isključivo u sferu transcendencije u temelju je emancipatorskih narativa društvenog ugovora kojima se trajno delegitimira monarhija. Gospodarenje, odnosno robovanje Onome koji je u transcendenciji otvara neslućen prostor slobode u kojem se individue sada jedna drugoj javljaju kao apsolutne vrijednosti nesamjerljive s drugim vrijednostima, kao 'svete'. To je izvor svakog govora o 'svetosti' individualnog ljudskog života, njegovoj nedodirljivosti. U tom kontekstu Hegel govori o humanizaciji božanske biti. Gledano iz ove perspektive, historijska avantura religije, pa s njome i pojma božanskog mogla bi se razumijevati izvan pojmova teologije kao „priča o izgnanstvu iz raja koja je priča o čovječanstvu samosvjesnih slobodnih subjekata“. (Pinkard, 2005: 255) Da li se božansko može razumjeti jednostavno kao ono što je časno i najbolje u ljudskom životu, kao neka vrsta regulativnog slobodarskog ideala, principa za koje se vrijedi boriti?

Da bismo odgovorili na ovo pitanje treba pretresti pragmatičku vrijednost govora o transcendentnom. Jezičke prakse kao što je govor o Bogu, kako to Rorty kaže, „pomogle su određenoj biološkoj vrsti da procvate“; (Rorty, 2007: 17); ili „govor o objektima neovisnim o umu bio je vrijedan jer je pomogao da neki antropoidi postanu ljudski“. (Rorty, 2007: 16) Kroz ovu vrijednu participaciju religijskog diskursa u 'tekućem razgovoru čovječanstva' naša se samosvijest izdigla, prepričala je našu priču o samosvjesnom ljudskom životu, o tome kako smo postali ovo što danas jesmo. To je jedan od onih korisnih, emancipatorskih doprinosa religije, odnosno njezinog učešća u duhu, kao naročitog kvazi-logičkog prostora koji ima vlastitu 'koherenciju' svojih predstava, kvazi-logičkog prostora stvaranog za naročite, ali važne svrhe. Iako, kako nas Rorty upozorava, „koherencija govora o X ne garantira i njegovu egzistenciju“, (Rorty, 2007: 23) pitanja kao što su „da li bogovi i božice uistinu postoje“ postala su izlišna jer, kako nas uči Hegel, ne možemo ponuditi neutralni kriterij za odgovor na takva pitanja, to jest, ne možemo zauzeti neku, kako to kaže Hilary Putnam, 'božansku perspektivu' odakle bi takav odgovor možda bio moguć. Drugim riječima, što je vrhunska ironija, odgovor na to pitanje mogao bi dati samo Bog.

Naprосто ne postoji, kako to Hegel pokazuje u svojoj *Fenomenologiji duha*, način da „razlikujemo sebe od diskurzivnih praksi u koje smo uključeni“. (Rorty, 2007: 24) Budući da ne možemo dati nekog smislenog, neproturječnog odgovora na pitanje 'kakva je vrijednost ljudske slobode za samog Boga', s obzirom na Njegovu transcendentnu opstojnost, u filozofskom temelju modernističkog okreta, opsežnog procesa sekularizacije, možemo s Rortyjem pitati, a možda i odgovoriti na pitanje 'kakva je vrijednost religijskog narativa ili Boga za ljudsku slobodu'. To je smisao Rortyjevog pragmatističkog pristupa. Ono što nam ostaje je da se upustimo u tekuće razgovore čovječanstva u kojima religija svakako ima svoju važnu ulogu.

2. *Annuit cœptis*: Rođenje etičko-političkog diskursa moderne političke zajednice

Moderna politička zajednica suštinski je, kako smo vidjeli, određena s jedne strane, procesima demonopolizacije institucionalizirane religije u političkom životu, a s druge strane, preko ideje humanizma, rehabilitacijom individualnog subjekta (kasniji liberalni individualizam) koji je proistekao kao odraz kulturnih i intelektualnih stremljenja, ali i rastućih kapitalističkih proizvodnih odnosa koji su počeli uzimati maha s kraja Srednjeg vijeka. Razvoju kapitalizma pogodovala je kulturna klima humanizma i renesanse kao kritičkog projekta rehabilitacije kulture antičke Grčke i Rima nasuprot hegemoniji vrijednosti srednjovjekovne teokracije. S renesansnim intelektualcima nepovratno se potkopava hegemonijska moć biblijskog teksta i postulati religijske ideologije i samog legitimiteta feudalne moći. Monopol jednog teksta ustupa mjesto pluralnosti tekstova, kao što monopol jedne, jedine ispravne interpretacije istog, ustupa mjesto pluralitetu interpretacija kao što je to bila ona protestantistička.

Kako Slezak primjećuje, grčka kultura se od većine drugih, pa tako i europske srednjovjekovne kulture razlikovala u tome što je počivala ne na nekom svetom tekstu, ne na religijskom tekstu, već na književnom tekstu, ponajprije Homera i Hesioda, stihovima Pindara. Grčkom i Rimom inspirirana renesansa otpočela je jedan proces društvene i političke transformacije koji će se politički ozbiljiti u nizu građanskih revolucija koje su označile početak dominacije kapitalizma, liberalne demokratije i humanizma. Unutar ovog građanskog, buržoaskog vrijednosnog koordinatnog sistema, koji nastaje na odbacivanju kršćanskog supstancijalizma, razvija se postupno jezgra onoga što ćemo razumijevati kao vrijednosnom okosnicom novog poretka koju je možda ponajbolje sažeo, već pomenuti, Joseph Schumpeter kada je rekao da „ono po čemu se civi-

liziran čovjek razlikuje od barbarina jeste njegova sposobnost da uvidi relativnu validnost svojih ubjeđenja, a da se za njih ipak nepokolebljivo zauzima“. (Schumpeter u Guignon and Hiley, 1995: 343) Desupstancijalizacija koju u filozofiji prvi ozbiljno poduzima Rene Descartes uz pomoć svoje skepse – oduzima mogućnost transcendentnog garanta ne samo svojih vjerovanja već i političkog poretka, premda je Descartesova intencija bila potraga za novom formom izvjesnosti. Kako primjećuje Antonio Negri, „Descartes pokušava učvrstiti put (ponuditi joj novu izvjesnost – A.M.) koji zadržava slobodu i autonomiju manufakturne buržoazije koja je bila na pragu svog proglašenja hegemonijskom klasom u sred procesa konstrukcije moderne države“. (Negri, 2007: 330-31)

Namjesto božanskog zakona, utemeljujućeg, prvog principa, prvi mišlici modernog doba uobličuju doktrinu 'prirodnog zakona'. Tako Hugo Grotius 'drsko' govori o razumu da je tako nepromjenljiv da a niti sami Bog tu ne može intervenirati. Bog ne može učiniti da 2×2 ne bude 4, niti, na sličan način, da ono što je suštinski loše takvim ne bude³. Moramo se upitati kome je koristila novoprobudena vjera u logos? Otkud dolaze snage za taj kulturni prevrat? Na čijim krilima će se razvijati ova građanska emancipatorska misao koja će poraziti drevni feudalni poredak i izvor legitimacije njegove moći – institucionaliziranu crkvu? To je svakako bila *nova građanska klasa* u usponu, *buržoazija*. Humanizam je buržoaska doktrina *par excellence*. Buržoazija, od prvih kapitalističkih republika Sjeverne Italije 12. stoljeća bilježi uspon u ekonomskoj moći. Ona počinje da se sve otvorenije konfrontira s feudalnim režimom čiju vladavinu 'garantira sami Bog' i to 'milošću Svojom'. Napad na feudalnu

3 Hannah Arendt navodi Grotiusa koji kaže da „ni sam bog ne može izdejstvovati da dva puta dva ne budu četiri. Bez obzira na to šta bi mogle biti teološke i filozofske konsekvencije i implikacije ovog stava – bezuslovno važenje uma oslobođenog religioznog tutorstva u filozofije osamnaestog vijeka rado se obrazlaže time, da bi i za boga trougao obavezno morao da ima tri ugla – Grotius ga je doveo u političku vezu, i to s namjerom da suverenu volju apsolutnog monarha, u kojoj treba da se otjelovljuje božanska svemoć na zemlji, poveže s nečim nad čime ni bog ne treba da ima moć“. (Arendt, 1991: 168) Međutim, piše Arendt nešto dalje: „Autoritet prinudno očiglednih istina“, recimo 'da su svi ljudi rođeni jednaki', „manje je moćan od autoriteta boga koji sudi i koji se sveti, ali on još nosi jasne tragove božanskog porijekla“. (Arendt, 1991: 169)

klasu razumijevao se i interpretirao iz privilegiranih krugova na jedini mogući način: kao napad na predeterminirani Božiji poredak, napad na određenje Njegove volje.

Ali, napad na feudalnu klasu imao je svoje debelo zaleđe, ne samo u vidu novostečenih spoznaja nastalih na rehabilitaciji grčkih i rimskih tekstova, akumuliranog znanja, već i u vidu akumuliranog kapitala nakon 'otkrića' Novog svijeta. „Ono što se često eufemistički naziva dobom otkrića, zapravo je bilo vreme delimično nasilnog, a delimično komercijalnog potčinjavanja velikog dela sveta evropskim silama“. (Koka, 2016: 48) Uspon buržujске klase prati ne samo razvoj angažiranog humanistički orijentiranog intelektualizma, nego ponajprije razvoj berzanskog poslovanja i bankarstva, odnosno trgovinskog i finansijskog kapitalizma čiji dužnici vremenom postaju brojni feudalci i monarsi. Teorijske spekulacije o temeljima modernog političkog poretka u stopu prate finansijske spekulacije. Feudalni poredak dodatno će biti oslabljen reformacijom i iscrpljujućim vjerskim ratovima koji će harati Europom stotinu godina.

S druge, intelektualne strane, 'otkriće' racionalnosti, logosa, s renesansom, pokazalo se kao važan instrument za borbu protiv feudalnog režima. Naime, ako je razum sada nešto što 'promijeniti ne može niti sami Bog' – a ne može, ako striktno slijedimo teološki argument, jer bi postupio nerazumno, a nerazumnost ne može biti jedan od atributa Božije savršene egzistencije – ne povećavaju li nam se izgledi da *delegitimiramo* i u krajnjem porazimo feudalni ugnjetavački poredak? Kako se u takvim okolnostima uopće može opravdati samovoljna vladavina monarha, njegovo hirovito postupanje koje postaje na automatski način zakonom? Nismo li našli ravnopravnog ako ne i superiornijeg takmaca u ideološkoj borbi legitimacije poretka? Kroz *logos* buržoazija je, čini se, iznašla važnu polugu za delegitimaciju, a potom i za samo svrgavanje feudalizma. Razum se, naime, ukazao instancom koju i sami Bog mora poštovati ako je uistinu Bog i kojoj On u svome savršenstvu ne može protivriječiti upravo stoga jer je Bog Razum sam. Descartes kaže: „Sami je Bog ove zakone

postavio u prirodu, kao što monarh postavlja zakone u svome kraljevstvu". (Descartes u Negri, 2007: 179)

Ali monarh nije Bog i njegovo zakonodavstvo mora da bude u skladu s nekim višim zakonom. Tako će Descartes zapisati i sljedeće:

Ništa kao Pravda ne održava Države i Imperije; i zbog ljubavi prema njoj prvi ljudi napustiše špilje i šume da izgrade gradove; i samo je ona ta koja daje i održava slobodu; dok naprotiv nekažnjivost krivog i osuda nedužnog uvijek dovodi, što svi političari vide, do rušenja Republike. (Descartes u Negri, 2007: 181)

Monarhistički način vladavine – postali su sve glasniji građanski intelektualci – *protivan* je zdravom razumu. Nije slučajno da se pamflet koji je značajno doprinio izbijanju revolucije u sjevernoameričkim kolonijama autora Thomasa Painea zvao *Zdravi razum* – 'Common Sense'. Paine kaže da se monarhijski princip vladavine, odnosno „takvo uzdizanje jednog čovjeka nad ostalima ne može opravdati jednakim prirodnim pravima“, (Paine, 1987: 8) a kada je u pitanju osnivač engleske monarhije, William Osvajač, Paine ga brutalno opisuje na sljedeći način: „Taj se francuski nitkov iskrcao s naoružanim razbojnicima i imenovao se kraljem Engleske, bez pristanka naroda ... on je bezvrijedan primjer nitkova“. (Paine, 1987: 11)

Ako je takav poredak *protivan* zdravom razumu – jer je, na kraju, nasilnički, jer ga predvodi nekakav 'nitkov' - onda ga svakako ne može podržati Bog. Bog kao otjelovljenje Razuma ne može, u svojoj savršenosti, podržavati nerazumnost i arbitrarnost, na kraju nasilništvo koje feudalci i njihov kralj ispoljavaju svakodnevno i na svakom koraku. Lanac božanske legitimacije feudalnog poretka postao je neodrživ. Rene Descartes, kao građanski mislilac, u svojim *Meditacijama o prvoj filozofiji* piše kako čovjek može uistinu u sve posumnjati, čak i u božije postojanje. Ali, upravo dok sumnja, čovjek neizbježno misli, stoga nedvojbeno postoji – *ego cogito, ergo, ego sum* (ja mislim, dakle, ja jesam). Descartes nam ovim demonstrira da, racionalno gledano, odnosno, kako on piše, 'jasno' i 'raz-

govijetno', jedino nedvojbeno postoji individuum, ili ako to prevedemo na moderni politički jezik, u polisu jedino nedvojbeno postoji *građanin*. Sve drugo mora da prođe test jasnoće i razgovijetnosti, odnosno, svaka procedura, institucionalni aranžman, svaka politička odluka mora biti u skladu sa zahtjevom *Ratia* ili *Logosa*. Jedino individuum ili građanin imaju 'legitimitet' i sve drugo, svaka istina, spoznaja, institucija, oblik vladavine, zakon samo po njemu i na osnovu njega kao razumnog subjekta mogu biti opravdani, legitimirani.

Dakle, po kriterijima racionalnosti morat će ubuduće biti ustanovljena i država što će biti artikulirano u različitim teorijama *društvenog ugovora*. Konstitutivni, racionalno utemeljeni pojedinci koji prethode svakoj vrsti društvene i političke organizacije tek naknadno stupaju u *međusobni ugovorni odnos*, ili preciznije kazano, postižu *racionalni konsenzus*, i to upravo s ciljem zaštite svojih individualnih prava, sloboda i imovine, birajući sebi vladu koja se mora rukovoditi zakonima razuma u osiguravanju života države, ili će biti legitimno svrgnuta i zamjenjena novom jer ne ispunjava svoj dio ugovora. Moderna država treba da pojedinca, kroz ugovorni odnos, štiti upravo od one arbitrarnosti, prava jačeg, koja se u teoriji zove 'prirodnim stanjem', ali se u suštini odnosi na arbitrarnost monarhističke tiranije. Ovdje govorimo o samim temeljima *modernog političkog subjektiviteta* koji – uz manje ili više odstupanja – predstavlja dominantni oblik državnog organiziranja danas u svijetu.

Delegitimacija feudalnog poretka uz pomoć logosa s teorijom društvenog ugovora biva potpomognuta još jednom važnom antičkom tekovinom: rimskim pravom - *lex*. Prema Bodinu, prirodni zakon koji je ujedno i Božiji zakon – ili kako će to Spinoza elegantno sročiti 'Deus sive Natura' (Bog ili priroda) – ili *Rechtstaat* (pravna država), jedini je legitimni izvor poretka, nasuprot arbitrarnosti monarha, odnosno *Machtstaat* (država moći). Štaviše, piše Bailyn: „cjelokupni legitimitet pozitivnih zakona i prava mora se shvaćati u odnosu podređenost prema apstraktnoj univerzalnosti Prirodnih prava“. (Bailyn, 1992: 188; veliko početno slovo

u izvorniku) Descartesov individuum, *cogito*, koji jeste i prethodi svemu realnom, postaje revolucionarni građanin koji prethodi⁴ svakom poretku. Građanin tako postaje 'osnovnom mjernom jedinicom' modernog političkog sistema. Isto onako kako Descartesov individuum racionalno utemeljuje, ograničava i kontrolira realno, tako revolucionarni građanin, na racionalnim principima utemeljuje, ograničava i kontrolira državnu vlast. U prvom slučaju govorimo o smislu humanizma, a u drugom liberalizma.

Građanin u revolucionarnom prevratu sada obznanjuje da samo prirodni zakon, ili Bog može biti suveren u apsolutnom smislu, a nipošto neki pojedinac u ulozi monarha, ili u bilo kakvoj političkoj ulozi. Sve druge forme suvereniteta *pod* Bogom ili Prirodnim zakonom nužnim načinom bivaju ograničene u skladu s okvirima i diktatom Prirodnog zakona u kojem slučaju ih, kako kaže fraza 'On odobrava'. U našim današnjim pozivanjima na vladavinu prava ili zakona, na ljudska prava i slobode odjekuju ove emancipatorske tvrdnje novih građanskih mislilaca. Taj okvir vladavine zakona, kako piše Pagden, omogućio je „oblikovanje društava koja su osiguravala dovoljno prostora za individualno ljudsko djelovanje, istovremeno osiguravajući da se ta djelovanja ne rasprše u stanje puke anarhije“. (Pagden, 2002: 38)

U novonastaloj situaciji, lanac legitimiteta državne vladavine izokreće se i polazi sada *odozdo*, odnosno od svakog čovjeka-građanina koji je, kako ga vidi Thomas Paine, „sudionik u vlasništvu cijeloga društva, pa svoju dobit izvlači kao dio svoga prava“. (Paine, 1987: 67) Paine će jezgrovito sročiti filozofske temelje tog opravdanja novog režima 'vladavine razuma':

4 To 'prethođenje', odnosno ideja da individuum prethodi društvu, koliko god se kritiziralo, upravo kao tako formulirano, sobom je nosilo revolucionarni emancipatorski potencijal. Jer ako nešto po logici stvari, ili po prirodi stvari (prema 'prirodnom zakonu') prethodi svakoj mogućoj organizaciji društva i države, za razliku od 'prirodnih' hijerarhija feudalnog društva, onda ono mora biti šticeño, privilegirano, priznato za temelj, mora ostati izvan domašaja svakodnevnog zakonodavnog djelovanja. To izokretanje prvog 'prirodnog' principa društva i države, s utvrđene društvene hijerarhije na individuum, u stvari, predstavlja revolucionarni čin po sebi.

Prvo, svako građansko pravo proistječe iz nekog prirodnog prava, ili drugim riječima, ono je samo zamjena za prirodno pravo (a ne milostinja ili arbitrarni hir monarha ili bilo kojeg drugog vlastodršca – A.M.). Drugo, pravilno shvaćeno građansko pravo sastoji se od onih prirodnih prava za čije ostvarenje čovjek nema dovoljno moći kako bi udovoljio svojim potrebama (drugim riječima, čovjek sam, kao individuum ne može stvoriti pravične uslove u društvu koji bi mu omogućili da smisleno može prakticirati svoja prava i slobode; za to je potrebna šira društvena akcija – A.M.). Treće, moć što proistječe iz skupa prirodnih prava, koje nema svaki pojedinac, nego je ima društvo, ne može se upotrijebiti za kršenje prirodnih prava što počivaju u svakom pojedincu (Paine, 1987: 67)

Zanimljivo je da su prvi građanski mislioci ustvari preferirali republiku utemeljenu na građanskoj vrlini nasuprot demokratiji koje su se plašili ne samo zbog moguće anarhije, već i zbog eventualnog općeg prava glasa što bi moglo dovesti do neželjene redistribucije imovine. Craig Nelson piše kako je političko „18. stoljeće bilo opsjednuto Rimskom republikom od 509. do 27. p.n.e. Prosvjetiteljskom umu ta epoha nije bila ništa manja od raja slobode, vrline i pravde. Thomas Jefferson ... je vjerovao da neoklasična arhitektura državnih zgrada u Americi treba da inspirira građane da misle o građanskoj vrlini i plemenitosti demokratije“. (Nelson, 2006: 118) Da bi čovjek uistinu bio subjekt koji se samoodređuje i oblikuje kao slobodno biće on mora biti obrazovan, prosvijećen i na taj način pripremljen da sluša samo diktate razuma, a diktat razuma, prema Paineu, nalaže konstituciju republike na sljedećim načelima:

- Ljudi su rođeni i uvijek će ostati slobodni i jednaki s obzirom na svoja prava. Društvene razlike se mogu temeljiti samo na općoj koristi.
- Cilj je svakog državnog udruživanja zaštita prirodnih i nezastarivih prava čovjeka; ta su prava sloboda, vlasništvo, sigurnost i otpor protiv ugnjetavanja.
- Porijeklo svakog suvereniteta počiva u narodu; ni društvo ni pojedinac ne mogu vršiti vlast koja ne proistječe iz njega. (Paine, 1987: 118)

Ali, razvoj etičko-političkog diskursa moderne političke zajednice pratio je i njegovo naličje u obliku vjerskih pogroma, surove kolonijalizacije, imperijalizma, isključenosti mnogih kategorija društva iz procesa odlučivanja (siromašni, žene, pripadnici drugih rasa), holokausta, genocida, nacionalizma i totalitarizma. Ozbiljno pristupiti razumijevanju ideje moderne političke zajednice znači suočiti se sa ovim momentima njezinog povijesnog razvoja koji su potkopavali njezina emancipatorska postignuća. Pravo istraživačko pitanje mora da glasi: da li su to bile samo njene devijacije, slučajni ekscesi ili nešto u njezinoj samoj strukturi, nešto što se nije moglo izbjeći? Da bismo dali plauzibilan odgovor na to pitanje, moramo se upitati pod kojim historijskim i društvenim okolnostima se javlja učenje o prirodnom zakonu, društvenom ugovoru, ljudskim pravima i slobodama, liberalizmu i humanizmu?

Svakako, već je nagoviješteno, da govorimo o kompleksnom procesu stupanja na svjetsku pozornicu nove, mlade, moćne građanske klase koja je gore pomenuta učenja i ideje prepoznala kao *svoj glas*, razumjela kao svoj identitet i u tim idejama i pojmovima jasno artikulirala svoje interese. Motorna snaga iza renesanse, prosvjetiteljstva, humanizma je *građanska* klasa, klasa individualnih poduzetnika koja je, kako piše Howard Zinn, uspjela „pronaći jezik inspirativan za sve klase, dovoljno specifičan u svome navođenju pritužbi da ljude ispuni bijesom protiv Britanaca [feudalnih ugnjetavača – A.M.], dovoljno neodređen da izbjegne klasni sukob među pobunjenicima i dovoljno poticajan da izgradi domoljuban osjećaj potreban pokretu otpora“. (Zinn, 2012: 90) Univerzalizam humanizma – baš kao u Kantovom pojmu 'svakog umnog bića' – narativ ljudskih prava i sloboda, prirodnog zakona, prikriva stvarnog subjekta moći – *buržoaziju* – i njegove interese. Baš kako je to svojevremeno demistificirao Karl Marx: univerzalizam humanizma prikriva partikularizam vladajuće klase koja se konkretizira tako što se taj zamaskirani partikularizam poopćuje u 'nacionalne interese' transferirajući unutarnji konflikt i ugnjetavanje, koje se dešava pod novim kapitalističkim proi-

zvodnim odnosima, na vanjsku sferu: neizostavno na Drugog - na 'nacionalnog neprijatelja' koji vreba, na 'neprijatelje razuma', na 'feudalca koji se želi vratiti na vlast', ili danas na 'migranta koji nam krade posao'. Sve su to mobilizacijski pozivi kojima se disciplinirao puk i polako pretvarao u naciju.

Tako su od svog samog začetka, naprimjer, ljudska prava i slobode, premda s univerzalističkim pretenzijama i velikim emancipatorskim potencijalom, jedini smisao mogla imati u kontekstu nacije, a ne čovječanstva kako to piše u raznim deklaracijama. Hannah Arendt temeljem vlastitog iskustva Jevrejke Trećeg Reicha, zaključila da se gubljenjem državljanstva ljudsko biće obespravluje, upravo onečovječuje, reducira na svoju puku *biološku* dimenziju. Tu gorku spoznaju Arendtove u prvim desetljećima XXI stoljeća svjedoče bezbrojne sirijske i iračke izbjeglice. Naknadna povijest parlamentarne demokratije razobličila je i sami pojam nacije, jer se pokazalo kako iza njega uvijek stoji skriven pravi subjekt političke moći – buržoazija. Naime, kako se kroz povijest određeni režim predstavničke demokratije delegitimirao, reformirao, širio se i opseg pojma narod. Kroz širenje prava glasa širilo se i političko tijelo, okrupnjavao se politički subjekt. To širenje odgovaralo je širenju sloboda i prava na do tada nepriznate, marginalizirane i ignorirane dijelove društva: žene, druge i drugačije. Delegitimacija tih aranžmana uglavnom se dešavala usljed pritiska odozdo, borbi za priznanje i promjena u odnosima unutar političkih elita s obzirom da – suprotno očekivanjima očeva društvenog ugovora, kako piše Beard, „vlade nisu neutralne, da one zastupaju dominantne ekonomske interese i da je nakana njihovih ustava da služe tim interesima“. (Beard u Zinn, 2012: 120)

Održavanje dominacije u građanskoj republici, namjesto arbitrarne sile feudalaca, vrši se putem 'vladavine zakona' koje je vladajuća klasa skrojila prema svome liku, a prirodni zakon i humanistički vokabular više ne služe samo za svrhe emancipacije – njega i danas koriste u svojoj pravednoj borbi potlačene društvene grupe, već i za svrhe ideološke legi-

timacije vladajućeg režima. Karl Marx u svojoj *Njemačkoj ideologiji* kaže: „Svaka nova klasa koja se postavlja na mjesto jedne druge koja je prije nje vladala, primorana je, već i radi toga da bi svoj cilj postigla, da svoj interes prikaže kao zajednički interes svih članova društva“. (Marx, 1964: 48) Možda bi ozbiljno uzimanje ove Marxove opaske u razmatranje, moglo pomoći nama današnjim u tumačenju iznenađujućih protivrječnosti savremenih evropskih država, ali i problema naših etnonacionalističkih država. Uostalom, zaključuje Marx u istoj knjizi, „kod svih naroda tvrdo-glavo naglašavanje nacionalnosti nalazi se još samo u buržuja i njihovih literata“. (Ibid., 212) Uistinu, važno se zapitati, kako je emancipatorska humanistička misao mogla postati hegemonijskom, ideološkom naracijom.

Danas je etičko-politički diskurs moderne političke zajednice suočen sa izazovima vlastite delegitamacije. Jedna od pouka Rima koji je u temelju modernog političkog samorazumijevanja je spoznaja da „*ne postoji prirodna osnova za dominaciju nad drugima osim one kontingentne nejednakosti*“, (Pinkard, 1996: 148; podvukao A.M.) a ova je društveno-historijski uslovljena, naime, ne predstavlja nikakvu supstancijalnu ili prirodnu datost, pa se kao takva može mijenjati, ukinuti. Prevedeno na jezik današnjice, u etičko-političkom diskursu savremenog političkog samorazumijevanja, niz je pokušaja da se emancipatorsko *fino tkanje* koje 'drži na okupu' pluralitet političke zajednice reformulira i na taj način ojača legitimitet. Naprimjer, '*politički liberalizam*' John Rawlsa čiji princip:

... već podrazumijeva činjenicu razložnog pluralizma sveobuhvatnih doktrina gdje su neke od ovih doktrina neliberalne i religiozne. Problem političkog liberalizma leži u izrađivanju političke koncepcije političke pravde za ustavni demokratski režim koga pluralitet razložnih doktrina, kako religioznih tako i onih nereligioznih, liberalnih i neliberalnih, može potvrđivati i tako slobodno živjeti i razumijevati njegove vrline. On, nedvosmisleno, ne namjerava zamijeniti sveobuhvatne doktrine, religiozne ili nereligiozne, već mu je cilj biti podjednako udaljen od obje vrste, nadajući se da je za obje prihvatljiv. (Rawls, 1996: xviii)

U tu svrhu mora biti stvoren takav ustavni okvir koji bi imao funkciju ne subordiniranja, već akomodiranja ovog pluraliteta identitetâ. Drugim riječima, potrebna je neka vrsta 'filozofskog pluralizma' koji bi značio „doktrinu o postojanju beskonačnog broja podjednako vrijednih načina vođenja ljudskog života i da ti načini nikako ne mogu biti rangirani u terminima stupnja izvrsnosti, već samo u terminima njihova doprinosa sreći osoba koji ih vode i zajednica kojima te osobe pripadaju“. (Rorty, 1999: 235) Rawlsov koncept, nije teško iz priloženog zaključiti, je liberalno-demokratski. Takav pak politički kontekst podrazumijeva imperativ da se nipošto ne dozvoli usvajanje ideologije općeg dobra koja služi samo zato da bi isključila brojne društvene grupe.

Nametanje bilo koje specifične ideologije, odnosno koncepcije o dobrom životu, povlašćivanje bilo koje kulturno-političke naracije značilo bi redukcionizam iz kojeg po pravilu proističe tlačenje i naglašavanje različitosti koje je isuviše često upravo u povijesti dovodilo do najkrvavijih obračuna koje poznaje čovječanstvo. Rekonstruirajući liberalno-demokratski i sekularno-prosvjeteljski kontekst vraćamo se izvornim Millovim načelima:

U pravednom globalnom društvu ne samo da bi sva djeca imala uglavnom jednake šanse, nego bi djevojčice imale iste šanse kao i dječaci. U takvom društvu niko ne bi mario koja vas spol privlači, niti koja vam je boja kože. U takvom društvu, ljudi koji o sebi žele misliti prvo kao o Baskijcu ili o crncu, ili kao o ženi, a kao građaninu svoje zemlje ili globalnog kooperativnog komonvelta na drugom mjestu, neće zbog toga imati problema. Jer su institucije tog komonvelta regulirane prema diktumu Johna Stewarta Milla koji kaže da svako može raditi ono što mu je volja sve dok to ne sprečava da i drugi ljudi rade to isto. (Rorty, 1999: 235)

Ključno pitanje s kojim se suočava moderna politička zajednica glasi: *kako akomodirati društveni pluralitet bez nametanja, samjeravanja i marginaliziranja?* Jedan od načina svakako nije otvaranje kao disciplinirajuće subordiniranje, već „putem liberalizacije odnosa i objektivnim uklanja-

njem strepnje i pritiska. Neophodno je u svakodnevnoj praksi komunikacije stvoriti kapital povjerenja“, uz nezaobilazno političko svladavanje kapitalizma „koji danas nema granica... Trebalo bi barem stvoriti neku protutežu nejednakostima do kojih je došlo usljed dinamike ekonomskog razvoja tamo gdje su posljedice najpogubnije – mislim na poniženost i siromaštvo kojim su zahvaćeni čitavi regioni pa i kontinenti. Ono što se krije iza toga nisu samo, u odnosu na druge kulture, diskriminacija, poniženost i degradacija. Ono što se prikriva iza teme o 'sukobu civilizacija' jesu očigledni materijalni interesi Zapada“. (Vattimo, 2003: 28)

Prosvjetiteljstvo sa svojim naglaskom na razumnosti otvorilo je ljudskoj zajednici, osobito europskoj, da shvati da, kako zaključuje Dominique Schnapper, „ono što ujedinjuje narod nije prakticiranje iste religije, niti je podaništvo istom kralju; već je to činjenica da smo svi građani i da svi zajedno činimo jednu zajednicu građana“, (Schnapper, 2008: 78) te da nam je svima na raspolaganju i način da takvu zajednicu ostvarimo: razum koji omogućuje da u različitom prepoznamo isto, da napustimo vlastitu sebičnu interesnu perspektivu i određeni problem sagledamo očima drugih aktera. Razum pak sa svoje strane podrazumijeva odsustvo nametanja, subordinacije i ekskluzije, a prisustvo i njegovanje akomodacije i inkluzije.

U svom tekstu „Memory and Identity in the Age of European Construction“ Dominique Schnapper nas upozorava da niti jedno ljudsko društvo, pa tako i ovo europsko „ne može isključivati političku dimenziju. Ono se ne da reducirati na isključivo materijalne interese“ Naprosto, nastavlja Schnapper, „mora postojati mjesto gdje osobe odlučuju da li ih vlasti koje su izabrale predstavljaju na zadovoljavajući način“. (Schnapper, 2008: 79) Politička dimenzija predstavljala je tradicionalno mjesto ukrštanja i konflikta najrazličitijih ideja, svjetonazora, shvaćanja i artikulacija onoga što čini identitet određene ljudske zajednice. Ta nepomirljiva različitost identitetskih koncepcija političke zajednice zahtijevala je

načine razrješenja konflikata. Na žalost, ono što je u historijskom smislu karakteriziralo ovu konfliktnu političku dimenziju ljudske zajednice svakako je brutalnost, prisila i dominacija jednog identitetskog obrasca na štetu svih drugih, koja se sve do pojave prosvjetiteljstva i američke i francuske građanske revolucije bezrezervno shvaćala kao jedini legitimni mehanizam uspostave beskonfliktnog identiteta određene političke zajednice. Michael Howard, s tim u vezi sugerira kako „nema ničeg nužno pogrešnog u društvenom konfliktu. Problem je kako stvoriti politički sistem koji bi takav konflikt mogao podnijeti i učiniti ga plodonosnim“. (Howard, 1992: 627)



DRUGI DIO:

**Kratka povijest modernog političkog
poretka**

1. Teorije društvenog ugovora - Kritički pregled

1.1. O samoj ideji društvenog ugovora

U svjetlu prosvjetiteljskih i humanističkih uvida ukazala se potreba za racionalnim uređenjem društvenog prostora uopće, za usklađivanje društva i države sa 'zakonima uma' i istovremeno za 'ograđivanjem' pa i neutraliziranjem 'iracionalnih' elemenata u tom društvu kao što su 'arbitrarnost' suverena ili vlastele, strahovanje za vlastitu egzistenciju i imovinu, nekontrolirana prisila i slično. Karl Manheim smatra da se „svaki društveni proces može razložiti na zgrušane sastavne dijelove, 'racionalizirana područja' i na jedan 'iracionalni manevarski prostor' koji okružuje gornja područja“. (Manheim, 1978: 111) Ideja ugovora počiva na pretpostavci uređenja, odnosno što je moguće efikasnijeg uređivanja onim 'iracionalnim maneverskim prostorom', racionalnog ovladavanja tim prostorom kroz mrežu institucija i procedura, ali i zakonskih okvira. Istovremeno, autori društvenog ugovora, premda dijele uvjerenja o potrebi širenja racionalizacije – nasuprot otvoreno iracionalnoj vladavini feudalne klase – kroz svoja referiranja na 'prirodu' čovjeka, na volju suverena ili naroda jasno ukazuju na bit političkog koja se manifestira u 'odlučivanju' i samom 'djelovanju' koje nije moguće racionalizirati.

Manheim upozorava da „ukoliko se tekući poslovi obavljaju prema postojećim pravilima i propisima, onda to nije politika nego upravljanje“. (Manheim, 1978: 110) Sistem upravljanja, prema ovom autoru, počiva na reproduktivnim modalitetima ponašanja jer se „ovdje radnje vrše u jednom racionaliziranom sklopu na osnovu propisa i bez ličnog odlučivanja“. (Manheim, 1978: 113) Tome nasuprot stoji sfera političkog, kojoj je namijenjena ideja 'društvenog ugovora', a ona otpočinje tek s djelovanjem koje je moguće samo u onoj sferi koju Manheim naziva 'neracionaliziranim maneverskim prostorom' „gdje situacije koje *nisu* regulirane gone na odlučivanje“. (Manheim, 1978: 113) To nisu tek neke male oaze

iracionalnosti, neki ekscesi, neke 'slijepa tačke' našeg političkog i društvenog života koje se mogu ignorirati već ključne, čvorišne tačke na kojima počiva cjelokupni društveni i politički poredak. Naprimjer, cjelokupna ekonomija modernog društva, s obzirom da se definira 'zakonima slobodnog tržišta', predstavlja jedno takvo, prevažno i ogromno 'iracionalno manevarsko polje'; ili sfera političkog subjektiviteta koja je klasno određena, gdje jedna grupa građana kroz mrežu privilegija ustanovljuje hegemoniju nad drugom grupom građana, svojih sugrađana. Sama država u svojoj ukupnosti živih odnosa je proces, nešto što je u svakodnevnom 'nastajanju' (ili nestajanju kako bi neki rekli), u što su ugrađene bezbrojne odluke i djelovanja s teško predvidivim posljedicama. To je cijeli, nepregledni okean proizvoljnosti i iracionalnosti.

Manheim ukazuje na svu težinu političkog napora s obzirom da je „političko djelovanje suočeno s trenutnim stvaralačkim elementima i trudi se da iz tih nabujalih sila oblikuje ono što će ostati“. (Manheim, 1978: 110) Naglašavajući suprotstavljenost političkog djelovanja i upravljanja, odnosno upravljačkog ponašanja, Manheim postavlja osudno pitanje o mogućnosti političke nauke uopće. Naime, „*postoji li neko znanje o onome što teče, nastaje, neko znanje o stvaralačkom činu*“? (Manheim, 1978: 110) Pred pisce društvenog ugovora tako se 'od sebe' postavio pretežak zadatak premoštavanja jaza između racionalnog i iracionalnog, koji je u stalnom pokretu i iziskuje stalno djelovanje i odlučivanje. Taj 'međuprostor' koga treba da pokrije društveni ugovor nikada neće moći prerasti u racionalno determiniranu sferu 'pravilnika postupanja' kao što se politika nikada neće pretvoriti u upravu, dok s druge strane, taj isti ugovor treba da predstavlja efikasnu branu od uzurpacija i upada iracionalnosti oličenih u raznim 'vođama', 'očevima nacija' i njihovim pokretima koji će arbitrarnost, zastrašivanje i prisilu vratiti na mala vrata kao glavne principe političkog djelovanja (u što se možemo osvjedočiti u nacionalizmu, fašizmu, komunističkom totalitarizmu, svakovrsnom populizmu i fundamentalizmu).

Stoga, namjesto projekta potpune racionalizacije društvenog prostora i pretvaranja političke dinamike u vještinu upravljanja „izvorni ugovor u stvari samo je *ideja* uma koja, uprkos tome, ima nesumnjivu praktičku stvarnost; jer ona može obavezati zakonodavca da svoje zakone oblikuje na takav način kao da ih je oblikovala ujedinjena volja cijele nacije. To je test pravičnosti svakog javnog zakona“. (Kant u Rawls, 2007: 14) To znači da društveni ugovor počiva na 'regulativnoj ideji uma' koja ima praktičke posljedice po političko djelovanje i odlučivanje. Taj provizorij onda dopušta političko djelovanje i odlučivanje, dakle ono iracionalno, drugim riječima, odustaje od pretvaranja politike u upravu, ukoliko se to 'iracionalno' – postupak, odluka – može 'opravdati', 'legitimirati', u stvari zaodjenuti u racionalnu argumentaciju pred građanima kao racionalnim subjektima. Ovu će temeljnu ideju društvenog ugovora John Rawls nazvati 'centralnom tezom liberalizma' koja glasi: „legitiman je režim onaj čije se političke i društvene institucije mogu opravdati pred svakim građaninom pozivajući se na njegov um, teorijski i praktički“. (Rawls, 2007: 13)

Razumljena na taj način cjelokupna ideja društvenog ugovora na kojoj počiva moderni politički poredak uopće, mogla bi se sažeti pod pojam *legitimiteta*, odnosno opravdanja, odgovora na pitanje šta čini jedan politički poredak legitimnim. Ili, kako piše Louis Althusser, „Recimo jednom riječju što je u pitanju: teorija društvenog ugovora općenito ruši *uvjerenja svojstvena feudalnom poretku*, vjerovanje u 'prirodnu' nejednakost ljudi, u nužnost redova i staleža“. (Althusser, 2023: 17; italik – Althusser) S idejom društvenog ugovora načinjen je ogroman emancipatorski iskorak u povijesti čovječanstva s obzirom da je društveni ugovor, kako kaže Althusser, „ugovor između *jednakih*, djelo ljudskog umijeća“. (Althusser, 2023: 17; italik – Althusser) Iz perspektive tog egalitarnog horizonta Rawls naglašava da je „cilj opravdanja ugovora pokazati da svaki član društva ima dovoljno razloga da prihvati taj poredak, da ga prizna, pod uslovom da to učine i svi ostali građani. On proizvodi jednoglasni prista-

nak. Razlozi na koje se pozivamo u opravdanju moraju biti razlozi sa stajališta svake razumne i racionalne osobe". (Rawls, 2007: 13-14) Naravno, u samoj ideji društvenog ugovora neće se moći zaobići njezin naročiti paradoks koji opisuje Louis Althusser kad kaže: „Paradoksalno, to stanje koje ne zna ni za kakvo društvo *sadrži i unaprijed oblikuje ideal društva koje valja stvoriti*". (Althusser, 2023: 16; italik - Althusser)

Ovaj pristup autora društvenog ugovora imao je i svoju ideološku funkciju. Svakako da režimu kojega je legitimirao sami Bog 'svojom milošću', feudalni poredak, treba na opravdan, racionalan način, oduzeti tu važnu polugu legitimiteta na kojoj već stoljećima stabilno počiva. Općim okretom k razumnosti, pogotovo k 'činjenici' njezine prirodne i neotuđive distribuiranosti među svim ljudima kao 'Božijim stvorenjima', referenca prema Bogu postaje u situaciji društvenog ugovora *suvišna*. Althusser kaže kako „reći da društvo ljudi proizlazi iz ugovora znači name podrijetlo svake društvene institucije proglasiti navlastito *ljudskim i umjetnim*. To znači kazati da društvo nije učinak ni *božanskog* ustanovljenja ni *prirodnog* poretka". (Althusser, 2023: 16; italik-Althusser)

Božanska uloga u opravdanju nekog političkog poretka zasnovanog na ugovoru, postala je stilska figura i dekoracija kao u američkoj političkoj frazi 'jedna nacija pod Bogom' ('one nation under God'). Spomen Boga ništa u kvalitativnom smislu ne mijenja u frazi 'jedna nacija' i njenoj strukturi i funkcioniranju, izuzev što kao stilska figura pojačava spoznaju i odgovornost iskazu 'jedna nacija'; priskrbuje joj neki svečaniji karakter. Kroz okret k racionalnosti kao temelju ugovornog stanja, ono što se postiglo je da slijeđenje racionalne argumentacije svakako ne može biti nešto suprotstavljeno Božijoj volji. Ugrađivanjem Boga u racionalitet, odnosno vokabular legitimacije preodjeven prikladno kao 'diktat prirodnog zakona' u potpunosti je postignuto izjednačenje, pa se funkcioniranje na ugovoru osnovanog režima može zamisliti i bez Boga kao što se može zamišljati da on stoji iznad svega toga i to na neki način dodatno garantira cijelu konstrukciju. Odnosno, isto onako kako ni sami Bog ne

može učiniti da dva plus dva ne bude četiri, tako On ne može učiniti da nešto nelegitimno, iracionalno, protivno razumu – kao što je monarhija, tiranija – bude legitimno, smisao je ovog preokreta u smislu zasnivanja političke zajednice uopće.

U tome, vjerovatno, leži razlog što se uloga Boga izvan tog ugovornog poretka još jedino može naći u središtu 'iracionalnog', u radikaliziranom sentimentu straha, fundamentalističkim vizijama kakve danas nalazimo u raznim reakcionarnim revivalističkim pokretima koji u potpunosti odbacuju poredak utemeljen na društvenom ugovoru. Rawls tu situaciju otvorenu idejom društvenog ugovora sumira na sljedeći način: „Teološke pretpostavke mogu pojačati ovaj sekularni sistem dodavanjem Božijih kazni na diktate uma, kao što mogu pojačati opis diktata uma nazivajući ih 'zakonima', ali one ne mogu izmijeniti fundamentalnu strukturu koncepta i sadržaja njegovih principa, ili ono što oni od nas zahtijevaju“. (Rawls, 2007: 29) Drugim riječima, budući da je osnovana na umu, budući da je, kako Kant kaže, ideja uma s praktičnim posljedicama, struktura društvenog ugovora može stajati sama za sebe, sa ili bez teoloških pretpostavki. Po tome su koncepcije društvenog ugovora sekularne, odnosno, predstavljaju sekularne temelje modernog političkog poretka. Ali, iz ovoga nipošto ne bi trebalo zaključiti da je religija prestala igrati ulogu u političkim mobilizacijama i opravdanjima određenih režima. Kevin Phillips piše kako je u Engleskom građanskom ratu između snaga Parlamenta pod Oliverom Cromwellom i kralja Charlesa II među kolonijalnim stanovništvom Sjeverne Amerike bila vidljiva polarizacija koja će, uz određene transformacije i koju možemo okvirno odrediti kao podjelu između Sjevera i Juga, trajati do današnjeg dana pa i oblikovati političko djelovanje. Tako su „puritanci Nove Engleske podržali Parlament u Engleskom građanskom ratu, a dvije južnjačke plantažerske kolonije, Maryland i Virginija podržali su Kralja. Ovaj, danas skoro zaboravljeni rascjep bio je preteča mnogim drugim kasnijim“¹. (Phillips, 2006: 134)

¹ Phillips prepoznaje i neke etničke pretpostavke te podjele pa zaključuje kako je „tri četvrtine populacije Nove Engleske prije 1845 godine vodilo porijeklo iz nižih, ravničarskih dijelova Engleske, dok je tri četvrtine bijelih južnjaka bilo uglavnom britanskog keltskog porijekla – iz Škotske, Irske, Velsa i Kornvola“. (Phillips, 2006: 135)

Rawls identificira još jedan važan element, pored sekularizma, po kojem je društveni ugovor politička kategorija, a ne neka kategorija uprave. Društveni ugovor je za njega ideja koja „objašnjava kako se građansko društvo može držati na okupu“, (Rawls, 2007: 33) naime, kako se heterogeni elementi društva koji, po sebi, mogu imati suprotstavljene interese, ipak mogu uklopiti u jedan širi okvir. Upravo zato je društveni ugovor bio i ostao predmetom bavljenja političke teorije i filozofije. Taj aspekt otvorenosti kakav sobom može nositi samo ideja, pa time i različite zamišljive posljedice ostat će trajnom inspiracijom za političku imaginaciju modernih društava. U tom svjetlu Rawls će ponuditi tri moguće interpretacije društvenog ugovora:

Prva za koju je društveni ugovor razumijevanje onoga što se uistinu desilo i kako se država zbilja stvarala. Druga, plauzibilnija interpretacija, ... predstavlja filozofsko razumijevanje kako se država mogla stvoriti. Kažem 'mogla' ili kako je mogla nastati, a ne kako je uistinu nastala. Konačno, treća moguća interpretacija ... koja nas tjera da mislimo da je prirodno stanje stalno prisutna mogućnost koja se može ostvariti onda kada učinkoviti suveren prestane biti učinkovit. (Rawls, 2007: 34)

Rawls naravno odbacuje prvu, a usvaja drugu i treću interpretaciju društvenog ugovora koja se javlja kao mogućnost i ustanovljuje iznad jaza između racionalnog i iracionalnog kao imaginativno 'umijeće mogućeg' što čini biti politike uopće, kao socio-politički konstrukt koji će svaki put iznova tragati za novim interpretacijama koje će sa svoje strane zahtijevati opravdanje.

1.2. Thomas Hobbes (1588-1679)

Cjelokupna tradicija 'društvenog ugovora' u političkoj teoriji može se smatrati projektom 'podmetanja prirode u temelj historije', kako to kaže Roland Barthes. Ali, vrijeme će pokazati da je to podmetanje, izvorno, bilo emancipatorsko nastojanje da se kroz pozivanje na 'prirod-

ne', 'samoevidentne' istine kritizira upravo dosadašnji historijski tok i po mogućnosti isti kvalitetno izmijeni. Projektom naturalizacije ideje, pojma 'ljudske prirode' istovremeno se *denaturirao* stvarni tlačiteljski ili tiranski položaj feudalnog gospodara. Međutim, pogled u 'unutrašnjost' čovjeka, u njegovu ili njezinu prirodu će raznovrsnošću svojih odgovora samo potvrditi da je ovaj esencijalistički okret, referiranje na nepobitnu, samoevidentnu činjenicu ljudske prirode, malo više od 'strateškog esencijalizma' uz pomoć kojeg intelektualci novog društvenog sloja razvijaju narativ za prevrat koji će cjelokupnu ideološku zgradu drevnog režima koju podržava teološka argumentacija izokrenuti i 'humanizirati' pretvarajući bezlične, zastrašene mase podanika krune u samoodređujuće građane novog poretka. Po svojoj temeljnoj intenciji, naime, da se najbolji politički i društveni poredak treba deducirati iz spoznaje o ljudskoj prirodi, mislioci ugovora naprosto nastavljaju ili, možda je preciznije reći, rehabilitiraju filozofsku tradiciju od Sokrata i Platona, nakon hiljadugodišnje 'teološke uzurpacije', ali se razlikuju po odgovorima na pitanje šta uistinu jeste prava priroda čovjeka i šta doista ona nalaže da učinimo s društvom, odnosno državom.

Tako će Laurence Berns primijetiti da se Thomas Hobbes, ali i Machiavelli prije njega, izdvajaju iz ove tradicionalne paradigme po svom naročitom *minimalističkom* etičko-političkom pristupu. Ako pogledamo Machiavellija i njegov 'realizam', jasno ćemo uočiti da se on „sastoji u svjesnom spuštanju standarda političkog života koje za ciljeve političkog života uzima ne neku čovjekovu savršenost, već znatno niže ciljeve koje u stvarnosti većina ljudi želi ostvariti“ (Berns, 1987: 396). Većina etičkih doktrina, antičkih i modernih, za polazište uzimaju neki vid ljudskog perfekcionizma (savršene umske mogućnosti – Kant, istančane razumske predispozicije – Bentham, naročito razvijenu razboritost – Aristotel) koji zahtijeva maksimalizam u prvrženosti principima i djelovanju u skladu s njima. Za Kanta, na primjer, etički principi nisu čak ni 'ljudski', već su obavezujući, kako on to voli reći, za 'svako umno biće'. Tome nasuprot, Hobbesova teorija, etička i politička, primjer je 'etičkog minimaliz-

ma'. Ona pokušava ponuditi ubjedljiv odgovor na pitanje koje glasi 'koji je to minimum koji možemo očekivati od drugih ljudi u odnosu prema nama i nas prema njima da bismo živjeli skupa u miru i bavili se svojim poslovima'? Koji je to minimum koji jedni drugima dugujemo kada živimo u zajednici? U tom pogledu Hobbes se naslanja na Machiavellijev 'realizam' u smislu odgovora na pitanje šta bi to bilo 'realno' očekivati od ljudi u polisu, koji su to minimalni preduslovi zajedničkog života uopće koje diktira sama ljudska priroda. Da bismo mogli dati neki odgovor na postavljena pitanja jasno je da prethodno moramo steći uvid u to kakva je uistinu ljudska priroda. Kako Thomas Hobbes razumijeva ljudsku prirodu?

Kao dijete svoga vremena, on ljudsku prirodu shvaća u terminima nauke njegovog doba, dakle, konkretno, u „pojmovima mehanicističke psihologije strasti“ (Berns, 1987: 398). Mehanicistička slika svijeta tog doba, kako god nama danas izgledala naivna, prevaziđena, sobom je nosila veliki emancipatorski potencijal oslanjajući se na empirijski formalizam nasuprot metafizičkom nalogu, zamišljajući društvo kao neki efikasan *stroj* koji operira po svojim zakonitostima nasuprot ideološkim ciljevima i teleološkim umecima različitih moćnika. Ljudska priroda je za Hobbesa mehanizam kojim operiraju, kojega pokreću strasti. Takvo stanje, ili 'prirodno stanje' je ono koje treba da bude polazište u razumijevanju svakog političkog uređenja. Dakle, ne razum, ne ideje, umni principi, vrijednosti, već su strasti te koje konstituiraju prirodu ljudskog bića. Strast je tako osnovna analitička jedinica svake političke teorije, a 'prirodno stanje' jedino je kredibilno polazište za svako političko, društveno stanje koje želimo stvoriti. Za razliku od niza racionalističkih i humanističkih mislilaca – perfekcionista – za koje je osnovna komponenta ljudske prirode racionalnost u kojoj svi ljudi imaju jednaka udjela, za 'minimaliste' kakav je Hobbes, osnovna komponenta ljudske prirode je 'iracionalnost' u kojoj, uz pomoć strasti, svi ljudi imaju jednaka udjela. I dok ne možemo bez ograda govoriti o jednakom udjelu ljudi u umnosti, što

zbog prirodnih razloga, genetičke lutrije, što zbog političkih razloga, jer tokom moderne historije cijele kategorije ljudi bivale su isključivane iz kruga 'umnih ljudi' – žene, manjine, siromašni, pripadnici 'neciviliziranih' naroda, itd., strasti se javljaju kao 'pravičniji' izjednačitelj – svaka ljudska jedinka strahuje od nasilne smrti, odnosno, svako od nas ima manje-više jednake mogućnosti da ubije onog drugog. Ta mogućnost je, kako navodi Berns, 'najvažnija jednakost', rekli bismo, krajnja egzistencijalna jednakost: svako može ubiti i biti ubijen². Ovdje nas Hobbes uvodi u svojevrsnu *hijerarhiju strasti*. Na vrhu te hijerarhije je strah od nasilne smrti. Ovaj strah, u biti je, 'nulta tačka' odakle treba da pođe svaka konstrukcija političke zajednice. Svaki dalji konstrukcijski korak od te nulte tačke mora ići u prilog osiguranja samoodržanja ljudske jedinice. Ovaj psihološki razlog je temelj političkog i jedini smisao stvaranja države. Berns pojašnjava da je „samoodržanje najvažnije, jer je strah od nasilne smrti najmoćnija strast“. (Berns, 1987: 399)

Ta izvorna jednakost 'u strahu od nasilne smrti' koja vrebata na svakom koraku predstavlja izvorno prirodno neprijateljstvo koje je podloga sveopćem nepovjerenju među ljudima. Svaki susret s drugim, nepoznatim čovjekom može biti fatalan. A svakodnevna briga oko preživljavanja – nalaženje oskudnih resursa i pristup njima – dovodi nas u susret s drugima koji također žele preživjeti. Uz prethodnu 'izvornu jednakost', druga karakteristika prirodnog stanja je jedna 'izvorna nejednakost' – nejednakost u pristupu resursima neophodnim za egzistenciju. Ova želja za nužnim resursima koji su po pravilu škrti, nejednako raspoređeni, rađa kompeticiju i dodatno nas izlaže opasnosti od nasilne smrti. To stanje sveopće nesigurnosti, stalnog straha, nepovjerenje i kompeticije Hobbes naziva 'ratom svih protiv svakoga' (*bellum omni contra omnes*). Taj stav se općenito naziva 'Hobbesovom tezom' i on se svodi na to da je „prirodno stanje, suštinski i u svakom praktičnom smislu, stanje rata“. (Rawls, 2007: 41) On to opisuje na sljedeći način:

2 John Rawls piše kako „Hobbes pretpostavlja da kada bi uistinu postojala supstancijalna prirodna nejednakost na temelju koje bi jedna ili više osoba moglo uspostaviti dominaciju nad svima ostalima, onda bi ta osoba jednostavno bila vladajuća i, on smatra, da bi to vladanje bilo u skladu s prirodnim pravom“. (Rawls, 2007: 43) U tom slučaju, dakle, ne bi bilo nekog prirodnog stanja koje potiče upravo iz prirodne jednakosti tjelesnih i umnih kapaciteta ljudi.

Ljudi žive bez svake sigurnosti koja ne potiče od njihove vlastite snage. U takvom stanju nema mjesta za stvaranje jer je sudbina njegovih plodova nesigurna; samim time nema mjesta za kulturu na zemlji, nema plovidbe niti dobara koja bi se morem vozila; nema udobnog smještaja; nema sredstava za pomjeranje onih stvari koje zahtijevaju veću snagu; nema znanja na zemljinoj površini; nema računa vremena; nema umjetnosti; nema pisma; nema društva; i što je najgore od svega, jedino čega ima je stalnog straha i opasnosti od nasilne smrti; i ljudskog života usamljeničkog, bijednog, opakog, brutalnog i kratkog (Hobbes, 2008: 84).

Upravo strah od života bez sigurnosti, od nasilne smrti, s jedne, te žudnja za nekom udobnošću, uređenošću, s druge strane, tjeraju čovjeka da teži nekom sređenom, uređenom stanju, da teži miru³. Ankica Čakardžić zaključuje kako je „osnovna motivacija udruživanja jednih s drugima nije dobronamjernost, već strah“. (Čakardžić, 2021: 151) Tek na takvoj podlozi straha na scenu može stupiti razum, i to ne kao neka supstancijalna karakteristika čovjekove prirode, već kao instrumentalna, praktična ili pragmatična sposobnost koja osmišljava pravila zajedničkog života u miru. Razum se javlja, ne kao vrhovni arbitar ljudskosti ili društvenosti, već kao *strategija preživljavanja* ljudske jedinice jer, „svaki razumni čovjek bi trebalo da učini sve što se može da se čuva toga (neizdrživog: A.M.) stanja“. (Čakardžić, 2021: 151) Razum će artikulirati principe, pravila ili zakone, 'prirodne zakone'⁴ (*the Laws of Nature*) koji su trajno subordinirani pravu individue na samoodržanje koje je za Hobbesa temeljno *prirodno pravo*. Razumnost se ogleda u *transformaciji straha u pravo* pomoću *slobodne volje*, kao akt samoodređenja pojedinca, što je presudan moment za cjelokupnu Hobbesovu političku filozofiju. Naime, on kaže u stavu XXI.3: „Strah i sloboda su konzistentni; kao kada čovjek baci svoja dobra u more iz *straha* da će potonuti njegov brod, on to, uprkos svemu, čini prilično dobrovoljno, i isto tako može odbiti da to uradi, ako želi: stoga,

3 U XIII poglavlju *Levijatana* Hobbes kaže: „Strasti koje tjeraju ljude k miru su Strah od Smrti; Žudnja za stvarima koje su neophodne za udoban život; i Nada da će ih svojim Naporom ostvariti“. (Hobbes u Rawls, 2007: 44; Velika slova Hobbesova – A.M.)

4 John Rawls navodi kako je prema tradiciji 'prirodnog zakona' „prirodni zakon dio Božijeg zakona koji možemo spoznati koristeći vlastite prirodne moći razuma“. (Rawls, 2007: 109)

to je djelovanje *slobodnog* čovjeka.“ (Hobbes, 2008: 140) Onda, imati prirodno pravo znači imati neograničenu slobodu da učiniš ili ne učiniš bilo šta što je potrebno za očuvanje vlastitog života. Ako apstrahiramo pojedinca, u svom prirodnom stanju on ili ona imaju apsolutno, bezgranično prirodno pravo, 'pravo na sve'. Jedina granica tog prava počiva u njegovoj ili njenoj prirodnoj, fizičkoj snazi, snalažljivosti, lukavosti.

Desetak godina prije nego će napisati *Levijatan* (1651) Hobbes je u svom djelu *De Cive* (1642) razvio osnovnu ideju transformacije od prirodnog stanja k državi. U Predgovoru on najavljuje sljedeće:

Na prvom mjestu pokazujem da stanje ljudi bez uljuđenog društva [*civil society*] (koje prikladno možemo nazvati prirodnim stanjem) nije ništa drugo već puki rat svih protiv svakog; i u tom ratu svi ljudi imaju jednako pravo na sve stvari; Sljedeće, da svi ljudi, čim steknu razumijevanje ovog prezrenog stanja, uistinu žele (čak ih sama priroda tjera na to) da se oslobode takve bijede. Ali, to se ne može postići izuzev kroz ugovor [*compact*] kojim će odustati od tog prava koje imaju na sve stvari. Nadalje, proglašavam i potvrđujem što je priroda ugovora; kako i na koji način se pravo jednoga može transferirati u pravo drugoga da bi njihovi ugovori bili validni; također koja prava i kome moraju nužno biti prepuštena u svrhu ustanovljenja Mira, pod čim mislim koji su to diktati razuma koje ispravno možemo nazvati zakonima prirode [*Laws of Nature*]. (Hobbes u Gaskin, 2008: xviii-xix)

Iz početnog stanja brutalne sile koje je za Hobbesa neizdrživo, nameće se prvi zakon prirode koji glasi da *svaki čovjek treba htjeti odustati od svog prava na sve stvari ako su i drugi voljni da učine isto*, odnosno da će on biti slobodan isto onoliko koliko dopušta drugima da budu slobodni. To dobrovoljno, slobodno odstupanje je istovremeno i prvo priznanje međusobne jednakosti ljudi, jer se samo kao jednaki mogu dobrovoljno odreći svojih prirodnih prava s obzirom da se „pretpostavlja da će osobe htjeti dobro sebi i očuvati vlastite živote“. (Rawls, 2007: 46) Taj čin samoodricanja, samoograničavanja, ujedno je akt slobode koji konstituira političku zajednicu, *komonvelt*. Tako primarno stanje jednakosti u kojem

se svi jednako odriču svojih prava koje je istovremeno i primarno stanje slobode za svakoga, odnosno kolika je sloboda za mene neka bude tolika i za druge ljude prethodi svakom društvenom ugovoru.

Sljedeći važan problem na koji treba dati odgovor je kako osigurati trajanje ovog inicijalnog akta slobodne volje međusobno jednakih, što daje sadržaj takozvanom drugom prirodnom zakonu koji glasi *da se ljudi trebaju držati ugovora koje su prihvatili*. Privrženost, odnosno vjernost ugovoru predstavlja za Hobbesa osnov svake pravde odnosno nepravde. Nepravda je isto što i povreda ugovora, nepridržavanje onoga što je u ugovoru. Na temelju uvida u 'mehaniku' ljudske prirode Hobbes zaključuje da nije uputno prepustiti ljudima da samo od njihove volje zavisi opstojnost ugovora. Po svojoj prirodi oportunisti, ljudi će gledati da izvrdaju ugovor u svoju korist, a na štetu drugih. Međutim, piše Rawls, „nikada nije *razumno očekivati* dobitak (ako se prosuđuje sa stanovišta vlastitog samoodržanja) kršenjem *važjećeg* ugovora, čak iako se *ponekad* desi da se nelojalnost, uistinu, pokaže korisnom“, (Rawls, 2007: 69) pa je 'neracionalno' postupati 'nerazumno'⁵. Ali, i tu se problem komplicira, nije uvijek razumno postupati striktno racionalno, osobito ne u prirodnom stanju, stanju straha koje ne dopušta povjerenje između dva aktera. Ova situacija opisana je u figuri Zatvorenikove dileme:

Zamislimo dva zatvorenika koja su uhapšena zbog počinjenog zločina u odvojenim sobama za ispitivanje. Kako bi došli do njihovog priznanja inspektori im, naravno odvojeno, predložuju opcije koje imaju i posljedice koje one nose: ako nijedan od njih ne prizna, bit će optuženi za manji prekršaj i u zatvoru će obojica provesti 2 godine. Ako obojica priznaju, svaki će dobiti po 5 godina zatvora. Ako prizna jedan, a drugi ne prizna, onaj koji prizna će biti pušten, a drugi ide u zatvor na 10 godina. (...) Najracionalnije postupanje za obojicu je da priznaju, bez obzira šta će uraditi onaj drugi. Najrazumnije postupanje za obojicu – da nijedan ne prizna – je nestabilno, jer jedan ne može vjerovati drugom da će postupiti na taj način. (Rawls, 2007: 74,75)

5 Za potrebe razumijevanja etičkih temelja Hobbesovih političkih principa Rawls uvodi zanimljivu distinkciju između *razumnosti* i *racionalnosti*: „Razumno ('reasonable') znači biti pravično orijentiran, razborit, biti u stanju sagledati druga stajališta, i tako dalje, dok se racionalno ('rational') više odnosi na logično zaključivanje ili na djelovanje u korist vlastitog dobra ili interesa“ (Rawls, 2007: 54), stoga je, reći će Rawls, „uvijek racionalno biti razuman“. (Rawls, 2007: 68)

Čak i da se zatvorenici drže zajedno u istoj sobi za ispitivanje, pa čak i da su u prilici da se dogovore kako će postupiti, nepovjerenje će ih natjerati na 'najracionalnije' postupanje. Opravdani strah da se neko među nama neće pridržavati, odnosno da ne možemo biti sigurni da će se baš svi podjednako pridržavati odredbi ugovora zato mora biti premošten na neki uvjerljiviji način. Potrebna je korjenita promjena konteksta ili 'pozadinskih uslova' u kome se mogu donositi takve odluke, a taj kontekst mora ulijevati ili inspirirati povjerenje, graditi stabilnost očekivanja. Hobbes to pokušava uraditi na institucionalan način, uz pomoć *suverena* „čija će *uloga* biti da *stabilizira* ... društvo učinkovitim nametanjem sankcija“. (Rawls, 2007: 73) Zanimljiv je ovaj obrat iz izvorno egalitarne početne situacije ka apsolutizmu. Ankica Čakardžić kaže da „nakon što je gotovo u levelerskom raspoloženju s toliko truda razložio svoj koncept voljnog 'pristanka' jedinki na formiranje jedne univerzalne moći da bi osigurale svoje samoodržanje, Hobbes sada mora obrazložiti svoj apsolutistički argument“. (Čakardžić, 2021: 154) Otkuda to da iz premisa egalitarizma i emancipacije od nepodnošljivog prirodnog stanja slijedi apsolutistički zaključak? Ili, kako to da režim koji nastaje iz potrebe izbjegavanja izvornog straha može sada biti održan još jedino zastrašivanjem?⁶ Logičan zaključak na temelju egalitarističkih premisa išao bi u pravcu podrške nekom demokratskom poretku, nekoj vrsti zajednice samoodređujućih slobodnih individua - republika. Jedan od važnih razloga za odabrani pravac argumentacije svakako je Hobbesov predani rad na prijevodu Tukididovih *Peloponeskih ratova*. Jedna od lekcija koju je naučio studirajući Tukidida bila je svakako, kako piše J.S. Gaskin i ta da je „atenska demokratija bila na kraju nesposobna da nametne jedinstvo organizacije i kontinuitet svrhe potreban za uspješno provođenje politika neophodnih za dugoročno očuvanje komonvelta; demokratija nije bila loša, ali je neefikasna vrsta suverene moći“. (Gaskin, 2008: xv)

6 Još gore, čini mi se, kada pričamo o 'apsolutističkom argumentu', Rawls prepoznaje dva načina ustanovljenja vlasti suverena kod Hobbesa: 'autorizacijom', kao naprimjer, društvenim ugovorom putem kojega građani 'autoriziraju' ili 'ovlašćuju' nekog subjekta da koristi njihova prava, ili 'akvizicijom', ili 'zauzimanjem' ili 'okupacijom', 'osvajanjem' gdje se građanima taj subjekt nameće silom oružja, naprimjer, bez ikakvog upita o autorizaciji. U oba slučaja suveren bi imao identične ovlasti i funkcije.

Hobbes uči da mora postojati neka institucija zastrašivanja, moć pri-
sile, instanca koja može, 'pod prijetnjom kazne', natjerati sve strane u
ugovoru da se podjednako pridržavaju njegovih odredbi. Tim prije jer
smatra da je ljudskoj prirodi svojstvena „prevalencija prave sebičnosti
među ljudskim bićima, sebičnosti toliko uobičajenoj, moćnoj i nemirnoj
da bi, prema Hobbesu, političkom društvu bilo nemoguće da se spon-
tano razvija na osnovu dobre volje svojih ljudi“. (Gaskin, 2008: xxx) Zato
mora biti neka instanca moći koja bi bila odgovorna za provođenje za-
kona prirode i to, s obzirom na inklinacije ljudske prirode, koja se, mora
postarati oko toga da strah od kazne bude toliki da može prevagnuti
nad eventualnom dobiti za pojedinca koji prekrši ugovor. U stvari, Ho-
bbes je izričit: „*Jedini* način da se izbjegne Prirodno Stanje je kroz uspo-
stavu Suverena koji je apsolutan koliko to *može* biti (konzistentno na-
šim neotuđivim pravima na samoodržanje itd.)“. (Rawls, 2007: 84; velika
slova - Rawls) Preko institucije suverena Hobbes nepovjerenje, strah od
nepoštovanja prisutan kod svih, transferira u strah pojedinca od kazne
zbog kršenja zakona, pravila. Hobbes smatra da bi u takvim okolnosti-
ma prosta kalkulacija vlastitog interesa nalagala pojedincu da bude pra-
vičan, odnosno da se pridržava i poštuje ugovor. Hobbesova moderna
politička država je onda svojevrsni *komonvelt straha*, i to onog konkret-
nog straha, straha od konkretne kazne. Međutim, suštinski nedostatak
prirodnih zakona – diktata razuma – je da razum nema dovoljno snage
da ukroti ljudsku volju. Da li tu može uskočiti 'strah od Boga' ili 'Božije
kazne', nesumnjivo najvećeg autoriteta feudalne Europe? Za 'realistu'
kakav je bio Hobbes, strah od 'nevidljive moći' Boga ili bogova je od-
već apstraktan, nedovoljno konkretan pa time i nedovoljno moćan da
bi obavezao čovjeka na pridržavanje ugovora. Svojim razumijevanjem
Božijeg vrhunaravnog bića⁷ Hobbes je već navukao bijes vjerskih auto-
riteta i u Engleskoj i u Francuskoj. Suverenu moć onda treba potražiti u

7 Thomas Hobbes smatra da se o Bogu može reći samo da egzistira. Svaki pokušaj da se učini korak dalje i pokuša nešto izreći o onome 'kako' egzistencije Boga za Hobbesa predstavlja 'beznačajan govor'. Za njega je „Bog 'nematerijalna supstanca' koja se ne može identificirati sa svijetom ili nekim njegovim dijelom“ (Gaskin, 2008: xxvi) te je kao takva naprosto nepredstavljiva ljudskom razumu.

'ovozemaljskoj' dimenziji, upravo u građanskoj ili političkoj vlasti koja je konkretna, vidljiva moć, moć koja može predstavljati kredibilnu prijetnju i poslati signal potencijalnom prekršitelju da će biti kažnjeno svako kršenje ugovora, jer Hobbes je uvjeren da „ljudi naprosto nisu *sposobni* za društvenu *saradnju*“. (Rawls, 2007: 87)

Mnoštvo, koje se u sferi prirodnog prava sastoji od jednakih i slobodnih pojedinaca, koje se okuplja oko ugovora odlučno da ga provede i štiti mora biti *konkretno* artikulirano i konstituirano kao jedna pravna osoba, subjekt, čija će volja ustvari biti istovremeno i volja tog mnoštva. Ta artikulacija kod Hobbesa ima tjelesni oblik u osobi ili osobama *suverena*, koja doslovno *otjelovljuje* političku zajednicu. To znači da je svaki postupak suverene moći istovremeno i postupak moći građanina, da su svi zakoni suverena u stvari vlastiti zakoni građanina. Ustanovljenje suverene vlasti podrazumijeva nekoliko koraka, a najprije to da ugovor svakog člana budućeg građanskog-političkog tijela ('body politic') sa svakim drugim o priznanju za suverena bilo kojega čovjeka *ili* skupštinu ljudi oko kojih se složi većina (Hobbes, XVII.13). Naravno, nezamislivo je da se suveren ustanovljuje nekom velikom skupštinom građana koji o tome doslovno glasaju, kao što ne glasaju ni o 'predaji' svojih prirodnih prava. Taj transfer moći dešava se po *nalogu uma*, naime, razumno je da svako ko živi u takvoj političkoj zajednici koja garantira provođenje zakona prirode, prihvati i moć suverena. Kada je u pitanju personifikacija suverene moći, poznato je da Hobbes nije bio pretjerano izbirljiv. U *Levi-jatanu* (XVII.13) kaže da tu moć može predstavljati 'jedan čovjek ili skupština ljudi' ('one man or assembly of men'). Ova ambivalentnost ima svoj korijen u građanskom ratu između Parlamenta i Kralja koji bjesni u Britaniji dok Hobbes piše svoje djelo. Rat će kulminirati izvršenjem smrtne kazne nad kraljem Charlesom I. Ta opća nesigurnost, ratna pustošenja ostat će trajnim motivom 'sklapanja' društvenog ugovora, jer Hobbes ponavlja da njegova obaveznost traje toliko koliko on uspješno štiti svrhu zbog kojega je sklopljen – *sigurnost*. Transfer slobode i prava građani-

na, potčinjavanje, se razmjenjuje za zaštitu. Da bi suveren obavljao svoju funkciju on mora imati moć, odnosno pravo da kažnjava, da prakticira policijsku moć. Zatim, zakonodavnu moć, da donosi zakone kojima uređuje život u komonveltu koji će, s obzirom na policijsku moć, biti poštivani među građanima iz straha od kažnjavanja. Naravno, i sudska moć mora pripadati suverenu. Da bi mogao uspješno obavljati zadaću suverena on mora sam biti *izvan zakona*. Drugim riječima, njegova moć mora biti apsolutna. U suprotnom, pokoravanje građana dolazi pod znak pitanja. Gaskin će primijetiti da je Hobbes toliko bio zastrašen mogućnošću pada društva u 'prirodno stanje' i „građanskim ratom da je opravdavao doslovno diktaturu. Samo u ekstremnim okolnostima kada je život pojedinca doveden u pitanje otpor građanina suverenu može biti opravdan“.

(Gaskin, 2008: xxxvi)

Dakle, ipak postoje neotuđiva prava podanika komonvelta, kao neki zaštitni mehanizam, osigurač koji se ne smije poništiti bilo kakvim ugovorom. Razlog zašto pojedinac stupa u 'ugovorni odnos' je njegov lični interes, osiguranje njegovog života i kada je u pitanju sam goli život, ali i kada su u pitanju minimalni resursi za njegovo održanje. U temelju ideje ugovora je dobro pojedinca. Stoga, svaki čovjek može s pravom otkazati poslušnost spram bilo koje zapovijesti, zakona koji je usmjeren protiv njegovog života ili koji može dovesti do njegovog povređivanja ili da se odrekne nečeg što mu je potrebno za život. Dakle, prirodno pravo je nešto s čim individuum uvijek raspolaže – on ga može transferirati na suverena s ciljem stvaranja uređene zajednice, ali isto tako, dopušta Hobbes, može ga uzeti sebi natrag kada ono biva ugroženo, kada u pitanje dođe samoodržanje individuum. Nijedan zakon, uredba, naredba suverena ne može zahtijevati od građanina da sam sebi ugrozi individualnu egzistenciju. Takav zahtjev bio bi nerazuman, dakle, automatski protivan zakonima prirode koji su u temelju komonvelta. Dakle, ako suveren prakticira svoje pravo *suprotno razumu*, on raskida ugovor i vraća komonvelt u izvorno, prirodno stanje postajući 'običan' čovjek, kao i

svaki drugi, takmac za resurse i dominaciju. Hobbes prihvaća da postoji određena prirodna kazna za nerazumnu vladavinu: *pobuna*. Hobbes kaže: „Obaveza podanika prema suverenu razumijeva se da traje toliko dugo i ni trena više, dok traje moć koja je u mogućnosti da ih štiti“. (Hobbes u Berns, 1987: 409) Ovaj akt samoodređenja počiva na neotuđivom pravu i zalog je slobode modernog građanina. Korijen pojma slobodnog građanina moderne države, građanskog subjekta uopće kojim od Hobbesa operiramo do danas onda je prije svega u 'samoodređenju' po kojem se građanin slobodnom voljom (uz garancije stabilnih pozadinskih uslova) odriče svojih prirodnih prava, koje je istovremeno 'podređenje' ('subjection') volji suverena koje nalaže razum. Sloboda pojedinca u polisu, politička sloboda, razumije se kao samoograničenje, podređenje nalogu razuma, zakonu prirode i ona je suprotna slobodi pojedinca u prirodnom stanju u kojem je sloboda pojedinca apsolutna, bezgranična.

U državi, građanskom društvu, sloboda suverena je apsolutna, bezgranična. Imajući to u vidu, Hobbes među poznatim formama uređenja komonvelta – monarhija, aristokratija i demokratija – ipak preferira monarhiju. Berns smatra da je to s toga što „su oni koji nose autoritet suverena ljudi i oni će uvijek biti zainteresirani za svoje vlastite interese, stoga će javni interes biti najviše šticećen u situaciji kada je tješnje povezan s privatnim interesom. U monarhiji se može pojaviti samo jedan Neron, a u demokratiji može ih biti onoliko koliko je rječitih laskavaca narodu“. (Berns, 1987: 410) Unatoč ovom preferiranju monarhije koje je, po mom sudu, politički strateško i značajno određeno historijskim i društvenim kontekstom u kojem stvara Hobbes, važno je uočiti da monarhija uopće nije neki oblik vladavine koji bi na 'nužan' način proisticao iz ideje zakona prirode ili društvenog ugovora. Ako stvari postavimo na svoje mjesto, odnosno ako uočimo slijed procesa koji dovodi do uspostave države onda jedino što je nužno iz perspektive Hobbesove političke filozofije jeste izvorni akt ustanovljenja suverene moći prema društvenom ugovoru koji je suštinski demokratičan. Možemo reći da suveren monarhije

od sada počiva na 'izvornom demokratskom grijehu' čime se lanac legitimiteta nepovratno oduzima 'nebesima', Božijoj garanciji kraljevske vlasti, a trajno daje 'onima dole', mnoštvu ('multitude') koje, vođeno razumom, sporazumno, formira komonvelt. Berns poentira na sljedeći način: „Ovaj prvi sporazum svakog čovjeka sa svakim drugim čovjekom konstituira mnoštvo kao demokratski narod; čin nominiranja suverena u kojem svaki čovjek ima jednak glas, jeste demokratski čin“. (Berns, 1987: 411) Ako još dublje promislimo, s obzirom da se suveren, pod određenim okolnostima može zbaciti s vlasti, onda s Bernsom možemo zaključiti da je u stvari „narod kao demokratski narod, krajnji suveren svakog instituiranog komonvelta“. (Berns, 1987: 411) Taj implicitni Hobbesov intelektualni nabačaj shvatio je i dalje razradio John Locke. Ali, prije Lockeja, potrebno je osvrnuti se na zanimljivu koncepciju društvenog ugovora koju razvija Baruch de Spinoza.

1.3. Baruch de Spinoza (1632-1677)

Moglo bi se reći da sa sljedećim autorom društvenog ugovora, Baruchom de Spinozom, cijela ideja doživljava zanimljivu transformaciju u dijelu u kojem se govori o o 'prenošenju' svojih moći, ovlasti. Kako smo vidjeli, za Hobbesa ta je adresa suveren, monarh koji će držati apsolutnu vlast u cilju osiguranja poretka u komonveltu. Spinoza taj transfer razumijeva drukčije, upravo onako kako će se potvrditi daljim razvojem buržajske republike:

Ustrojiti društvo i održati nepovredivost opšteg sporazuma bez ikakve povrede prirodnog prava: svak prenosi svu vlast koju ima na društvo, koje će samim tim jedino imati najviše prirodno pravo nad svima stvarima, to jest suverenost, tako da će svak morati da mu se pokorava, bilo slobodno, bilo iz straha od najteže kazne. Takvo pravo društva naziva se demokratijom ... [koja je] opšta zajednica koja ima suvereno pravo nad svim onim što potpada pod njenu moć. (Spinoza, 2013: 201)

Dakle, na djelu je isti princip 'ugovaranja', odnosno sporazumijevanja koji i kod Hobbesa i Spinoze podrazumijeva pokoravanje – zastrašivanjem ili razumnim uvidom – ali je suveren kod Spinoze pluralan, odnosi se na *društvo* koje onda postavlja 'vladara' uz pomoć demokratske procedure. Naravno da je i Spinoza, uostalom kao nešto malo prije njega i Hobbes, dijete svoga vremena i da se i u njegov tekst uvlače ključni politički problemi njegove zemlje, Holandije.⁸ Zbog toga je lakše shvatiti Spinozin obrat k demokratiji. Demokratija, u vrijeme kada piše Spinoza, obično je izjednačavana s anarhijom, vladavinom mase i svjetine koja je bila sušta suprotnost poretku sigurnosti, stabilnosti, pa i samog racionalno uređenog života jedne zajednice. Još ako tome dodamo i to da, zajedno s Hobbesom, Spinoza smatra da su u stvari strasti te koje najčešće dominiraju nad razumom, raspad društva i njegovog poretka gotovo da je zagarantiran.

Spinoza se s Hobbesom slaže da je u ljudskoj prirodi da strasti dominiraju nad umom, ali su za njega prirodne razlike među ljudima fundamentalne u političkom smislu, dok za Hobbesa one moraju biti ignorirane. Upravo neizbrisivi karakter ovih prirodnih razlika uvijek će zahtijevati različite vrste i funkcije između ljudi u jednom društvu što će se reflektirati i u različitosti njihovih mišljenja. Ta različitost se ne može uništiti jedinstvenošću neke vladajuće moći osim po cijenu uništenja cjelokupnog društvenog poretka. Spinoza je tako jedan od prvih autora za kojega činjenica društvenog pluraliteta, različitosti individua izražene u njihovom slobodnom mišljenju, u bitnom smislu određuje i karakter

8 Spinoza izdaje *Teološko-politički traktat* 1670. godine anonimno pod vrlo nepovoljnim, konfliktnim okolnostima u političkom životu Holandije. Tih godina traje žestoka borba između „reakcionarne oranske partije, na čelu s kalvinističkim propovjednicima koja uza se ima niži puk i koja svoj ugled u masi održava striktnim i ortodoksnim zastupanjem i tumačenjem Biblije“. (Kangrga, 1979: 89) Budući da je Spinoza već ranije bio žrtvom ortodoksije i vjerskog fanatizma zahvaljujući kojem je anatemiziran i doslovno odstranjen iz svoje 'matične' jevrejske zajednice, on se prihvaća zadaće pisanja filozofске rasprave koja će potkopati moć religijskog diskursa u političkoj sferi. To ga je i dovelo u tabor protivnika reakcionarne partije, u savezništvo s političkim građanskim prvakom Jan de Wittom koji je predvodio „republikansku, regentsku partiju kojoj pripadaju nizozemska buržoaska aristokracija i takozvani slobodnjaci koji se u religijskim pitanjima nazivaju neutralistima“. (Kangrga, 1979: 89) Republikanci su u Spinozi i slobodnim intelektualcima tog doba prepoznali važne aktere koji su mogli utjecati na javno mnijenje građana. Na žalost, tokom 1772. godine reakcionari uspijevaju preovladati, a Jan de Witt razularena svjetina linčuje. Kao aktivni sudionik tih problematičnih vremena Spinoza će cijeli svoj angažman posvetiti odvajanju religije od države i razvijanju učenja o slobodi mišljenja pojedinca.

društva i političke zajednice. To mora biti pluralistička država, država različitosti. Zato namjesto monarhije, koju preferira Hobbes, Spinoza se odlučuje za *demokratiju*.

Vladavinu razuma nad tim strastvenim dijelom ljudskog bića, građanina, vidjeli smo, Hobbes pokušava potaknuti 'strahom', kažnjavanjem, pa će u tu svrhu iskonstruirati cjelokupni 'vještački' ('neprirodni') projekt državne hijerarhijske strukture koga će i sam nazivati Levijatanom, čudovištem. Suprotno tom stavu, Spinoza će istupiti tezom da je najbolje da društvo nekako 'nalikuje' na prirodno stanje, odnosno da društveno stanje bude najbliže onom prirodnom stanju koje je stanje različitosti. A koji to sistem bolje reflektira različite interese i perspektive ljudi od demokratije? To demokratiju, a ne monarhiju čini najboljim oblikom vladavine. Zato će u svom *Teološko-političkom traktatu* Spinoza zaključiti sljedeće:

Demokratija mi se čini najprirodnijom i najbilibijom slobodi koju priroda daje svim ljudima. Jer u ovoj državi niko ne prenosi svoje prirodno pravo na nekog drugog, tako da ubuduće ne bi mogao većati o državnim poslovima; on ga se odriče jedino u korist većine čitavog društva čiji je on deo. Na ovaj način, svi ljudi ostaju jednaki, kao što su bili ranije u prirodnom stanju. (Spinoza, 2013: 204)

Namjesto isključive vladavine zastrašivanja, Spinoza smatra da je individualna sloboda ključni termin koji omogućava poštovanje ugovora, a, piše Stanley Rosen, „ljudi su slobodni samo kada poštuju na temelju razuma, a ne na temelju straha“. (Rosen, 1987: 464) Važan mehanizam transformacije individualnih strasti od vladara nad, do sluge razuma jeste 'sloboda govora' i 'mišljenja' koja mora biti zagarantirana u državi. Spinoza izričito tvrdi da je

nemoguće da se čovek odrekne svog mišljenja i podvrgne ga neograničeno tuđem mišljenju; jer niko ne može napustiti svoja prirodna prava i sposobnost da slobodno rasuđuje i ceni stvari niti se može prinuditi da to učini. Zbog toga se smatra nasilnom ona vladavina koja nastoji da svoju vlast proširi i na mišljenje. (Spinoza, 2013: 272)

Zato, sloboda govora mora biti dopuštena, jer ništa kao ona ne odražava prirodnu različitost ljudi. Ona je suštinska karakteristika individualnog identiteta. Spinoza u odbrani slobode mišljenja pojedinca ide i dalje smatrajući da će, čak i tamo gdje se uspije u potpunosti zabraniti slobodno mišljenje, ljudi samo promijeniti model djelovanja pa će „misliti jedno a govoriti drugo“, što će sve dovesti do toga da će se „iskvariti dobronamernost, vrlina toliko potrebna državi, i da će se gajiti odvratno laskanje i pritvorstvo, iz kojih proizlazi laž, pa samim tim i propadanje svih dobrih običaja“. (Spinoza, 2013: 280-281) Dakle, nisu različita slobodna mišljenja pojedinaca ta koja će potkopati državu. Nju će prije uništiti nametanje uniformnog mišljenja. Za Spinozu, slobodno mišljenje pojedinca je naprosto 'kisik' demokratske države.

Moglo bi se onda reći da se i Hobbes i Spinoza slažu da je zadatak ugovora i političke zajednice da obuzdaju i preusmjere strastvenu prirodu čovjeka k razumu, ali je Hobbesov cilj državnog uređenja preživljavanje i bezbjednost za svakog pojedinca, dok je za Spinozu *cilj države uopće sloboda za svakog pojedinca*. U tom smislu on određuje svrhu države na sljedeći način:

Krajnja svrha države nije da upravlja ljudima, da ih obuzdava strahom, da ih potčinjava tuđoj volji, nego naprotiv, da svakome omogući da živi bez straha i bezbedno, to jeste da sačuva netaknuto prirodno pravo koje ima da živi, bez štete po njega i po drugoga ... da osposobi [ljudi] da u bezbednosti razvijaju svoje telo i svoju dušu i da se nesmetano služe razumom, da se ne takmiče među sobom u mržnji, besu i lukavstvu i da jedni ne gledaju na druge zavidno i nepravično. U suštini, *istinski cilj države je sloboda*. (Spinoza, 2013: 275; podvukao A.M.)

Ali, šta je sloboda za Spinozu? Pa, uostalom kao i za cijelu filozofsku tradiciju, sloboda je život vođen razumom. Samo razumom vođen čovjek može biti slobodan jer, kako zaključuje Spinoza, „stvarno je rob onaj koji je potčinjen svojim strastima i koji je nesposoban da vidi šta je za njega dobro“. (Spinoza, 2013: 203) Sloboda je život u saglasnosti s

umom. Kako u prirodnom stanju obitavamo prema prirodnom pravu i vlastitom prirodom koje naše djelovanje usmjerava prema naročitom pravcu, ne razlikujemo se mnogo od ostalog živog svijeta u prirodi. Svaki živi organizam, prema prirodnom zakonu, ima neograničeno pravo na održanje, odnosno ograničeno je onoliko kolika je snaga ili ukupna moć jedinke. Međutim, za razliku od ostatka živog svijeta, samo je ljudsko biće po svojoj prirodi obdareno i razumom. U prirodnom stanju, naravno, razum je samo jedna od čovjekovih moći koja mu služi za zadovoljenje svojih individualnih interesa, da lakše preživi, da se održi i ni po čemu nije nadređena strastvenom, voljnom dijelu čovjekove prirode.

Vremenom i gomilanjem iskustva od života u prirodnom stanju moć pojedinca postajala je sve razumnija. Postepeno su se stvarale pretpostavke za slobodu koju Spinoza razumijeva kao „razumnim izrazom ljudske moći“. (Rosen, 1987: 457) Razum, prvobitno i, može se reći, temeljno određen kao jedna od moći ljudskog bića za preživljavanje svojom upotrebom sve više je postajala vodećom moći koja je mogla pojedinca da uspješno izvuče iz neposredne vezanosti za prirodni okoliš. Pojedinaac je sve uspješnije mogao da planira, predviđa, na kraju da organizira i na taj način usklađuje svoje djelovanje i svoj život. Ljudska moć sve više je poprimala razumni oblik i istovremeno se udaljavala od neposrednosti prirodnog toka. Namjesto puke moći samoodržanja ljudska jedinka sve više je uz pomoć razuma, tu moć pretvarala u moć samoodređenja, čime je postajala slobodnija. Razum je, premda jedna od čovjekovih moći, postao ključem za vlastito oslobađanje od neposredne prirodne vezanosti. Jedine granice tog samoodređenja činili su drugi razumni pripadnici vrste, u kojima se moglo vidjeti, s jedne strane neprijatelja koji sprečava individuuma da ostvari svoj interes, ili saradnika s kojim se, kao bićem obdarenim razumom, moglo sporazumjeti, dogovoriti, koordinirati djelovanje. Slijediti takve naloge razuma u svakodnevnim poslovima preživljavanja za ljude se pokazalo daleko korisnijim i sigurnijim. Na tom mjestu se ključnom ukazala potreba za međuljudskim, društvenim sporazumom:

Ljudi su se, da bi živeli koliko je moguće srećno i bezbedno, morali međusobno sporazumeti i pristati da zajednički uživaju pravo nad svim stvarima koje po prirodi pripadaju svakom pojedincu; videćemo i to da njihov život više ne uslovljavaju snaga i prohtev pojedinaca, nego moć i volja čitave zajednice. (...) oni moraju čvrsto rešiti i odrediti da će se u svemu rukovoditi razumom (kome se niko neće smeti otvoreno usprotiviti, jer bi ga smatrali ludim) i obuzdati svaki prohtev štetan po svoje bližnje, da nikome neće činiti ono što ne žele da se njima učini i da tuđa prava brane kao svoja sopstvena. (Spinoza, 2013: 196,197)

Ali, pobjeda razuma nipošto nije zagarantirana. Razum je tek jedna od moći čovjekove prirode, što znači ne samo da strastveni dio opstaje i nastavlja da ispostavlja svoje prohtjeve, nego većim dijelom života pojedinca u zajednici nastavlja da dominira. Kaže Spinoza tome u prilog: „daleko smo od toga da se svima ljudima uvek može lako upravljati razumom; naprotiv, svakog od njih vuče njegov prohtev, dok gramzivost, slavloljublje, zavist, mržnja toliko obuzimaju ljudsku dušu da u njoj nema mesta razumu“. (Spinoza, 2013: 199-200) Šta uraditi sa strastima individua u jednoj državi? Kako njima ovladati, pošto vidimo da razum takvu moć ovladavanja ne može imati? Potpuno ovladavanje strasti razumom postiže se prema Spinozi jedino u nauci, ali država nije zajednica naučnika. Naprotiv. Najčešće je zajednica gramzivih, slavloljubivih, zavisnih, mržnjom ispunjenih jedinki, kako proističe iz prethodnog Spinozinog stava. Šta takvo, potencijalno opasno stanje može promijeniti? Ne zaboravimo da se Spinozin tekst zove 'teološko-političkim traktatom'. Do sada smo razmatrali neke elemente političkog dijela tog traktata, ali šta je s teološkim dijelom? Zašto on uopće razmatra teološke aspekte kada govori o najboljem obliku državnog uređenja ('optima res-publica')?

Spinoza smatra vjera mora imati udjela u kultiviranju, ali to se prije svega odnosi na one „koji zbog svoje duhovne nerazvijenosti samo preko riječi proroka i i Biblije mogu da se uzdignu do vrline i moralnog života“, (Kangrga, 1979: 96) prijeko potrebnog za stabilnost države. Svoj uvid u prirodu religije temelji na tezi da je uzaludno i nepotrebno po-

kušati izmiriti vjeru i razum, odnosno teologiju s filozofijom. Svaka ima svoje područje djelovanja, a područje djelovanja religije je moral, odnosno moralno kultiviranje života individuuma. Spinozin zaključak je izričit: „Možemo, dakle, s potpunom sigurnošću zaključiti da Pismo ne treba podređivati razumu niti razum Pismu“. (Spinoza, 2013: 185) Pored filozofske težine, ovaj zaključak ima i svoju pragmatičnu, političku težinu, jer se Spinozinom⁹ studijom na argumentirani način potkopavaju pretenzije klera da utječu na političku stvarnost komonvelta. Sveti tekst, protivno nekim vodećim tendencijama njegovog vremena, ne može biti uzet za temelj političkog i društvenog uređenja. Zato je Spinoza postavio zadatak pred svoju knjigu *Teološko-politički traktat*: „dati teorijske temelje za praktičko odvajanje teologije od filozofije“. (Kangrga, 1979: 92)

Šta onda ostaje religiji? Ništa manje nego važna društvena funkcija kultiviranja strasti, osobito kod onog 'duhovno nerazvijenog' dijela građanstva¹⁰. Religija je u tom pogledu važna jer nudi ne samo kaznu (moment zastrašivanja) nego i nadu (da će pravda biti zadovoljena). Čitajući u tom kodu sveti tekst Spinoza zaključuje da „proroci preporučuju iznad svega ljubav prema bližnjem i pravičnost i da nemaju nikakvog drugog cilja ... da pokoravanje i vera čine ljude srećnim ... što je toliko korisno za državu“. (Spinoza, 2013: 187, 188) Budući pak da je svaki individuum u svojoj suštini slobodan, utoliko je, prema Spinozi, „svak dužan da ove dogme prilagodi sopstvenom načinu mišljenja i da ih tumači tako da ih može prihvatiti bez oklevanja i s potpunim odobravanjem, kako bi sledstveno tome ispunjavao volju božiju od sveg srca. (...) Prepuštam svima“, nastavlja Spinoza, „da sude o tome koliko je ovo učenje spasonosno i potrebno državi da bi ljudi u njoj živeli u miru i slozi i, najzad, koliko ono uništava u korenu ozbiljnih uzroka nemira i zločina“. (Spinoza, 2013: 171,

9 U elaboraciji ove 'korisnosti' za državu Spinoza će se poslužiti historijskim primjerom iz samog svetog teksta: „jedini cilj Pisma je učenje pokornosti. I niko ne može sumnjati u ovu istinu. Ko ne vidi da su i jedan i drugi Zavet samo učenje pokornosti i da nemaju druge svrhe osim da podstaknu ljude na dobrovoljno pokoravanje? Mojsije nije nastojao da ubedi Izrailj sa razumom, nego se trudio da ih veže ugovorom, zakletvama i dobročinstvima; zatim je narodu zapretio kaznom ako prekrše zakone, obećavajući mu nagrade ako im se bude pokoravao“. (Spinoza, 2013: 163)

10 Ili, Spinozinim riječima: „ono što je prilagođeno umnim sposobnostima prostog sveta“. (Spinoza, 2013: 161)

172) Uključenje religije, nasuprot njezinoj ignoranciji u Hobbesovom tekstu, dalje se rafinira ideja društvenog ugovaranja i, moglo bi se reći, stječe jedan realističniji oblik, s obzirom da se religijski identitet, pogotovo u vrijeme nastajanja ovih tekstova, ne može tek tako odbaciti. Ali, istovremeno, prihvaćajući pluralitet i individualnu slobodu mišljenja, u situaciji kada se kleru oduzima krajnja verifikacija političkog režima, komonvelt može da počiva samo na principu tolerancije i vjerske slobode za sve svoje građane. Uostalom, u komonveltu, primjećuje Rosen, nalog „voli bližnjeg svoga“ lako se prevodi u „poštuj njegova prava“. (Rosen, 1987: 471)

U izgradnji zajednice Spinoza slijedi generalnu ideju ugovora: fizička moć pojedinca u prirodnom stanju se transformira u moć prava i zakona vođen diktatom razuma.

Društvo postoji kao rezultat zajedničkog sporazuma o predaji svoje moći suverenom autoritetu s ciljem jačanja moći samoodržanja svakog čovjeka. Nepoštovati suvereni autoritet isto je što i biti nerazuman, biti suprotstavljen svojim najvažnijim interesima. Razum nas uči da postignemo individualnu neovisnost pomoću predaje volji države. U najboljem interesu suverene vlasti je da bude vođena principima uma. (Rosen, 1987: 465)

Razum je taj koji uvodi red (što je pravo značenje riječi 'logos') u prirodno stanje, on procesuirá izvornu različitost ljudi u jedinstveno političko tijelo koje na okupu drži sloboda mišljenja. „Demokratski režim ostaje vjeran razlikama između ljudi (ne ukida ih) u prirodnom stanju. On ih racionalizira, to jest, on eksplicira u svojim zakonima ono što je u prirodnom stanju implicitno“. (Rosen, 1987: 467) Ali taj proces izgradnje zajednice je trajan, jer su skretanja i devijacije pojedinaca stalno moguće. U tom procesu važno je osloniti se na neke konstante, a ne toliko na hirovite individue. Te konstante Spinoza vidi u *institucijama* komonvelta za koje je važnije, nego u slučaju pojedinaca, da budu *slobodne*. Imajućí u vidu taj cilj, „sloboda institucija ima prioritet nad slobodom poje-

dinca. Za njega su institucije racionalna otjelovljenja regulativnih mjera koje ureduju iracionalnim, strastvenim moćima mnoštva. (Rosen, 1987: 461) Za Spinozu racionalne, dakle slobodne institucije su te koje proizvode slobodne individue. Slobodne institucije imaju tu kultivirajuću, dakle, obrazovnu funkciju usmjerenu ka kontroliranju i redukciji strasti i vladavini razumnosti kod građana. Naravno, u pravom smislu, samo filozof može biti slobodan, jer samo u nauci um se u potpunosti oslobađa strasti, ali kako smo već rekli, komonvelt nije zajednica naučnika, filozofa i inteligencije. Slobodno društvo je ipak ovisno ne o 'pukoj slobodi govora', u smislu da svako može nešto govoriti, već samo o slobodi filozofskog (umnog) govora. Po tome Spinozu smatraju *konzervativnim* autorom. Učenost inteligencije se neće lako udomiti u srcima mnoštva. Međutim, u svom eseju „On the Improvement of Understanding“ („O poboljšanju razumijevanja“) Spinoza naglašava da je – kada se govori javno u stvarima od političkog značaja – potrebno govoriti na način razumljiv mnoštvu i prilagoditi se njihovim kapacitetima razumijevanja što je moguće više. Ma kako da ovaj konzervativizam, odnosno staru razdjelnicu između 'filozofa kraljeva' i ostatka društva, na prvi pogled odudara od proklamiranog cilja komonvelta, a to je jednakost i sloboda svih pojedinaca, Spinoza računa na dinamiku procesa ustanovljenja zajednice, na proces kultiviranja 'sirove' ljudske prirode i 'obrazovanja' institucionalne mreže društva koja će eventualno dovesti do prosvjeće- ne republike. Taj proces sobom i predviđa mogućnost promjene režima, pogotovo u demokratskom okruženju.

Jednu od savremenijih recepcija Spinozine političke koncepcije izgradnje komonvelta, osobito njegovo insistiranje na proizvodnom aspektu pluralnog političkog tijela nalazimo kod Michaela Hardta i Antonija Negrija. Ovi autori postavljaju jedno intrigantno pitanje koje je važno za političku filozofiju, osobito onu koja promišlja moderni politički poredak. Pitanje glasi: „da li je hegemonija nužan uvjet politike“? (Hardt, Negri, 2009: 175) Da li ljudsko mnoštvo bez hegemonije, kao nešto što

uvijek izmiče moći, uopće može biti neki smislen koncept, nešto što se da aktuelizirati, nešto što se može subjektivirati u političkom smislu? Hardt i Negri kažu kako se politička orijentacija treba definirati u procesu proizvodnje mnoštva, a ne njegove redukcije i uniformiranja; ali, nije li definiranje kao determinacija jedna kompetitivna hegemonijska naracija? Hardt i Negri pozivajući se na Spinozu opisuju taj proces proizvodnje mnoštva uz pomoć *ljubavi*¹¹, koja isključuje hegemoniju. Naime, i hegemonija sredstvima sile, administracije, ali i ljubav u stanju su proizvesti jedinstvo, zajedničko 'tijelo'. Onda ljubav i hegemonija mogu biti shvaćani kao lice i naličje moći jer su i jedno i drugo aspekti moći koji proizvode oblikovano mnoštvo. I jedna i druga jesu sile proizvodnje i samim tim manifestacije objektivacije moći. Ljubav je u Spinozinom viđenju, prema ovoj dvojici autora, zadovoljstvo koje je u biti „povećanje naše moći da djelujemo i mislimo“, (Hardt, Negri, 2009: 181) ili još preciznije: „Ljubav je proizvodnja zajedničkog koja konstantno cilja naviše, težeći stvaranju stalno više i više moći... Ljubav prema prirodi u cjelini predstavlja zajedničko u njegovom najekspanzivnijem obliku“. (ibid., 181) Tragove ljubavi možemo detektirati u revolucionarnim pokličima koji pozivaju na 'bratstvo' (uz slobodu i jednakost) i predstavljaju pokušaj 'ljubavne' konstitucije zajednice koja prevazilazi čisto pravna i politička određenja. Oblici solidarnosti koji se vremenom razvijaju u modernom društvu – radnička, rodna, solidarnost prema marginaliziranim i ugnjetenim grupama u društvu mogu se razumijevati kao inkluzivne, 'ljubavne' strategije koje uvećavaju zajednicu i obogaćuju je svojim raznolikostima.

Dakle, i ljubavna i hegemonijska moć podjednako su ekspanzionističke, kako i priliči stalno-sebe-htijućoj moći. Ali, za razliku od hegemonije koja počiva na 'determinaciji' i 'limitiranju', stoga i 'privatiziranju', 'apropriiranju' pripadanju određenom krugu aktera, ljubav je, kako kažu Hardt i Negri, 'ontološki događaj', 'događaj bitka' koji se „ne da privatizirati ili zatvoriti ostajući konstantno otvoren za sve (ne postoji nešto kao privatna ontologija)“. (ibid., 181) Hegemonija je, čini se, davno prepozna-

11 Ne zaboravimo da Spinoza uči da se prava vrlina građanina sastoji u ljubavi prema Bogu i susjedu.

la potencijal moći ljubavi, ljubavi kao pokretačke snage i razvila mehanizme njezine instrumentalizacije i kooptiranja. To ovi autori određuju kao *korupciju ljubavi* koja se 'partikularizira' ozbiljujući se u obliku 'identitetske ljubavi', odnosno kao 'voljenje istosti' kao što je voljenje 'fami-rije', 'rase', 'nacije', drugim riječima, voljenje svih formi subjekcije i nadređivanja putem kojih hegemonija sebe potvrđuje u suverenoj vladavini; discipliniranjem i trasiranjem predvidivosti, naprosto 'fahiranjem' i stvaranjem preglednosti pluraliteta mnoštva. Ili, riječima Hardta i Negrija: „porodica, rasa i nacija koje su, onda, korumpirane forme zajedničkog, predstavljaju osnove za korumpirane forme ljubavi. Iz ove perspektive mogli bismo reći da su populizmi, nacionalizmi i fašizmi i razni vjerski fundamentalizmi osnovani ne toliko na mržnji koliko na ljubavi – ali jednoj užasno korumpiranoj vrsti identitetske ljubavi“. (ibid., 182)

Emancipacijska snaga nekorumpirane ljubavi podrazumijeva – u čemu autori vide ogroman potencijal moći – ne kretanje u pravcu, ili proizvodnju uniformnog identiteta, jedinstva, već još veću i sve veću autonomiju dijelova mnoštva, međusobno uvezanih mrežama komunikacije i saradnje, solidarnosti. Sve veća sloboda, autonomija, tiče se samo-stvaranja, odnosno stvaranja, proizvodnje sebe i mnoštva istovremeno, stvaranja svijeta u kome se prepoznaje i moje autorstvo, svijeta koji mi se neće predstavljati kao 'tuđih ruku djelo' – što bi bio tipičan pristup hegemonijske ideologije koja počiva na otuđenju. Istina, unutar dominantnih, hegemonijskih političkih, naučnih diskursa ljubav je lako diskvalificirati kao 'naivnost', to jest kao naivno razumijevanje 'ljudske prirode' kao dobre. Ali što zauzvrat ti 'nenaivni' diskursi nude? Ništa drugo do isto tako 'naivno' razumijevanje ljudske prirode kao zle, reći će Hardt i Negri. Bilo naivno ili ne, to razumijevanje počiva u temelju buržuskog poretka koji oblikuje modernu političku zajednicu i omeđuje njezin 'društveno-ugovorni' imaginarij. Uopće se za Hardta i Negrija ne radi o pitanju da li je ljudska priroda fundamentalno dobra ili zla. Ta pitanja su za procese političke subjektivacije u najboljem slučaju samo ideološki ornamenti. Pra-

vo pitanje glasi: „šta ljudska priroda može postati. Najvažnija činjenica o ljudskoj prirodi (ako je uopće želimo tako zvati) je da ona može biti i da se konstantno transformira“. (ibid., 191) Pravo pitanje je, dakle, što bismo mogli postati, od sebe napraviti? To je pravo pragmatističko pitanje, jer se tiče djelovanja a ne teorijskog zasnivanja i metafizičkog utemeljenja. Autori dalje kažu kako se jedna „realistička politička antropologija mora fokusirati na ovaj proces metamorfoze. To nas vraća na problem stvaranja mnoštva, uz pomoć organizacije i samotransformacije“. (ibid., 191) Pitanja dobra i zla tek onda dolaze u igru, odnosno, ona su *a posteriori*.

1.4. John Locke (1632-1704)

Društveno-politički kontekst u kome nastaju Lockeove *Dvije rasprave o vladi* ima nekoliko važnih elemenata: to je prije svega tradicija političkog radikalizma, zatim, *deizam*¹² koji se nazivao vjerom prosvjećenih, vjerom intelektualaca za koje je Božiji jezik bio identičan jeziku nauke, s jednom jakom antiklerikalističkom crtom. Za bolje razumijevanje političkog radikalizma tog doba i otvaranja jedne sasvim nove, sekularne perspektive u pristupima jednoj nemonarhističkoj, društvenoj i političkoj organizaciji treba imati na umu čuveni kredo Thomasa Painea koji 1794. godine u svojoj knjizi *The Age of Reason* hrabro piše sljedeće:

Ja vjerujem u jednog Boga i ni u jednog više; i nadam se sreći nakon ovog života. Ja vjerujem u jednakost ljudi i vjerujem da se moje religijske dužnosti sastoje u tome da budem pravičan, milosrdan i da se trudim da usrećim ljude oko sebe. Ne vjerujem u učenje koje zagovara jevrejska crkva, rimska crkva, grčka crkva, turska crkva, protestantska cr-

12 *Deizam* se oslanjao uglavnom na njutnovski svjetonazor po kojemu univerzumom upravljaju fiksni i spoznatljivi mehanički zakoni. Deisti poput lorda Shaftesburyja (kod koga je službovao Locke) smatraju da je kršćanska ideja o raj i paklu samo pervertirani moral. Pravi moral mora počivati na izgradnji vrline zbog nje same (ne recimo zbog nagrade koja nas očekuje u zagrobnom životu). Deisti insistiraju na egalitarizmu smatrajući da je spoznaja dostupna svakom razumnom biću. Vrlo sličan je učenju protestanata, osobito kveкера po kojem je svaki individuum sposoban za unutrašnje prosvjetljenje. Ljudska dužnost prema deizmu je donositi sreću drugima. Za deiste Bog je vrhunski arhitekt koji je mehanizam univerzuma stvorio i pustio ga u pogon. Spoznaja Boga je ustvari spoznaja zakona univerzuma, pa prosvjećenom čovjeku treba nauka, a ne religija.

kva, niti bilo koja druga meni poznata crkva. *Moj um je moja crkva*. Sve nacionalne crkvene institucije, bilo da su jevrejske, kršćanske ili turske za mene su ništa drugo do ljudske izmišljotine uspostavljene da zastrašuju i porobljavaju čovječanstvo i da monopoliziraju moć i profit. (Paine, 1945: 464 – podvukao A.M.)

S druge strane, u anglosaksonskom svijetu, kao protuteža monarhijskoj tiraniji, razvijao se naročiti, pseudohistorijski mit o tradiciji 'drevnih saksonskih sloboda'¹³. Na radikalizam političke rasprave također su uticali i događaji vezani za tzv. Slavnu revoluciju, sjećanje na Cromwella i oslobodilačku vojsku Parlamenta koja je detronizirala i ubila kralja Charlesa I¹⁴. Još je bilo živo sjećanje na radikalni pokret *Levellera* koji su se usprotivili nasilnom oduzimanju 'zajedničkih parcela' koje je zbog pohlepe zemljoposjednika u bijedu bacilo hiljade ako ne i milione engleskih seljaka uzrokujući velike valove migracija u gradove u potrazi za poslom ili u Novi svijet. Na taj način žar radikalizma zahvatit će postepeno i sjevernoameričke kolonije što će u konačnici skupo koštati Britansku imperiju. U dodatku, u Engleskoj se sredinom 17. stoljeća pojavljuje nova trgovačka srednja klasa¹⁵. Gnijevni su podjednako na ekonomsku dominaciju aristokratije kao i na anglikanski religijski monopol. Nezadovoljnici – trgovci i vlasnici manufaktura - ispoljavali su sve veći radikalizam u pitanjima politike i religije smatrajući svoj položaj nepravedno podre-

13 Imaginaciju engleskih političkih radikala raspirivali su razni mitovi o 'drevnim slobodama' starih Engleza, saksonskoj političkoj samoupravi koja je nestala s normanskom uzurpacijom u 11. stoljeću. Bailyn piše kako je, prema tom mitu, stara saksonska forma vladavine koja je na englesko tlo dospjela ravno iz germanskih šuma oko 450. godine. Tadašnja Engleska bila je savez malih republika u kojima se cijela populacija okupljala u skupštine u kojima su svi imali pravo da raspravljaju i biraju predstavnike koji su postajali članovi, nacionalnog vrijeća i zakonodavne vlasti'. (vidi Bailyn, 1990: 296, 297)

14 U svom djelu *Rights of Man* (2) angloamerički radikalni intelektualac Thomas Paine će napisati: „U Engleskoj, osoba koja ima prerogative kralja je često stranac, a po pravilu polustranac, i uvijek oženjen za strankinju. On nikada nije u prirodnoj ili političkoj vezi sa zemljom kojom vlada, niti je odgovoran za bilo šta u njoj. Kraljem postaje s 18 godina i takvome je dopušteno da stvara saveze bez ikakvog znanja nacije, da sklapa mir ili objavljuje ratove bez njenog pristanka“. (Paine, 2009: 220)

15 Ovdje treba imati na umu duboko klasni karakter radikalizma. Naime, kako piše Bailyn „engleski radikali 18-tog stoljeća nisu nastojali da izmijene društveni poredak niti probleme ekonomske nejednakosti kao ni nepravde jednog stratificiranog društva, već su bili zainteresirani da pročiste korumpirani ustavni poredak i suzbiju očiti rast prerogativne moći. Njima se nije činilo razumnim da 'okupe sve te krojače, postolare, orače i čobane' države i da se od njih očekuje da se 'bave i rješavaju pitanja najvišeg državnog značaja“'. (Bailyn, 1990: 283-284) Moglo bi se govoriti o različitim strujama političkog radikalizma tog doba, jednoj, manjinskoj prodemokratskoj, koju će najbolje artikulirati Thomas Paine, i jednoj, većinskoj anti-demokratskoj struji (vigovci) koja se, u ekonomskom smislu, zalaže za neku vrstu 'oligarhije vlasnika imovine' kojoj je zacijelo pripadao sam John Locke.

đenim. Situacija na širem planu bila je još očajnija. U cijelom Britanskom kraljevstvu samo 5% populacije od 8 miliona može glasati. Okruzi i nekoliko gradova imali su udjela u predstavničkom tijelu daleko veću od realne, dok su veliki trgovački i lučki gradovi bili zapostavljeni i mizerno predstavljeni. U takvom ambijentu duboke podijeljenosti javljaju se Lockeove *Dvije rasprave* (1690) koje argumentiraju u prilog jednakosti čovječanstva, koje zagovaraju neotuđiva prava na život, slobodu i svojinu svakog pojedinca kao posljedicu božijeg stvaranja svijeta. Cjelokupni politički poredak drevnog režima biva izokrenut transferom Božije garancije za ljudska prava pojedinca s do tada uobičajene garancije kraljevske vlasti. Nakon Lockeova svaka vlast svoj legitimitet mora crpiti iz naroda, a ne iz Božije providnosti.

Za razliku od Hobbesa koji uči da politička moć mora biti neograničena, apsolutna, Locke argumentira suprotno, naime, da politička moć mora biti *ograničena*. Moć koja se povjerava suverenu ograničena je najprije *pristankom* naroda i njegovim neotuđivim pravom na pobunu koje se može aktivirati ako su život, sloboda i svojina građana narušeni od strane tiranske vlasti. Unatoč ovako tvrdom stavu rijetko ili gotovo niko od političkih radikala (*vigovci*) ne zahtijeva ukidanje monarhije, već preferiraju neku vrstu ‚miješane‘ vlasti. Jedino su autori kao što je bio Thomas Paine bili zagovornici potpunog ukidanja monarhije. Vigovci pogotovo nisu zagovarali neku vladavinu većine. Ono što su zahtijevali je vladavina onih koji posjeduju vrline, koji smatraju da su u stanju predstavljati većinu. Jedna frakcija radikala je u zemljoposjednicima vidjela klasu koja treba da zavlada, dok su se lokovski reformisti zalagali za pravo predstavljanja kao sredstvo za osiguranje narodne saglasnosti i proširenje glasačkog prava na cijelu srednju klasu – trgovce i vlasnike pogona. Svi vigovci se slažu da su osnovna prirodna prava božanskog porijekla i da su nepromjenljiva, a da su sva ostala prava preskriptivna i sekundarna, odnosno historijski uvjetovana i promjenljiva.

Locke piše *Dvije rasprave* za potrebe lorda Shaftesburyja kod koga je bio na službi. Nakaradnost zemaljskog poretka Locke će pripisati monarhijskom poretku, a osobito će se okomiti na filozofe koje on smatra apologetima tog poretka, u prvom redu Roberta Filmera, pa čak i Thomasa Hobbesa. I jedan i drugi autor su bili skloni apsolutizmu kojeg su odbacivali engleski parlamentarci i radikalni intelektualci. U apsolutizmu, vidjeli smo, suverenova volja je apsolutna i izvor je svakog zakona i vlasti. Locke i radikalni intelektualni krugovi tu volju sve više razumijevaju kao 'samovolju', kao arbitrarnu i koja nema veze s općim dobrom komonvelta. Podudaranje opće i privatne volje o kojem je govorio Hobbes, završilo se na štetu opće volje. Dok je Hobbes izbjegavao refereriranje na Boga, Filmer je takvo stanje samovolje pravdao teološkim argumentima. Po njemu, u Otkrovenju jasno stoji da je Bog postavio neke ljude iznad drugih ljudi: u prvom redu očeve iznad sinova, muškarce iznad žena, dakle i kraljeve iznad svojih podanika, gospodare iznad svojih slugu. Te hijerarhije tvore prirodan poredak svijeta. Za Filmera, sami čin *prokreacije* (stvaranje jednog od strane drugog pojedinca) stvaratelju, roditelju, daje prednost nad drugim, pa čak i vlasništvo¹⁶. Prema doktrini 'drevnog poretka' kraljevi podanici su smatrani njegovom imovinom. Locke se usprotivio tom argumentu. On upozorava da su ljudi već „božije djelo. Oni su njegove slugе poslane u svijet po zadatku kojeg im je on zadao i njegova su imovina“. (II.6) Time Locke naglašava da ljudi, ako su ičija imovina, mogu biti samo u posjedu Boga, a nipošto drugog ljudskog bića. Izvorna jednakost u podređenosti Bogu prevedena na jezik zemaljske, političke realnosti može značiti samo jedno, a to je da smo svi mi slobodni i da smo svi jednaki – slobodni jedni od drugih i jednaki jedni s drugima, onako kako nismo slobodni od božije superiornosti i kako nismo jednaki s njim. Svako od nas, kao jedinka, kao jedinstveno

16 Locke upozorava na slabost Filmerovog argumenta u kojem ne vidimo kako to iz potčinjenosti ocu, roditeljima slijedi potčinjenost kralju. On citirajući Filmera ukazuje na taj 'skok bez pokrića': „Ljudi se rađaju u potčinjenosti svojim roditeljima' i zato ne mogu da budu slobodni. I ovu vlast roditelja on naziva 'kraljevskom vlašću', 'očinskom vlašću', 'pravom očinstva'. Neko bi pomislio da će nam na početku jednog ovakvog dela, od koga bi trebalo da zavisi vlast prinčeva i poslušnost podanika, izričito reći šta je to očinska vlast i da će je definisati, mada ne i ograničiti, jer nam u nekim svojim drugim raspravama kaže da je ona neograničena i da se ne može ograničiti“. (Locke, I.6)

individualno ljudsko biće, na svijet dolazi na isti način, kao 'tabula rasa' (prazna ploča) u svijet koji je pred nama otvoren za najrazličitija iskustva koja će na tu praznu ploču pisati biografiju svakoga od nas. Sa svakim novim rođenjem svijet počinje iz početka, što znači, protivno Filmerovom stavu, da nove generacije ne duguju nikakvu podređenost, a pogotovo nisu imovina starih. Sloboda *početka iznova* proističe iz same konstitucije slobodnog ljudskog bića i unaprijed nas oslobađa neke obaveze da prihvatimo ono što smo zatekli, da se povinujemo poretku koji smo činom rođenja zatekli. Zatečenost za Locke'a nipošto ne opravdava zatočenost. Može se reći da je cijela Lockeova teorija o slobodi i racionalnom pristanku, a što je za okolnosti tog doba još važnije, za taj svoj stav Locke ima podršku u svetim spisima, pa zaključuje kako: "Gospodar svih nije niti jednom manifestnom deklaracijom svoje volje postavio jednog iznad drugog". (Locke, II.4) To Rawls zove 'činjenicom Božije šutnje'. (Rawls, 2007) Bog je 'nijem' po pitanju legitimiteta partikularne vlasti na zemlji, odnosno taj posao prepušten je ljudima, da sami o tome donesu odluku, kao što svakodnevno donose odluke o svojim životima.

Rođen kao *tabula rasa*¹⁷, otvoren za svijet koji zatiče, čovjek ima na raspolaganju 'Božiji instrument' za život u slobodi – *razum*. Pred čovjekom stoji nalog da svojim razumom otkriva prirodne zakone za koje Locke eksplicitno kaže da su oni isto što i 'zakoni uma' (Locke, I.101) jer smo, podsjeća Locke, „rođeni kao slobodna, kao što smo rođeni kao razumna bića“. (Locke, II.61) Doduše, Locke će pojasniti tu tijesnu povezanost razumnosti i slobode ukazivanjem na svakodnevno iskustvo po kojem sazrijevanje djeteta direktno ovisi o buđenju njegove razumnosti. Kao ljudska jedinka, ono ostvaruje pretpostavke za slobodu tek sa sazrijevanjem, odnosno ulaskom u, kako Locke to naziva, 'doba razumnosti'. Do tada se individuum nalazi pod nadzorom svojih roditelja. Izvornu egalitarničku poziciju među ljudima Locke pojačava stavom kako je znače-

17 Ankica Čakardžić s pravom upućuje na revolucionarnu dimenziju ovog pojma koja počiva „u tezi da su svi pojedinci prirodno jednaki i opremljeni mogućnošću da vlastitim naporom prekinu s lošim tradicionalnim utjecajem, nametanjem autoriteta i ortodoksijom. Upotrebom svojih prirodnih sposobnosti, dakle, iskustveno, pojedinci mogu doći do sveg znanja“. (Čakardžić, 2021: 184)

nje prirodnog zakona¹⁸ onda „jednostavno i razumljivo za svako umno biće“ (Locke, I.124). Prirodni zakon za Lockeja je isto što i Božija zapovijest, to je nalog uma i zakon u samoj prirodi za stvari kakve jesu, po kojima one djeluju i po kojima mi djelujemo, odnosno, prirodni zakon „stoji kao Vječni Zakon za sve Ljude, Zakonodavce i svima drugima“. (Locke u Rawls, 2007: 110) Ovaj pristup temeljno mijenja i vladajuću paradigmu političke zajednice¹⁹. Suprotno Filmeru koji u skladu s duhom tog vremena zamišlja zajednicu po modelu porodice kojoj je na čelu starješina, 'glava porodice', odnosno kojom upravlja patrijarhalna volja, za Lockeja je slobodni, razumom vođeni pojedinac konstitutivni element političke zajednice: „Kada bilo koji broj ljudi uz pristanak svakog pojedinca oformi zajednicu, ona ne šteti slobodi ostalih“. (Locke, II.95, 96) Locke tako na nepovratan način konstituira građanina kao ključnog političkog subjekta moderne političke zajednice. On insistira da u dobro uređenim zajednicama „ljudi kojima se povjeri zakonodavna moć trebaju biti obični građani“, (II. 143) a ne neka 'očinska' figura, 'kralj-otac' svih nas, mi kao njegova 'djeca'.

Za razliku od Hobbesa koji čovjeka u prirodnom stanju smatra apsolutno slobodnim Locke smatra da apsolutna sloboda za ljudsku jedinku nema nikakvog smisla. Ona mora biti definirana, ograničena, 'osjenčena' da bi imala bilo kakav smisleni oblik, da bi se njome moglo raspolagati: „Tamo gdje nema zakona nema ni slobode“. (Locke, II.57) Prirodni zakon je taj koji uspostavlja granice prirodne slobode. „Prirodni zakon je zakon uma“ (Locke, I.101) zato je um onaj koji nas postavljanjem granica u stva-

18 Premda dio Božijeg zakona (law of God), prirodni zakon ne treba miješati s 'Božanskim zakonom' (divine law) koji se, kako kaže Rawls, „može spoznati jedino otkrovenjem“, (Rawls, 2007: 110) koji je time izvan razumskih spoznajnih moći čovjeka.

19 Nasuprot 'božijem legitimitetu' starog poretka, Filmerovoj očinskoj liniji legitimiteta, Locke pa i drugi autori 'društvenog ugovora' isturaju 'prirodni zakon' koji sada postaje nekim „nezavisnim poretkom moralnih i političkih vrijednosti spram kojega se naše političke prosudbe o pravdi i zajedničkom dobru moraju procjenjivati“. (Rawls, 2007: 112) S obzirom da je prirodni zakon dio Božijeg zakona, božanska garancija se održava, s jedne strane, dok se, s druge strane, dokida kraljevski monopol na nju. Međutim, pogrešno je smatrati da je Locke uklonio 'božiji legitimitet' iz polisa. On je samo transferiran s kraljevske vlasti na prirodni zakon i ono što proističe iz njega što je u domenu političkog tijela. Rawls smatra da je nemoguće čitati Lockeja bez religijske dimenzije koja je kod njega prisutna: „Lockeova temeljna misao koja se proteže cijelo vrijeme je da mi pripadamo Bogu kao Božija imovina; da su naša prava i dužnosti derivirane iz činjenice Božijeg vlasništva nad nama, kao i iz svrha zbog kojih smo stvoreni, a koje su Lockeju jasne i razumne na temelju samog fundamentalnog zakona prirode“. (Rawls, 2007: 121)

ri oslobađa²⁰. S obzirom da je svaki pojedinac podjednako Božije djelo ne postoji razuman način za uspostavu bilo koje hijerarhije, odnosa nadređenosti ili podređenosti među ljudima. Pokušaj uspostave takve hijerarhije, budući da je protivan razumu, samim tim i prirodnom zakonu, ravan je negaciji Božijeg djela, odnosno nauma. Kako je već rečeno, referiranje na Boga, Božije djelo, kod Locke nije slučajna, niti je pragmatični ustupak dominantnim shvaćanjima svijeta njegovog doba. Ona je važna za ukupno razumijevanje njegove koncepcije društvenog ugovora. Rawls primjećuje da je „Locke izgleda mislio da se onima koji ne vjeruju u Boga i oni koji se ne boje Božijeg suda i kazne ne može vjerovati: takvi su opasni i spremni na kršenja zakona zdravog razuma koji proističu iz fundamentalnog zakona prirode, spremni su da se okoriste promjenljivim okolnostima prema svojim interesima“. (Rawls, 2007: 121) Locke će, govoreći o kraljevskim uzurpatorima za koje se može reći da se upravljaju prema svojim privatnim interesima, u biti ponoviti Aristotelov stav da izvan političke zajednice može biti jedino Bog, s jedne, ili zvijer s druge strane, te da osoba, jedan od nas koji pokazuje pretenzije vladavine nad drugim ljudima sama sebe isključuje iz političke ili ljudske zajednice, te da takvog čovjeka „postaje legitimno uništiti od ostatka čovječanstva kao i svaku divlju zvijer ili prijetecog divljaka koji predstavlja opasnost za opstojnost tog čovječanstva“. (Locke, II.172) Naravno, svaka aluzija na osobu kralja i kraljevsku vlast ovdje je više nego namjerna. Nije teško zamisliti, posebno s obzirom na cijeli politički kontekst tog vremena, apsolutističke kraljeve kao „divlje zvijeri s kojima ljudi ne mogu imati ni društvo ni sigurnosti“. (Locke, II.11) Potpuno suprotno od Hobbesa za kojega je suveren, monarh, jedini garant sigurnosti, za Lockeja kraljevska vlast je upravo *izvor nesigurnosti* i oličenje uzurpacije. Dakle, ono što su karakteristike prirodnog stanja za Hobbesa, prema Lockeu je stanje koje proizvodi nerazumna vladavina monarhijskog uzurpatora, tiranina.

20 Primjer te granice nalaže 'fundamentalni zakon prirode' koji kaže: „Prirodno stanje ima zakon prirode koji njime upravlja i koji obvezuje svakoga: I razum koji je taj zakon podučava cijelo čovječanstvo koje ga želi poslušati, da budući da je svaki jednak i neovisan, nijedan ne treba da ugrozi Život, Zdravlje, Slobodu ili Posjed drugoga. (...) Svaki je obavezan očuvati sebe... i na sličan način, kada njegovo Samoodržanje nije dovedeno u pitanje, on treba, koliko god je to u mogućnosti, htjeti očuvati ostatak Čovječanstva osim ukoliko je riječ o činu Pravde prema Prekršitelju“. (Locke, II.6 u Rawls, 2007: 113)

Ali, kako onda John Locke vidi prirodno stanje? Najkraće kazano, Lockeovo prirodno stanje nije stanje rata svih protiv svakog. On zagonetno kaže: „U početku cijeli svijet bio je Amerika“. (Locke, II.49) Dakle, on prirodno stanje zamišlja po modelu Amerike prije 'otkrića' – stanje obilja resursa uz relativno miran suživot različitih plemena i ljudi koji karakterizira prije saradnja nego konflikt. Zašto je to tako, prema Lockeu? Najprije, stoga jer se ljudi rađaju u savršenoj slobodi, međusobnoj jednakosti, i što je najvažnije, sposobni za racionalno ponašanje, za razumijevanje i međusobnu saradnju, gdje je konflikt samo krajnja mjera. Rawls primjećuje kako „fundamentalni prirodni zakon udružuje cijelo čovječanstvo u jednu veliku prirodnu zajednicu s prirodnim zakonom koji njome upravlja“. (Rawls, 2007: 114) Tu nema mjesta za arbitrarnu moć jednog nad drugima. Biti sposoban za razumno ponašanje znači za Lockeja istovremeno i dispoziciju za saradnju i kvalifikaciju za članstvo u takvoj velikoj zajednici. Um, racionalnost je most između naših različitosti. U tom pogledu ne bi ni bilo potrebe za posebna društva, bio bi nam svima dovoljan prirodni zakon „kada ne bi bilo korupcije i zloće kvarnih ljudi“. (Rawls, 2007: 114) U takvom stanju, prirodno stanje pokazuje svoju drugu stranu, „jer prirodno stanje prepušta svakom čovjeku da bude svoj sudac“. (Locke, II.13) Dakle, i Locke zamišlja da 'izvršna moć prirodnog zakona' ostaje u posjedu pojedinca, ali, isto tako taj pojedinac raspolaže i razumskim kapacitetima koji kod njega pobuđuju svijest o međusobnoj ovisnosti ljudi, jer je taj zakon, kako kaže Rawls, „vodič za slobodne i umne osobe prema njihovom dobru“. (Rawls, 2007: 114) Hobbesov pojedinac kao da živi u nekom zrakopraznom prostoru slijedeći samo svoje egoističke prohtjeve i interese zbog kojih se sudara s egoističkim prohtjevima i interesima drugih i sebe dovodi u smrtnu opasnost. Na prvi pogled to stanje nije ni izbliza nesnošljivo, sam Locke kaže da je ono „stanje savršene slobode i jednakosti“, (II.4) pa se može s pravom postaviti pitanje zašto uopće napuštati to stanje i stvarati neku novu vrstu političke zajednice. Razlog za taj iskorak Locke nalazi u koncepciji *svoji-ne* (imovine). Ako smo Hobbesovu državu nazvali, provizorno, državom straha, Lockeova bi svakako mogla biti nazvana 'državom imovine'.

Ljudi, smatra Locke, nastoje napustiti prirodno stanje i uspostaviti neki poredak s ciljem „uredovanja i očuvanja imovine“. (Locke, II.3) Nešto dalje Locke poentira da je „veliki i glavni cilj ujedinjenja ljudi u zajednicu i stavljanja sebe pod vladavinu je očuvanje njihove imovine“. (Locke, II.124) Glavni motiv saradnje i konstitucije države je imovina, pogotovo nakon njezine transformacije u novčani oblik. Locke smatra da je jasno „da je Bog... dao zemlju čovjekovoj djeci, zajedničkom čovječanstvu. Ali prihvaćajući ovu pretpostavku uočavamo veliku teškoću vezanu za to kako bilo ko može uopće imati svojinu u bilo čemu“. (Locke, II.25) On, dakle, polazi od pretpostavke da čovječanstvo kao takvo ima pravo na prirodna dobra, resurse. Prirodna dobra su izvorno zajednička i otvorena svakom čovjeku podjednako na korištenje. Odakle onda uopće mogućnost da čovjek ima neku *svoju* imovinu? Rad na resursu koji ulaže pojedinac za Lockeća će biti presudan čin koji će omogućiti individualni posjed u pravom smislu te riječi. Svaki put kada se prirodni resurs pomiče s ljudskim radom na njemu – obrada zemlje, drvodjelstvo, grnčarstvo itd. – stvara se nova vrijednost koju može prisvojiti onaj koji je u taj resurs uložio svoj trud. Na temelju čega to prisvajanje može biti legitimno? Locke kaže kako „svaki čovjek ima svojinu u svojoj osobi pa je rad njegovog tijela i ruku njegov“, (Locke, II.27) on time potvrđuje svojinu u svojoj osobi. „Upravo je taj rad ono što stvarno unosi razliku u vrijednosti svake stvari“. (Locke, II.40) Peter Laslett zaključuje kako su u Lockeovom „prirodnom stanju, napori ljudi, razmjena, a onda i invencija novca ljude doveli u takve međusobne odnose koji nisu više mogli biti odnosi razumne i svjesne saradnje već potiču iz njihovog dodira sa svijetom materijalnih stvari – njihove imovine“. (Laslett, 1988: 102) Razumni kapaciteti pojedinaca nisu više dovoljni za saradnju. Nju sada počinju diktirati novčani odnosi koji postepeno izvode ljude iz prirodnog stanja u novu dimenziju odnosa koja treba naročiti mehanizam regulacije pa će, kako Locke to vidi, „veliki i ključni cilj... ujedinjenja ljudi u komonvelt i njihovo postavljanje pod domen vlasti, biti očuvanje njihove imovine“. (Locke, II.124)

Robert Goldwin zaključuje kako je „novac uspio u tolikoj mjeri promijeniti uslove da više nije bilo moguće da ljudi žive zajedno bez neke jače zaštite njihovog posjeda. Novac je omogućio ljudima da uvećaju svoj posjed“ (Goldwin, 1987: 492) i na taj način omogućio nesrazmjerne razlike u imovini, koje će sada komonvelt štiti. Materijalni posjed je, međutim za Lockeja, samo najkonkretniji ili najvidljiviji aspekt imovine koju on shvaća daleko šire, naime kao „život, slobode i imanje koje nazivam općim imenom imovine²¹“. (Locke, II.123) Drugim riječima, „imovina za Lockeja simbolizira prava u njihovoj konkretnoj formi. Imovina je upravo onaj dio naših atributa koji se mogu od nas otuđiti, ali samo uz naš pristanak“ (Laslett, 1988: 103). Time je stvorena semantička podloga za princip *neodvojivost prava od imovine* koji će poslužiti kao ideološka osnova moderne buržoaske države. Nejednakost u materijalnoj imovini na ovaj način biva 'naturalizirana' i normalizirana, te dovedena u isti red s nejednakostima u karakteru, odnosno osobinama između različitih pojedinaca. Locke je svjestan novih problema koji proizlaze iz rada pojedinaca na resursima:

Ljudi svojim radom, invencijom i vještinama omogućuju porast i time rješenje za ekonomske probleme koji su ih okupljali u izvornom prirodnom stanju. Ali posljedice porasta dovode do smanjenja slobodnih resursa, povećanja broja ljudi, smanjenja slobodnih prostora; u takvoj novoj situaciji generiraju se nove vrste nejednakosti moći među ljudima utemeljenih na nejednakosti u posjedu. Zato ljudi moraju pristupiti instituiranju novog oblika vlasti koji će poticati od njih samih. Ljudi se „ubrzano organiziraju u društvo“ (Locke, II.127) da bi zaštitili svoju imovinu. (Goldwin, 1987: 494-495)

21 Za preciznije razumijevanje uputno se držati izvorne višesmislenosti engleske riječi 'property' koju koristi Locke u svom tekstu. 'Property' označava i 'vlasništvo', 'posjed' u materijalnom smislu, ali i 'svojstvo' i 'osobinu' u duhovnom, karakternom smislu. John Rawls potvrđuje to šire značenje pojma 'property' koje podrazumijeva: „živote, slobode i posjede“ (Rawls, 2007: 143) pa se onda, kada se kaže da je prvenstvena zadaća komonvelta da štiti imovinu građana, ta uloga proširuje na sve kategorije zajedno. Rawls zaključuje da „zemljišni posjed i posjed u resursima po sebi ne može konstituirati političku vlast; to što ja imam veći posjed od onih koji posjeda nemaju ne daje mi političku ovlast nad njima“. (Rawls, 2007: 143)

Sada se postavlja pitanje da li je, na ovaj način dobijena, klasna struktura komonvelta uopće „u skladu s Lockeovom doktrinom društvenog ugovora“, odnosno „da li klasno ustrojena država može biti proizvod slobodnog pristanka“? (Rawls, 2007: 138) Pitanje ima punog smisla s obzirom da Locke za legitimni poredak smatra samo onaj do kog se došlo saglasnošću. Saglasnost potiče od racionalnog uvida građana u prednosti ustanovljenja jednog mehanizma zaštite i čuvanja njihovih legitimnih interesa koji se za Lockeja tiču jedino imovine, naravno imovine u onom najširem smislu: život, prava i posjed, koliki god da taj posjed jeste. Za očuvanje i napredovanje života i prava nije teško postići saglasnost, ali šta je s posjedom. Za Lockeja posjed je neodvojivi dio cijelog paketa. U cilju lakšeg razumijevanja kompleksnog procesa postizanja saglasnosti u sve tri komponente pojma 'property' John Rawls se poziva na pristup Joshue Cohena koji smatra da postizanje društvenog ugovora mora počivati na tri kriterija: „a) individualna racionalnost: Svaka osoba mora racionalno prihvatiti da će joj biti bolje u društvu osnovanom na društvenom ugovoru; b) kolektivna racionalnost: Ne može biti alternative društvenom ugovoru“, dakle uvijek mora biti riječi o najboljoj opciji za očuvanje legitimnih interesa građanina i „c) koaliciona racionalnost: postoje samo dvije koalicije... oni s dovoljno i oni s nedovoljno imovine. Koaliciona racionalnost znači to da obje koalicije, sa svojim individualnim članovima, smatraju da će im biti bolje prema odredbama predloženog društvenog ugovora nego pod bilo kojim drugim sporazumom koji bi bio prihvatljiv objema stranama“. (Rawls, 2007: 152-153)

Dakle, ako ovako raščlanimo cijeli proces postizanja društvenog sporazuma, saglasnost građanskog mnoštva za društveni ugovor prethodno podrazumijeva i individualni i klasni (koalicioni) pristanak, s tim što je i klasni pristanak uslovljen individualnim racionalno prihvatljivim pristanakom po kojem je 'klasno' strukturirana država bolja od 'prirodnog stanja'. Šta je to onda što 'klasna država', naspram prirodnog stanja, može ponuditi svojim građanima? To su prema Rawlsu sljedeći principi koji proističu

iz Lockeove doktrine: „a) vladavinu prava za svakog građanina... b) razumne mogućnosti za sticanje imovine, garanciju za unosno zapošljenje ('gainful employment') ... c) garanciju za sve proizvode njihovog časnog rada i d) država zadržava pravo na višak koji se javlja u društvu kako bi svoje građane zaštitila od ekstremne oskudice“. (Rawls, 2007: 154)

S jedne strane, mogli bismo zaključiti da Locke istupa kao buržujski ideolog. U obzir trebamo uzeti i historijski moment, odnosno nastojanja 'vigovaca' na čelu sa lordom Shaftesburyjem da obuzdaju moć krune na način proširenja izbornog tijela (na trgovce, imućne zanatlije, poduzetnike općenito), a ojačaju Parlament, pa se Lockeov tekst može čitati kao ideološka podrška i opravdanje jedne klasno utemeljene redistribucije vlasti, odnosno pozicioniranje buržujске klase i njezinih interesa naspram feudalne klase, dok se prema klasi siromašnih zadržavaju zaštitni mehanizmi od njihovog eventualnog 'upada u sistem' distribucije političke moći kroz uvođenje imovinskog cenzusa za glasačko pravo. Tako će Locke u *Drugoj raspravi o vladi* taj cenzus utvrditi na 40 šilinga, (II.140) što, kako navodi Rawls, isključuje ugrubo 4/5 tadašnjeg stanovništva Engleske iz procesa političkog odlučivanja. Međutim, to je samo jedna strana Lockeove doktrine. Ne treba zaboraviti da Locke prihvaća historijsku uvjetovanost konteksta iz kojega se dolazi do društvenog ugovora. Vidjeli smo da Locke opravdava potrebu za društvenim ugovorom na temelju novih odnosa koje sobom donosi uvođenje novca i stvaranje velikih imovinskih razlika. On se pita o najboljem poretku za sve pod upravo takvim društveno-historijskim okolnostima, a ne o najboljem poretku uopće. On polazi od uvjerenja da su takve društveno-historijske okolnosti kontingentne, promjenljive, a nipošto nužne, kakvim će se kasnije prikazivati razvojem buržujске ideologije.

Tako ćemo, s druge strane, Lockeova moći čitati i kao autora koji nudi legitimacijski narativ za društvenu promjenu ukoliko 'klasna država' ne ispunjava neke od gore navedenih principa, pogotovo ako dopusti 'nedopustivo', naime, da 'jedan čovjek u drugom ima posjed' kako će to poslije

dokazivati Karl Marx u analizi proizvodnog procesa kapitalističke privrede. U tom smislu je, kako Rawls s pravom kaže, Lockeova doktrina, blago rečeno, 'uznemirujuća': „Ne samo da ona čini prava i slobode građana ovisnim o historijskim kontingencijama koje bismo radije zaobišli (npr. klasne, odnosno imovinske nejednakosti – A.M.) nego također dovodi do pitanja da li ustavni sporazum treba da bude iznova razmatran nakon svakog važnog preokreta u distribuciji političke i ekonomske moći“. (Rawls, 2007: 155) Kako uopće dolazi do ustanovljenja novog poretka?

Instituiranje novog oblika vlasti za Lockeja počiva na pretpostavci da svaka osoba po prirodnom pravu ima, kao i kod Hobbesa, moć da kazni prekršitelja prirodnog zakona i uzurpatora njihove imovine. Stupanjem u društvenu, političku zajednicu, zaživljavanjem građanskog društva svaki pojedinac transferira tom društvu ili javnosti svoju individualnu moć da umjesto njega prakticira prirodni zakon i štiti imovinu. Građani koji postavljaju – sugrađani, ravnopravni članovi - vlast jesu politički subjekt; oni čine *političko tijelo* – „Body Politick“. (Locke, I. 93) To je suština društvenog ugovora koji je pravičan prema svakome, s obzirom da svaki pojedinačno čini iste žrtve u ime istih dobiti. Instanca kojoj se povjeravaju moći, vlast, uprava, za razliku od Hobbesa, raspolaže samo ograničenom moći. Naime, ona se upravitelju samo povjerava. Hobbesov 'ugovor' prestaje na ovom mjestu transfera. Kod Lockeja on tu, moglo bi se reći tek počinje. Naime, vladi se moć povjerava da obavi zadatke koji su jasno definirani. Vlada je dio ugovora, odnosno neka vrsta strane u ugovoru koja isto tako kao i obični građanin mora poštovati njegove odredbe. Međutim, treba znati da postoje razlike u 'ugovornim obavezama' građanina i 'ugovornim obavezama' vlastodršca. Jasnije će biti ako osvijetlimo značenje riječi 'ugovor'.

Interesantno je da Locke riječ ugovor ('contract') ne pominje više od 10 puta u cijeloj knjizi, a i kada pominje rijetko se odnosi na politička pitanja. Češće se upotrebljava 'sporazum' ('compact', 'agreement') kao onaj koji stvara društvo ili zajednicu. To bi moglo biti stoga što je po-

jam 'sporazuma' općenitiji, pa i fleksibilniji od ugovora i dovoljno *općenit* da bi ostao izvan domašaja isključivo jurističkog narativa, kako se često 'ugovor' razumijeva. Locke shvaća da je 'pravno' samo jedan od elemenata političkog ili društvenog, a pojam 'sporazuma' (compact) upravo svojom sveobuhvatnošću odslikava cijelu društvenu dinamiku koja stoji iza stvaranja moderne političke zajednice. Riječ 'compact' označava i 'čvrsto spajanje', 'zbijenost', 'kompaktnost', naročitu vrstu jedinstva, pa i 'povjerenje' koje je neophodno za izgradnju političke zajednice: „Neko povjerenje u drugog pretpostavka je za sve koji se pridružuju stvaranju društva“. (Locke, II. 107) Laslett smatra da

upotrebom riječi povjerenje za različite političke moći u državi, ustavu, Locke povlači jednu važnu razliku. On odvaja proces ugovora, koji stvara zajednicu od daljeg procesa u kojem zajednica povjerava političku moć vladi. Ove dvije sfere su različite. Odnos između vlade i onih nad kojima se vlada nije ugovoran jer povjerenje nije stvar ugovora. Različit je 'ugovor društva' od 'ugovora vlasti' ... jer su vlastodršci samo izaslanici naroda, povjerenici koji mogu biti odbačeni ukoliko izgube povjerenje. (vidjeti Locke, II.240) (Laslett, 1988: 114)

Dakle, *povjerenje političkog tijela*, a ne neka pravna sankcija, je ono što osigurava suverenitet naroda. Locke to potvrđuje stavom koji kaže: „Vlade se raspuštaju kada zakonodavac ili vladar postupa suprotno njihovom povjerenju“. (Locke, II. 221) Raspuštanjem vlade, moć se vraća narodu koji onda može pristupiti formiranju nove zakonodavne i izvršne vlasti. (vidjeti Locke, II. 222-24) Političko tijelo je ono koje odlučuje kada je povjerenje prekršeno, izgubljeno, jer samo subjekt političke moći, narod, dakle onaj koji je transferirao svoju izvornu moć zna kada je ta moć zloupotrijebljena. (vidjeti Locke, II. 240) Zato će Locke formulirati temeljni princip moderne političke, demokratske vladavine čija je glavna

karakteristika da je ona *ograničena saglasnošću onih nad kojima vlada*²². Upravo ta ideja „da se legitimna politička moć može jedino osnovati na saglasnosti“, (Rawls, 2007: 124) za Rawlsa je osnovna ideja njegove doktrine društvenog ugovora²³. Potpuno suprotno od Hobbesa za kojega je bit ugovora u potčinjavanju građana neograničenoj moći vladara. Moć koju Hobbes predviđa za vladara je upravo neograničena, dok za Lockeja to može predstavljati samo obilježje tiranije. Dakle, političko tijelo ima prirodno pravo da se odbrani od tiranske vlasti, od nasilja uzurpacije koja ni u kakvoj kombinaciji ne može steći saglasnost građana. Tiranija ukida legitimitet vladavine i u stvari tiranin, uzurpator je taj koji se pobunio protiv, na prirodnom zakonu ustanovljenog, ugovorom utvrđenog poretka, a ne narod. To znači da pobuna (Locke uglavnom koristi riječ 'rebellion', a ne kako se obično kod nas tumači 'revolution'), ili *pravo na otpor nije političko već prirodno pravo* koje se koristi samo ako vlast prestane operirati u skladu sa zakonom, odnosno ako se izgubi povjerenje. Za razliku od Hobbesa za kojega je pravo na samoodržanje, prirodna prava građanina uglavnom transferom moći bezuslovno predata u državi, za Lockeja je taj transfer uslovan i građanin uvijek može stati u odbranu tih prava. Locke kaže da u takvom slučaju političko tijelo „djeluje u skladu s vlastitom prirodom“, odnosno da djeluje „u samoodbrani zajednice“, (Locke, II. 149) ili, šire:

Apsolutna arbitrarna moć, ili vladavina bez ustanovljenih stalnih zakona ne može biti cilj društva i vlasti, niti nešto zbog čega bi ljudi predali slobodu iz prirodnog stanja i preuzeli obavezu potčinjavanja, [što dolazi u obzir jedino] ukoliko je riječ o očuvanju njihovih života, sloboda i bogat-

22 Preciznije iskazan kriterij za legitimitet vladavine glasi: „Politički režim je legitiman ako i samo ako je *mogao* biti ugovoren tokom ispravno vođenog procesa historijske promjene, procesa koji je otpočeo s prirodnim stanjem kao stanjem savršene slobode i jednakosti – stanja jednakog prava u kojem su svi kraljevi“. (Rawls, 2007: 128-129) Proces historijske promjene je 'ispravno vođen' ako se temelji na racionalnom postupanju individua u skladu sa svojim legitimnim interesima propisanim prirodnim zakonom. Taj proces Rawls naziva procesom 'idealne historije'. Nikakav sentiment, osobito ne onaj straha, nikakva prisila ne može biti temeljem saglasnosti odnosno legitimiteta.

23 Važno je ovdje imati na umu da se 'saglasnost' odnosi samo na političku vlast. Rawls upozorava da ljudi imaju brojne dužnosti i obaveze koje ne mogu biti stvar 'saglasnosti', naprimjer, dužnosti prema Bogu, prema roditeljima, poštovanju tuđe imovine itd. To pak istovremeno znači da se politička moć ne može zasnivati, recimo na roditeljskoj moći, što je Locke argumentirao protiv Filmera, ili na 'Božijem legitimitetu' kraljevske vlasti, niti politička moć može biti osnovana na temeljima prava na imovinu.

stava i da uz pomoć postavljenih pravila prava i imovine osiguraju svoj mir. Ne može se pripisivati ljudima namjera, da bi, ukoliko bi imali moć za to, predali jednoj ili nekolicini apsolutnu arbitrarnu moć nad svojim ličnostima i posjedima. To bi značilo dovođenje sebe u stanje gore od onog prirodnog stanja u kojem imaju slobodu da svoje pravo naspram štetnih djelovanja drugih odbrane i jednake uslove sile da to i održe. (Locke, II.137)

Dakle, možemo iz ovih redaka iščitati da bi apsolutistička, arbitrarna moć suverena, monarha, mogla biti gora od samog prirodnog stanja, s obzirom da njegovim ustoličenjem prestaje bilo kakva kontrola i ograničenje njegove vladavine. Na temelju toga Locke će jasno reći kako apsolutna monarhija²⁴ „nije uopće nikakva forma civilne vlasti“. (Locke, II.90) Ili, drukčije kazano, „staviti sebe pod vlast apsolutnog monarha protivno je našim (prirodnim) dužnostima i iracionalno“²⁵. (Rawls, 2007: 130) Ali, kakvu onda vlast priželjkuje Locke? To bi bila 'vlast većine' ili 'većinske snage' unutar jednog društva koja „povjerava režimu prakticanje regularne političke moći“. (Rawls, 2007: 136) To bi, u stvari bio prirodni zakon 'zakon jače sile' primijenjen na društvo: „Kada bilo koja grupa ljudi, saglasnošću svakog pojedinca, tvori zajednicu, oni time tvore od te zajednice jedno tijelo, s ovlasti da djeluju kao jedno tijelo uz pomoć volje i određenja većine“. (Locke, II.96) To znači da nakon prvobitne saglasno-

24 John Rawls smatra da Hobbesova privrženost ideji apsolutnog monarha mnogo duguje društvenom i historijskom kontekstu u kojem je razvijana. Naime, Hobbes stvara u vrijeme dok je religijski svjetonazor bio dominantan. Ako je svrha društvenog ugovora zaštita osnovnih interesa jedinki društva, u to vrijeme, iz Hobbesove perspektive, „ti osnovni interesi podrazumijevaju ne samo naš interes za samoočuvanje i sredstva za udoban život, nego, Hobbesovim riječima, i naš transcendentni religijski interes za spasenje. Hobbes smatra da ako prihvatimo ove interese za osnovne, racionalno je onda za svakoga prihvatiti autoritet postojećeg i efikasnog apsolutnog suverena“. (Rawls, 2007: 105) Nekoliko decenija poslije, u vrijeme kada stasava Locke, društveno-historijski kontekst se znatno promijenio. Družeci se s lordom Shaftesburyjem, prvim vođom 'vigovaca' Locke je formirao svoj stav o apsolutnoj monarhiji u vrijeme 'Krise isključenja' od 1679-1681., naime, vigovci su strahovali da bi James, mlađi brat kralja Charlesa II mogao zauzeti prijestolje. S obzirom da je James bio katolik, postojao je strah da bi on u Englesku vratio ne samo apsolutističku vladavinu već i vladavinu katoličke crkve. Tako je postepeno 'transcendentni religijski interes' posebno kada je služio kao opravdanje kraljevskoj vlasti u intelektualnim krugovima tog doba marginaliziran, pa i prezren. Locke je u svom obračunu protiv Roberta Filmera koji je bio otvoreni kraljevski apsolutist, tijesno vezan za crkvu i sami dvor i njegovog djela *Patriarcha* u kojem je argumentirao da kraljevska vlast potiče direktno od Boga, na vrlo radikalnan način otvorio pitanje legitimiteta takve vlasti (*Prva rasprava o vladi*). Otvoreno su i Locke i Shaftesbury, kaže Rawls, „smatrali da je kraljevski apsolutizam francuska bolest“. (Rawls, 2007: 108)

25 Rawls malo dalje pojašnjava navodeći Lockea da, ljudi pristupaju ugovaranju, sporazumijevanju „jedino s namjerom da poboljšaju očuvanje svoje Slobode i Imovine; (jer nijedno racionalno Stvorenje ne pristupa promjeni svog stanja s namjerom da mu bude gore)“. (Locke u Rawls, 2007: 130)

sti koja počiva na jednakosti svih uz pomoć većine ustanovljuje se vlast koja djelovanjem otjelovljuje zajednicu kao cjelinu, pa nije iznenađujući zaključak da je „prvi i fundamentalni pozitivni zakon cijeloga komonvelta ustanovljenje zakonodavne vlasti“, (Locke, II. 134) ili još ljepše kazano: „Zakonodavstvo je duša koja daje oblik, život i jedinstvo komonveltu“. (Locke, II. 212) Za Lockeja je zakonodavna ujedno i vrhovna moć koja je u društvenom stanju jednaka vrhovnoj moći individualnih ljudi u prirodnom stanju. Njoj su podređene, prema Lockeu, 'izvršna' i 'federativna' vlast, jer da bi komonvelt ostao jednim jedinstvenim tijelom, samo jedna vrhovna moć mora postojati. Na ovaj način, Locke oduzima mogućnost bilo kakvom vladaru ili grupi vladalaca da njegova ili njihova volja bude zakon²⁶. Naprotiv, kako će kasnije pisati američki revolucionarni pamfletisti inspirirani Lockeovim učenjem, jedini kralj može biti zakon. Ako na vlast i dođe kralj on će biti obavezan da poštuje zakon kao vrhovnu moć u komonveltu. Na ovaj način Locke udara temelje modernog političkog predstavništva i daje obrise moderne 'parlamentarne monarhije' ili, kako to sumira John Rawls:

Kod Lockeja, ideja društvenog ugovora počiva na stavu da legitimna vlast može biti ustanovljena jedino uz saglasnost slobodnih i jednakih i razumnih i racionalnih osoba, počevši od prirodnog stanja koje se smatra stanjem jednake političke jurisdikcije u kojem je svaki podjednako suveren nad sobom. Na ovaj način Locke nastoji oganičiti oblik legitimnog režima uz isključenje kraljevskog apsolutizma i opravdati otpor kruni pod miješanim ustavom. (Rawls, 2007: 107)

Ovdje je važno napomenuti nekoliko kritičkih opaski vezanih za doktrinu društvenog ugovora kakvu su razvijali i Hobbes i Locke. Već će se David Hume okomiti uopće na ideju društvenog ugovora, osobito na ideju 'saglasnosti' ili 'pristanka' smatrajući da u stvarnom životu međuljudski

²⁶ Istina, John Rawls opaža, Lockeova fascinacija opravdanjem otpora kruni nije posve radikalna kao u revolucionara koji će doći poslije. On ipak predviđa da kruna zadrži učešće „u zakonodavnoj vlasti, odnosno da zakonodavstvo (dakle, parlament) ne može u potpunosti sam prakticirati puni suverenitet“. (Rawls, 2007: 105) S druge strane, to zajedničko učešće parlamenta i krune u zakonodavnoj vlasti reflektira generalnu Lockeovu emancipatorsku tezu o samoograničenju kao preduslovu slobode. Ta 'koprincipipacija' krune i parlamenta naziva se 'miješanim ustavom' ('mixed constitution').

odnosi rijetko počivaju na pristanku. Osobito je upitna njegova obavezujuća strana. Ako je tako u sferi međuljudskih odnosa, još je kompliciranije u politici. Iskustvo nas uči da su svi postojeći režimi nastali, kako kaže Hume, na uzurpaciji i osvajanju. Izbori i vladavina većine o kojoj govori Locke za Humea se svode na manipulaciju nekolicine uglednih i utjecajnih ličnosti. Većina o kojoj govori Locke za Humea je „onih sedam stotina ljudi (članova Parlamenta) a ne nacija od nekih desetak miliona, koja utvrđuje gdje u tom trenutku počiva politička vlast. Jedino što se može zaključiti je da se pristanak rijetko kada dešava“. (Rawls, 2007: 167) Također, Hume upozorava i na to da društveni ugovor počiva na spoznajama i istančanom poštovanju pravičnosti koji ogromna većina ljudi naprosto nema, pa je kao doktrina prezahtjevna ljudima, prekomplicirana i teška, time i nužno elitistična i, na kraju, klasno uslovljena.

Friedrich Neumann (1940), naprimjer, opaža kontradikciju između doktrine prirodnog zakona i doktrine društvenog ugovora. Kontradikcija se sastoji u sljedećem: Teorijom prirodnog zakona opravdavamo emancipacijske težnje buržoazije naspram feudalnog tlačenja, delegitimirajući moć prisile u njihovim rukama, a teorijom društvenog ugovora, osobito u Hobbesovoj verziji, zatvaramo dalje emancipiranje koje ide preko buržujskog sloja i opravdavamo moć prisile u rukama buržujске klase. Vraćanje moći prisile u ruke najširih slojeva (one 'preostale' četiri petine od ukupnog stanovništva u Lockeovoj Engleskoj) je gotovo nemoguće kada se jednom uspostavi ugovorni režim. Dakle, s uspostavom države, nestaje prirodni zakon“. (Neumann, 1940: 347) Neumann opaža kontradiktornost društvenog ugovora temeljenog na prirodnom zakonu najprije u činjenici da nijedna od tih teorija „ne može objasniti validnost sistema normi koje bi se derivirale iz individualnog pristanka. Sve one moraju u svoj sistem uključiti nedan ne-normativni element, naime, silu, čime potkopavaju svoju strukturu“. (Neumann, 1940: 346)

Sljedeća kontradikcija, koju smo već dotakli, mogla bi se izraziti kao kontradikcija između *političkog* i *realnog* društvenog ugovora, koji je već

Hume naćeo. Ravnopravni pojedinci, građani komonvelta sklapaju društveni ugovor da bi se zaštitili od prirodnog stanja, od zakona jaćeg, da bi zaštitili svoje legitimne interese, itd. Ali, ovaj politićki ugovor mogao bi se ćitati i kao ideološka derivacija 'realnog' društvenog ugovora koji je 'prešutno' u njegovim temeljima: recimo, ugovora o najamnom radu, a to, kako nam kaće Marx, „nisu prosvjetiteljski sporazumi među ravnopravnim lićnostima koji su sjedinili ljude u manufakturke radionice“. (Marx, 1976: 108) Realni društveni ugovori su iznjedrili snagu politićkog (ideoloćkog) društvenog ugovora. Njegovi potpisnici su 'apstraktni' pojedinci, apstrahirani od svih 'toboćnjih akcidencija'; naime, neko je najamnik, a neko, recimo, poduzetnik, vlasnik sredstava za proizvodnju. Apstrakcijom ugovornog jezika se uspinjemo do kategorija i na taj naćin, kako to Marx primjećuje, cijeli svijet „svodimo na logićku kategoriju, da se na taj naćin cijeli stvarni svijet moće utopiti u svijetu apstrakcija, u svijetu logićkih kategorija“. (Marx, 1976: 85) To je zaleđeni svijet, svijet bez stvarnog kretanja ili konflikta, otvoren joć samo za kategorijalne kombinacije koje daju privid stvarnosti, istine o njoj, u sućtini ideoloćke istine utemeljujećeg konsenzusa. Bit društvenog ugovora je upravo u tome da je on 'prešutni sporazum' ('Tacit Agreement'²⁷: Locke) – na kojemu poćiva cijela graćevina drćzavne vlasti.

Metafizićka jednakost, ravnopravnost apstraktnih supotpisnika temeljnog ugovora svojom univerzalistićkom racionalnoćću skriva sve partikularne društvene odnose u kojima su zatećeni, baćeni, ne apstraktni, već stvarni, ųivući pojedinci. Ti odnosi bi se mogli opisati u dvije-tri rijeći: ugnjetavanje, bijeda, ropstvo. Politićka vlast koja je izraz upravo tih partikularnih tlaćiteljskih odnosa realnih ljudi ideoloćki se prikazuje kao izraz 'prešutnog sporazuma' apstraktnih ljudi. U tom smislu svi će zakoni koji se legitimiraju unutar zadatog ideoloćkog okvira društvenog

27 Prema Lockeu prešutan znaći da ljudi nisu uistinu nikad pristupili glasanju, ali s obzirom da je ugovor plod zdravog razuma i bilo bi 'suludo' s njime se ne sloćiti, ponaćamo se kao da jesmo glasali o tome, pa je prema tome, racionalno utemeljen ugovor prihvaćen 'prešutno', 'po sebi'. U jednom ideoloćkom ćitanju ono ųto 'prešućujemo' stupajući u ugovorni odnos, voćeni razumom, je upravo onaj 'realni ugovor' protiv kojega je 'suludo' buniti se.

ugovora biti oruđa tog udešavanja, a njihova univerzalnost prikrivat će težnju za ovjekovječenjem jednog sasvim partikularnog skupa ugnjetavačkih društvenih i političkih odnosa. Krug moći se zatvara u parlamentu u kojem „nacija proglašava svoju opću volju za zakon tj. zakon vladajuće klase za svoju opću volju“. (Marx-Engels, 1949: 306)

Ako pogledamo iz savremene perspektive, posljednjih desetljeća svjedočimo dubokoj krizi 'društvenog ugovora' na kojem počiva savremena *liberalno-demokratska država*. Klaus Offe opisuje njezinu strukturalno-kontradiktornu poziciju: „ S jedne strane, država mora održavati proces akumulacije i privatnu apropijaciju resursa; s druge strane, mora održavati vjeru u sebe kao nepristrasnog arbitra klasnih interesa i na taj način legitimirati svoju moć“. (Offe u Held, 2003: 223) Dakle, dovedeni su u pitanje sami principi 'klasne države' koje je nabrojao Rawls. Racionalne moderne, savremene buržujске države, liberalne demokratije svodi se na percepciju saglasnosti potčinjenih da se nad njima vlada uz prihvaćanje uvjerenja da je ta vlast ipak, koliko-toliko neutralna. Sistem tih uvjerenja koja legitimiraju neki poredak zove se *ideologijom*, a u prirodi tog narativa je da izokreće stvarnost. Ono što izokreće u slučaju liberalne demokratije je da građani dajući saglasnost da se nad njima vlada, u paketu (nevidljivom, neeksplicitno sročenom, naravno) prihvaćaju i vladavinu interesa jedne klase, klase koja akumulira i privatno aproprira resurse, dakle vladajuće klase. To znači da građani daju saglasnost – društveni ugovor – za svoju potčinjenost klasnom interesu nekolicine, društvene grupe koja akumulira i aproprira.

Ali, ono što se dešava nakon 2008. godine je da liberalne demokratije više nisu u stanju održavati taj legitimitet uobičajenim ideološkim sredstvima, jer se nejednakost u društvu astronomski izoštrila, a 'srednja klasa' koja je obično služila kao ideološki amortizirajući faktor liberalno-demokratske države se vidno istopila. Taj rascjep koji je sve teže zakrpati otvara vrata za populističke reakcije zbog čega kapital napušta državni oblik koji je tradicionalno osiguravao „zaštitu svojim centraliziranim poli-

tičkim autoritetom". (Held, 2003: 221) Dosadašnji tok onoga što se naziva globalizacijom, pokazao je kako je ona bila u biti proces izgradnje plauzibilnog okvira za cirkulaciju kapitala unutar 'nad-državnih' ili 'izvan-državnih' organizacija koje karakterizira odsustvo potrebe za legitimaciju.

Političke elite po nacionalnim državama koje su ostale izložene, na ovaj način, na 'brisanom prostoru' spremno posežu za emotivnim rezervoarom osiromašenog i isfrustriranog građanstva koji postaje prepun kako gnijev stanovništva usljed produbljenja jaza u bogatstvu raste pokušavajući ga preusmjeriti prema standardnim žrtvenim jarčevima s ciljem kompenzacije za dalji pristanak za vladavinu, za legitimaciju. Standardni žrtveni jarčevi koji sada treba da pruže 'emotivnu' osnovu namjesto uobičajene legitimacije u ovim državama občno su oni koji 'ne mogu uzvratiti': manjine – rasne, etničke, vjerske, seksualne, imigranti. Menadžment gnijeva prema tim skupinama, sa svoje strane, erodira liberalno-demokratske vrijednosti koje sve manje funkcioniraju uopće kao legitimacijski narativ. Odnosno te se vrijednosti u najboljem slučaju 'nacionaliziraju' – ne mogu se odnositi na 'uljeze' u našoj zemlji, za njih ne smije biti milosti, nego samo na 'poštene' građane ove zemlje.

Tako izranja nova generacija političkih elita koja se legitimira direktnim napadom na liberalnu demokratiju, pa tako, namjesto kapitalizma, liberalna demokratija preuzima ulogu žrtvenog jarca i žrtvuje se za kapital, dok se nacionalizam (etnički ili rasni), koji je jedini u stanju da emotivni rezervoar uskladi i privede istom cilju, ponovo vraća na scenu u vidu neo-suverenizma, protekcionizma, nacional-socijalizma (prava i beneficije za 'naše' radnike i posao za 'naše' ljude). Nacionalizam se tako javlja kao rezervna (uvijek u pričuvi) ideološka naracija legitimacije za održavanje procesa akumulacije i privatne aproprijacije resursa (javlja se dobri 'naš' kapitalist, spasitelj koji otvara radna mjesta za 'naše' ljude i posluje za dobrobit ove zemlje, ojačava je). Generalno, kapital je tako u 'win-win' situaciji kako na međunarodnom tako i na nacionalnom planu jer su opet osigurani uslovi – saglasnost je opet iznuđena - za privatnu

akumulaciju i apropijaciju. Liberalna demokratija je plativši iz javnih prihoda neodgovorne financijske špekulacije kapitalističke klase potkopala sama svoje temelje. Nakon toga, ostale su nacionalističke i rasističke razvaline na kojima se pokušava konstruirati neki novi oblik političke dominacije.

1.5. Jean Jacques Rousseau (1712-1778)

U dosadašnjem pregledu mogli smo vidjeti da mislioci društvenog ugovora imaju naročitu političku motivaciju za konstrukciju svoje političke teorije. Tako je Hobbes stvarao u vrijeme turbulencija građanskog rata u Engleskoj, Spinoza je bio direktan učesnik građanskog otpora nasrtajima konzervativnog klera u Holandiji, dok se Locke u potpunosti predao delegitamaciji monarhijske vlasti. U tom pogledu Rousseau predstavlja uistinu osebujnu pojavu. Premda se nerijetko nalazio u žiži intelektualnih zbivanja u Parizu, saradjujući s enciklopedistima, nikada se nije smatrao dijelom prosvjetiteljskog pokreta, čak je bio jedan od prvih njegovih kritičara. Nerijetko je smatran osobenjakom, a svojim intelektualnim radom zavrijedio je u više navrata naročitu 'pažnju' režima. Prezirao je društvene konvencije, a 'prirodni' život uvijek je stavljao ispred 'političkog' života u građanskom društvu. Mihailo Đurić navodi kako je, suprotno prosvjetiteljskom vladajućem stavu svoga doba, Rousseau „smatrao da logika srca vredi više nego logika razuma“. (Đurić, 2010: 314) Savremeni stadij društvenog i političkog razvoja, dostignuti stadij ljudske civilizacije smatrao je velikom nesrećom za čovjeka. Moglo bi se zaključiti da njegova 'politička teorija' predstavlja samo dio jedne šire kritike civilizacije i kulture²⁸. Dakle, njegova bi se motivacija mogla odrediti više kao 'civilizacijska' nego što bi bila 'politička' kao u slučaju

²⁸ Đurić objašnjava: „Po Rusoovom mišljenju, moderno društvo je iskvareno i izopačeno do krajnjih mogućih granica. U moralnom pogledu ono je na mnogo nižem stupnju nego ijedno drugo društvo koje je do sad postojalo u istoriji. Kao kakva mora, to društvo guši i pritiska čoveka, navodi ga da bude nešto drugo nego što bi morao 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 обруč zavisnosti, stavlja ga u nejednak položaj prema drugim ljudima, obogaljuje i unakažava njegov lik, čini ga nesposobnim za pravi ljudski zadatak“ (Đurić, 2010: 323).

njegovih prethodnika. Partikularne nepravde, bijeda, političke borbe samo su odraz jednog dubinskog zla koje je došlo s razvojem civilizacije i ljudskog društva koje otuđuje čovjeka od njegove istinske prirode i tjera ga da živi u ropstvu i bijedi. U svom djelu *Društveni ugovor* on postavlja, rekli bismo i za nas današnje, ključno pitanje koje glasi: 'Čovjek je rođen slobodan, ali je posvuda u lancima. Kako je do toga došlo?'

Svoj intelektualni zadatak najprije vidi u razjašnjenju prave prirode čovjekove koja je, kako je već proglasio, slobodna, da bi onda na tim pozdanim temeljima, definirao najbolji mogući politički poredak. Takav pravac razmišljanja već je najavio u svom prvom spisu, „Rasprava o naukama i umjetnostima“ (1750) u kojem je zaključio da „kultura i civilizacija kvare čoveka i da je priroda jedini izvor i temelj prave čovečnosti“. (Đurić, 2010: 318) Preneseno na teren politike, Rousseau smatra su institucije društvenog i političkog poretka te koje kvare izvorno dobrog čovjeka. Ovaj će se stav kao refren ponavljati u revolucionarnim pamfletima po Zapadnoj Europi i Sjevernoj Americi kojima se delegitimirala kraljevska vlast i njezin korumpirani sistem kao nešto neprirodno, izopačeno, nešto što samo može iskvartiti dobrotu ljudi. Ključno pitanje za političku filozofiju tog doba – premda se to može odnositi i na savremeno doba – glasi: da li je moguće nadoći na takav politički sistem koji bi bio sistem slobode?

Izvor svih modernih zala Rousseau vidi u nejednakosti, preciznije u 'političkoj nejednakosti'. Tema nejednakosti bila je predmet njegovog drugog važnog spisa „Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima“ (1754). Političku nejednakost treba razlikovati od 'prirodne nejednakosti' koja se tiče naših prirodnih, individualnih razlika u dobu, spolu, talentima, tjelesnoj i duhovnoj snazi i slično. Što je još važnije, iz prirodnih razlika ne proističu nužno one političke. Političke su proistekle iz razvoja poljoprivredne proizvodnje i pratećih društvenih odnosa proisteklih iz podjele rada koji su doveli do prvih sukobljavanja, do nesrazmjera u moći. Zemlja i resursi su postali 'ograđeni', 'zaposjed-

nuti' ostavljajući brojne druge ljude izvan pristupa važnim resursima. Došli smo postepeno do stanja da malobrojni imaju previše, a mnogobrojni premalo za život. Kao proistekle, ne iz prirodnih, već iz zgusnutijih i sve konfliktnijih društvenih odnosa, političke nejednakosti su postale tijesno povezane s koncepcijom privatnog posjeda, imovine. Za Rousseaua, piše Allan Bloom, „osnivač političkog društva i osoba koja je čovječanstvu donijela najveća zla bio je onaj koji je prvi rekao: 'Ova zemlja pripada meni'. Obrada zemljišta sami je izvor privatne imovine. Želja za uvećanjem i zaštitom usjeva podjednako umnožava želje posjednika kao što ga tjera da uvećava svoju moć“ (Bloom, 1987: 565) Ovaj način razmišljanja objašnjava nam motiv Rousseauovog prijezira prema koncepciji 'napretka' koja je bila tako prirasla srcu filozofima prosvjetiteljstva. Napredak, progres značio je nesreću i bijedu. Rousseauov interes za 'ekonomsku' stranu društvenog i političkog razvoja potvrđen je i njegovim autorskim člankom koji je objavljen u znamenitoj *Enciklopediji* (1757) pod naslovom „Politička ekonomija“. Ovaj pristup, mogli bismo reći, bio je posebno inspirativan za kasnije generacije kritičkih intelektualaca, osobito Karla Marxa.

Ako je 'progres' vezan za poljoprivrednu proizvodnju krivac za kasniji civilizacijski i moralni pad čovjeka, kakav je onda bio izvorni čovjek, prema Rousseauu? Za razliku od ostalih autora društvenog ugovora Rousseau nam nudi daleko kompleksniju sliku 'prirodnog stanja'. Ono kod ovog autora nije 'hipotetičko', već se odnosi na rani period ljudske historije koji se, kako piše Rawls može podijeliti u četiri evolutivna stadija:

Prvi je stadij lijene, nereflektivne, ali slobodne i potencijalno usavršive i sretne životinje koja živi sama pokretana jedino ljubavlju prema sebi²⁹ i sažaljenje prema drugima. Drugi je stadij početnog društva. Naučili smo

29 Rousseau ovu prirodnu ljubav prema sebi naziva *amor de soi* koja se ogleda u težnji čovjeka da zadovolji one osnovne, životne potrebe. Međutim, uvodeći u igru i 'sažaljenje' prema drugima, Rousseau ne vidi prvobitne, prirodne ljude isključivo kao životinjske jedinke. Na ovaj način on kapacitet za društvenost, odnosno kako on to zove *amor propre*, smatra sastavnim dijelom ljudske prirode. Također, ono što ljude razlikuje od životinja, piše Rawls, jeste „kapacitet za slobodnu volju, time i mogućnost djelovanja u svjetlu dobrih razloga, kao i usavršivost ljudskih bića“ (Rawls, 2007: 197) mogućnost usavršavanja ne samo jedinke nego i prenosa stečenih iskustava na druge ljude i naraštaje.

koristiti jednostavniji alat i oružje, razvili jezik u grubim crtama, ujedinili se u grupe s ciljem zajedničke zaštite, razvili stalne porodice uz vrlo ograničenu instituciju svojine. Treći je patrijarhalni stadij. Ljudi žive u labavim seoskim zajednicama, preživljavaju zahvaljujući lovu, ribarenju i sakupljanju plodova iz prirodnog izobilja. (...) Stalna bliskost generira čvršće i trajnije veze, (...) javljaju se pjesme i ples, a javno priznanje stječe vrijednost; nastaju osjećanja ljubavi i ljubomore. Četvrti stadij karakterizira razvoj metalurgije i poljoprivrede. Nastaje podjela rada (...) ustanovljuje se privatna imovina u zemlji i alatima. (Rawls, 2007: 201-202)

Prije nego krenemo dalje u razmatranje daljeg procesa izgradnje političkog društva, ovdje je važno osvrnuti se, ukratko, na dvije osnovne karakteristike prirodnog čovjeka: slobodna volja i moć za usavršavanje. Zanimljivo je, da za razliku od većine autora svoga doba, Rousseau ne ističe posebno razum kao fundamentalnu značajku ljudske prirode i odredbu čovječnosti. Za ovog filozofa razum nije neka posebna snaga, 'Božiji dar'³⁰ kojega kao neki već zgotovljeni sastojak čovjek pasivno preuzima i može da ga koristi, nego je istinski djelatna, po svemu sudeći evolutivna, sposobnost. Sudeći po Rawlsovoj interpretaciji, za Rousseaua imati slobodnu volju ne znači biti frivolan, postupati kako god nekome u datom trenutku padne napamet, ne znači 'samovolju'. Naprotiv, imati slobodnu volju, čovjekovim razvojem i dugim vremenom prakticiranja postalo je naročitom ljudskom sposobnošću identifikacije valjanih razloga i djelovanja u skladu s njima. Šta je tu onda slobodno, mogli bismo se upitati. Upravo je to jedina smisljena sloboda, naime podređena racionalnom kao htijenje zadržavanja u okvirima granica koje je razum odredio. Drugim riječima, 'iracionalna' slobodna volja, samovolja i nije prava sloboda. Ono što je slobodno u 'slobodnoj volji' je upravo moć samoupravljanja i samoograničavanja koja nalažu trenutno najbolji razlozi. Samoograničenje jeste druga riječ za 'samoodređenje' koje će biti ključnom metafo-

30 Zanimljivo je da se može iz samog teološkog diskursa, nasuprot tomističkog pristupa iz koga se izdiže konstrukcija prirodnog zakona, osporavati ideja čovjekove obdarenosti razumom od strane Stvoritelja. Tako Neumann navodi Kalvina koji smatra da „čovjek nije 'racionalno stvorenje', jer je 'njegov integritet razumijevanja uništen' njegovim padom. Istina se ne može percipirati jer čovjek ima samo ograničen kapacitet percepcije. Krajnja istina se nikad ne može dosegnuti umom, već može biti samo stvar Božije milosti“. (Neumann, 1940: 352)

rom modernog političkog doba. Volja bez razuma je ropstvo trenutačnom raspoloženju i strastima, spletu okolnosti; ona je arbitrarna sila. Tijesno s ovom sposobnošću, praktično njezin 'logičan' nastavak je i moć usavršavanja, odnosno sposobnost postepenog poboljšavanja svojih sposobnosti i njihovo prenošenje na druge ljude i nove generacije. Dakle, mogli bismo reći da Rousseau priznaje naročitu vrstu racionalnosti, onu pragmatične vrste, koja će s uspostavom političke zajednice najčešće pervertirati u kalkulaciju usko privatnog interesa.

U svakom slučaju, nakon raspada 'prirodnog stanja' ustanovljuje se ono društveno, odnosno političko stanje kome je u središtu privatna imovina i razvijena organizacija njezine zaštite – *država*. Za Rousseaua, kaže Rawls, „politička vlast je djelimično trik bogatih. Prvi društveni ugovor bio je, u suštini, obmana kojom su bogati osigurali svoju dominaciju nad siromašnima“. (Rawls, 2007: 202-203) Ono što se može reći za 'prvi društveni ugovor' može se slobodno reći i za svaki drugi koji je do danas uslijedio. Gotovo svaki od njih³¹ je slobodnog čovjeka bacio u okove. Rousseau je, istina ne eksplicitno, jer za takvu kvalifikaciju još uvijek je nedostajalo filozofskog vokabulara, ukazao na *klasni karakter* društvenih ugovora kao ključni problem koji se i danas marginalizira, potiskuje i na različite načine 'racionalizira'. U svom osvrtu na Rousseaua, Allan Bloom se upravo dotiče tog aspekta. Naime, u određenom povijesnom trenutku posjednik imovine, smatrajući neodrživim stanje stalnih konflikata i opasnosti po svoje posjede „predložio je ugovor za ustanovljenje građanskog društva. Ovaj mudri čovjek uvidio je mogućnost za sticanje garancije za svoje upitno pravo na imovinu uz pomoć saglasnosti drugih ljudi“. (Bloom, 1987: 566) Ovaj pravac razmišljanja koga otvara Rousseau, pokazao se radikalno revolucionarnim.

31 Rousseau ipak smatra da se u antici mogu naći primjeri samouprave slobodnih ljudi. Ne slučajno, s obzirom na imovinski aspekt strukture državne organizacije, Rousseau pominje Spartu. U Sparti je vrlina, koju Rousseau smatra presudnom za dobro državno uređenje, dominirala nad imovinom. Rousseau ističe i ostale grčke polise i Rim, koji iako nisu savršeni, mogu nama današnjim poslužiti za uzor. Osobito je bio važan demokratski princip po kojem su vladari i oni nad kojima se vlada pripadali jedinstvenom građanskom tijelu.

Jedan od predanijih čitatelja Rousseaua, Marx, će u svom projektu izgradnje 'pravednijeg', komunističkog društva, istupiti s 'kontraprijedlogom', naime, da sirotinja i proletarijat sada predlože 'svoj ugovor' za ustanovljenje društva koji će osporiti upravo to upitno pravo na stečenu imovinu (obično stečeno uzurpacijom, prevarom, lažljivim ugovorima, zakonima i procedurama). Namjesto saglasnosti svih, jer posjednik takvu saglasnost nikada neće od sebe dati, taj 'proleterski društveni ugovor' oslanjao bi se na ono što je Marx odredio kao 'diktaturu proletarijata', odnosno na revolucionarnu redistribuciju imovine. Naravno, moglo bi se ovdje postaviti pitanje legitimiteta jednog takvog 'revolucionarnog čina', ali, barem kada je Rousseau i njegov revolucionarni princip u pitanju, historija većine građanskih političkih ugovora razotkriva da su i oni daleko od legitimiteta. Bloom piše kako takvi društveni ugovori počivaju na strategiji obmane po kojoj „Bogati daju privid legitimiteta njihovoj kontroli svoje imovine koju mogu mirno uživati. Nejednakost koja je postepeno proizvedena sada je ozakonjena dok se ugnjetavanje siromašnih održava sredstvima javne prisile“, (Bloom, 1987: 566) ili ideološkim vokabularom koji postojećem režimu nejednakosti priskrbljuje privid legitimiteta kroz osiguranje potrebnog nivoa pristanka.

Marx će, kao i obično, ovakvu postavku preturiti 'naglavačke' i predložiti revolucionarno ukidanje tog 'privida legitimiteta', odnosno pokazat će ga u njegovoj istini kakvu je u dobroj mjeri razotkrio Rousseau, po kojoj je 'privid legitimiteta' upravo ono što i kaže da jeste 'privid, dakle, u svojoj suštini, 'nelegitimet'. Time i sve ono što je tim prividom bilo zagarantirano – upitno pravo na imovinu i mirno uživanje u njoj, dakle, opća politička nejednakost i 'mir' kao ozakonjeno ugnjetavanje siromašnih osigurano 'sredstvima javne prisile' – treba biti dokinuto i to istim onim sredstvima javne prisile koja bi se, nakon revolucionarnog prevrata, našla u rukama stvarne većine, proleterijata.

Sofisticiranija verzija ove Marxove hipoteze, javila se kasnije u okrilju socijaldemokratskog pokreta. Njegovi prvaci su htjeli izbjeći dramatič-

nost revolucionarnog čina, osobito žrtve i razaranja do kojih bi jedan takav dubinski društveni prevrat nužno doveo, pa su ponudile smjernice za jedan novi ugovor koji bi ponudio jedan novi 'privid legitimiteta' za redistribuciju imovine i posjeda. Po njemu bi 'društvena jednakost' bila proizvedena postupno, ne uz pomoć radikalnog reza, već nizom reformskih zakona uz pomoć širenja saglasnosti, uglavnom kroz javne rasprave, ali i sredstvima javne prisile kao što je poreska politika. U svakom slučaju, ako je, kako Bloom na tragu Rousseaua zaključuje, u građanskom društvu čovjek „ovisan o zakonu, a on je spravljen u korist bogatih“ (Bloom, 1987: 567), dakle, manjine, u socijalističkom društvu (marksista i socijaldemokrata) čovjek bi ovisio o zakonima koji su spravljeni u korist deprivilegiranih, dakle, većine. Takvim 'kontramjerama', revolucionarnim ili reformističkim, kroz redistribuciju postigla bi se ravnoteža za uspostavljanje onoga što će Rousseau nazvati 'općom voljom' po kojoj bi se uistinu „donosio zakon voljom svakoga mišljen u terminima svih“. (Bloom, 1987: 568)

Pa onda, „kako je mogućna ljudska zajednica u kojoj bi svi živeli u skladu sa svojom prirodom, u kojoj bi svi slobodno izražavali svoje ljudsko biće, umesto da bude žrtva vlastitih ruku, umesto da sami sebe porobljavaju? (Đurić, 2010: 319) Rousseau smatra da će to preuređenje ljudskog društva biti moguće ako krenemo od 'istinske prirode čovjekove' ali, to nije tako jednostavno učiniti. Ključni problem koji se javlja pred društveni ugovor je sljedeći: „kako se, bez žrtvovanja vlastite slobode, ujediniti s drugima s ciljem osiguranja ispunjenja naših fundamentalnih interesa i garantirati uslove za razvoj i prakticiranje svojih vlastitih potencijala“? (Rawls, 2007: 219-220) U ovom pitanju možemo identificirati nekoliko problematskih cjelina koje moraju ući u uslove društvenog ugovora, odnosno, postati njegovim pretpostavkama. Rawls identificira četiri ključne pretpostavke:

Prva – oni koji pristaju na saradnju žele unaprijediti svoje fundamentalne interese. A to su, *amour de soi*, odnosno interes za razvoj i prakticiranje dva potencijala koja kao ljudi imamo: sposobnost da imamo slobodnu volju i time da djelujemo u svjetlu valjanih razloga; druga je sposobnost usavršavanja. Drugi interes se tiče *amour propre* (...) potreba da nas drugi priznaju, da je naše mjesto i status jednakog člana naše društvene grupe osigurano;

Druga – osobe koje sarađuju moraju unapređivati svoje interese pod uslovima društvene međuovisnosti. Ovdje se ne radi o ličnoj ovisnosti o volji drugih. Mi smo neovisni od svih drugih partikularnih građana kao individua, ali smo u potpunosti ovisni o polisu.

Treća – sve osobe imaju jednaku sposobnost i interes za vlastitu slobodu;

Četvrta – sve osobe imaju podjednaku sposobnost za političku pravičnost i interes za djelovanje u skladu s njom. Ovaj osjećaj za pravdu razumijeva se kao sposobnost da se razumije, aplicira i djeluje na temelju principa društvenog ugovora. (Rawls, 2007: 218-219)

Ako su zadovoljene ove četiri pretpostavke racionalno je pristupiti 'udruživanju', ili Rousseauovim rječnikom, 'predavanju sebe u potpunosti društvu'. Ukoliko je individualna volja istinski slobodna, ukoliko je, kako to Rawls opisuje, sposobnost da se djeluje u svjetlu valjanih razloga, ona se ujedinjuje s drugim slobodnim voljama u jednu 'opću volju' na nužan način slijeđenjem racionalnog naloga: „Svaki od nas stavlja svoju osobu i svu svoju moć u zajedničko pod vrhovnim ravnanjem opće volje, u jedno tijelo u kojem je svaki član nedjeljivi dio cjeline“. (Rousseau u Rawls, 2007: 222) To suvereno tijelo se zove *republikom* ili *političkim tijelom*. To vještačko tijelo ima svoju slobodnu volju kojom se upravlja – *opću volju*. Udio svakog od članova, nedjeljivih dijelova te cjeline je podjednak. Važno je znati da za Rousseaua „društvo društvenog ugovora nije puki zbir naroda. Njegovi članovi imaju ono što Rousseau naziva općom voljom. To je volja koju građani imaju kao članovi politič-

kog društva društvenog ugovora. Ta se volja razlikuje od privatne volje". (Rawls, 2007: 224)

Unutar na ugovoru uspostavljenog sistema građanin, već prema okvirima predviđenim za političku slobodu pojedinca, ima prostora za slijeđenje svoje privatne volje i zadovoljenje svojih privatnih interesa, ali kada govorimo o stvarima od općeg interesa, interesa zajednice, o općoj volji, ona se dešava „kada se svi građani vode u svom mišljenju i djelovanju razumno“, i kada „opća volja svakog građanina hoće zajedničko dobro, kako je određeno njihovom zajedničkom koncepcijom općeg dobra“. (Rawls, 2007: 224) Po tome se 'volja svih' razlikuje od opće volje. Volja svih kao individua upravlja se privatnim interesima, dok se opća volja kao volja političkog tijela upravlja zajedničkim interesom. Ona podrazumijeva perspektivu Drugog, odnosno, napuštanje uske, privatne perspektive, ukratko, perspektivu razuma. Privatni interesi ne podudaraju se s općim, zajedničkim interesom i zbog toga uvijek postoji opasnost, primjećuje Rousseau, da udružene volje neke od društvenih grupa zavladaju u društvu i da njihova volja stekne 'privid' opće volje. To je upravo slučaj s 'lažnim društvenim ugovorima' koji nude privid legitimiteta i iznuđuju saglasnost ostalih predstavljajući svoju kao opću volju političkog tijela. Na tom tragu Marx i Engels opisuju *ideologiju*, koju možemo shvatiti kao naraciju legitimiteta naročitog društvenog ugovora, u stvari kao strategiju dominacije po kojoj se partikularni interesi vladajuće grupe predstavljaju kao opći interesi društva i cjelokupne zajednice. U ovom usklađivanju privatne i opće volje sastojat će se većina problema moderne političke organizacije.

Opća volja se razlikuje od volje svih po svome sadržaju. Naime, njezin sadržaj određuje naša ljudska priroda kako je opisana na početku prirodnog stanja i cjelokupna državna građevina koju konstruiramo kroz ugovor mora korespondirati toj prirodi. Opća volja polazi od naših 'fundamentalnih interesa' a to su interesi koji su zajednički svakom ljudskom biću:

interes za sigurnost naše ličnosti i posjeda (onoga koji nije sporno stečen, koji je stečen vlastitim naporom – A.M.), interes za naše dvije prirodne forme ljubavi prema sebi, naši interesi za opće društvene uslove za razvoj naših potencijala. Samo oni razlozi utemeljeni na fundamentalnim interesima koji su nam zajednički kao građanima, treba da se smatraju za razloge pod kojim ćemo djelovati kao članovi skupštine kada donosimo ustavne norme i osnovne zakone. (Rawls, 2007: 230).

Dakle, najbolji način za prepoznavanje onoga što pripada sferi opće volje je sama općenitost njezinih predmeta: „opća volja treba da bude opća u svom predmetu, kao i u svojoj suštini; da ona treba da dolazi od svih i da se primjenjuje na sve“. (Rousseau u Rawls, 2007: 232) Međutim, kako izgleda glasanje ili političko odlučivanje vođeno općom voljom? Pod pretpostavkom da smo se kao građani predali u potpunosti zajednici i konstruirali političko tijelo, onda iz toga proizlazi da je svaki građanin ujedno i član 'skupštine'. Da će ishod njihovog glasanja biti ispravan garantira upoznatost, informiranost o problemu, s jedne, i vlastito mišljenje s druge strane. Međutim, ovdje opažamo teškoću u ovako zamišljenom procesu. Ispravne odluke ovise o individualnom promišljanju, u izolaciji, što je u društvu teško postići, uostalom, upitno je koliko je promišljanje, deliberacija uopće moguća bez zajednice. Ako je tako, onda su frakcije, grupni interesi neminovni, a s njima i smrtna opasnost za državu, jer se „korijen moći u građanskom društvu nalazi u privatnoj imovini koja se ne može suzdržati od utjecanja na donošenje zakona“. (Bloom, 1987: 577) Sljedeća teškoća ove koncepcije je sama 'skupština'. Države su odavno prevazišle po veličini model grada-države čiju neposrednost hvali Rousseau. Rješenje koje nudi Rousseau, kako piše Bloom je političko predstavljanje kao lošija, nesretnija, ali ipak prihvatljiva alternativa. Naime, „ako je nacija isuviše velika pa se njezini građani ne mogu okupiti u jedno tijelo, onda predstavljanje postaje nesretna nužnost, nužnost koja svakako slabi izraz opće volje. Ako želimo očuvati imalo legitimiteta, predstavnici moraju prethodno biti izabrani na lokalnim skupštinama koje će okupiti sve građane od kojih će predstavnici dobiti potpune in-

strukcije". (Bloom, 1987: 570) Dakle, legitimitet političkog predstavljanja, kako ga vidi Rousseau, očuvat će se jedino u slučaju *imperativnog mandata* poslanika koje su izabrale opće lokalne skupštine.

Čak i ako se zadovolje ovi uslovi legitimiteta, javlja se novi problem – izvršna vlast. Budući da je predmet opće volje i sam općenit, konkretno provođenje odluka u društvu ovisit će o nizu partikularnih zakona za koje mora biti zadužena vlada koja će uvijek biti, kako to Rousseau kaže, 'nužno zlo'. Ona će teško uspjeti balansirati između opće volje i partikularnih, frakcionaških volja građana. Uostalom, što je veći broj stanovnika u jednoj državi, utoliko je veći broj partikularnih interesa i volja koje udaljavaju građane od stvari od općeg interesa. Rousseau ne propisuje neki jedinstven model vladavine, s obzirom da govorimo o različitim državama, pa time i različitim društvenim ugovorima, ali u svrhu predupređenja mogućnosti da se vlada svojom moći otrgne od okvira koje joj je zadala opća volja, Rousseau preporučuje česte izbore: „izbori su jedini legitimni način odabira ograničenog broja upravitelja, jer oni garantiraju da će taj sloj ljudi biti u stalnoj podvrgnutosti općoj volji". (Bloom, 1987: 576)

Možda najsporniji moment Rousseauove teorije je moment inicijacije društvenog ugovora, moment 'prvog zakonodavca' koji uspostavlja okvir a sam ne učestvuje dalje u procesima odlučivanja i vladanja. Inspiriran antikom Rousseau kao modele uzima mudre zakonodavce kakav je bio Likurg ili Solon, ali uistinu, vraćamo se starom problemu političke filozofije – problemu 'filozofa – kralja', poznavaoća ljudske duše, ili prirode koji na osnovu tih spoznaja osmišljava i daje okvir državne organizacije. Uloga oca zakonodavca, utemeljivača ('founding father') je da 'uspostavi ustav, premda nema nikakvu ulogu u tom ustavu'. Zašto je to tako, pojašnjava sam Rousseau:

Kako će slijepo mnoštvo koje često ni samo ne zna šta hoće, jer rijetko zna šta je za njega dobro, izvesti od sebe tako težak i ogroman posao kao što je sistem zakonodavstva? Opća volja je uvijek u pravu, ali sud

kojim se upravlja nije uvijek prosvijećen. Oni se moraju naučiti da spoznaju šta je to što žele. Iz toga proističe nužnost postojanja zakonodavca. (Rousseau u Rawls, 2007: 238)

Da bi obezbijedio saglasnost svih građana, a s obzirom da građanstvo ne čine filozofi, intelektualci, općenito obrazovani ljudi, Rousseau se naslanja na Spinozin uvid, po kojem, zakonodavac mora govoriti jezikom razumljivim za sve. To je za Rousseaua jezik religije. Religija se mora instrumentalizirati u izgradnji države. Bloom pojašnjava da „s obzirom da njega ne mogu razumjeti oni koje on želi ubijediti, on [zakonodavac] mora naučiti jezik nižih slojeva, koji je većim dijelom jezik (...) religije. Ljudi se mogu impresionirati i ubijediti naglašavanjem pobožnosti i čuda. Religija se koristi za političke svrhe, ali prema Rousseau, ne smije postati neovisna od političke kontrole“. (Bloom, 1987: 573)

Unatoč ovim spornim tačkama, Rousseauova koncepcija, kako je već nagoviješteno, već više od dva stoljeća zaokuplja emancipatorsku imaginaciju čovječanstva. On postavlja za cilj državne organizacije 'slobodu i jednakost' - „najveća dobra od svih koja treba da budu krajnji ciljevi svakog sistema zakonodavstva“. (Rousseau u Rawls, 2007: 233) Nema prave jednakosti bez slobode, kao što je sloboda bez jednakosti privatna iluzija. Sloboda i jednakost su kao sila gravitacije koja privlači deliberacije opće volje, što znači da će borba za pravednije društvo, revolucija, biti stalnom karakteristikom modernog političkog sistema. Bloom zaključuje da „društvo uvijek štiti bogate više nego što štiti siromašne, što znači da siromašni, u suštini, nemaju šta izgubiti, a mnogo toga mogu dobiti rušenjem etabliranog poretka. Rousseau nije vjerovao da se jednakost u bogatstvu može postići bez konstantne revolucije i uništavanja privilegija političkog života“. (Bloom, 1987: 577) Tako stvarnost izgleda iz perspektive opće volje.

2. Političke teorije liberalizma

2.1. Uvod: Osnovna ideja liberalizma; debata Burke-Paine

Unajširem smislu liberalizam se razumijeva kao slobodarska doktrina (slobodarstvo) i pokret buržujskog sloja koja je legitimirala njegovu borbu protiv feudalnog društva na političkom, ekonomskom i kulturnom planu. Osnove liberalizma nalazimo u doktrinama društvenog ugovora, u filozofiji prosvjetiteljstva, ali i u naznakama, među racionalističkim i empirističkim filozofima. Tome treba dodati i naročitu institucionalnu podlogu, naime, niz slobodnih gradova i univerziteta unutar kojih se razvijao slobodarski duh (autonomija univerziteta). Na kulturnom planu, odnosno u sferi religije i morala, liberalizam se protivi hegemoniji Crkve i njenoj doktrini o božanskoj garanciji političkog poretka. U *Filozofskom rječniku* kaže se da liberalizam nastaje kao „antiteza apsolutizmu, a izražen u ideji slobodoumlja, koja traži individualnu slobodu izražavanja, mišljenja po savjesti, protiv svake konzervativne tradicije. (...) Kao politička doktrina i praksa historijski je liberalizam vezan i ograničen jednom fazom u razvitku buržoaskog društva, u kojoj je jedno vrijeme predstavljao progresivni duhovni borbeni pokret, a kasnije poprimio (u obliku pojedinih liberalnih partija) i konzervativne karakteristike“. (Filipović, 1984: 188)

U temelju liberalističkog učenja je individuum, pojedinac, odnosno individualni građanin, ako govorimo o političkoj zajednici, koji je po prirodi slobodan, samoodređujući, autonoman subjekt kome liberalna država omogućava – zakonski i institucionalno - da se razvija prema svojim sklonostima i talentima te da stupa u društvenu zajednicu i njome upravlja vodeći se zakonima razuma. Alan Ryan definira liberalizam kao „uvjerenje da je sloboda pojedinca najviša politička vrijednost, te da se institucije i prakse tog društva prosuđuju u tome koliko su uspješne u promoviranju tog cilja“, ali istovremeno upozorava, kako ova 'kratka de-

finicija' istovremeno priziva i niz drugih pitanja kao naprimjer, „šta je sloboda? Je li ona pozitivna ili negativna? Kako se država cjelokupne nacije odnosi prema slobodi njezinih članova? (...) Kako shvaćamo pojedince? Da li se tu ubrajaju djeca? Šta je sa senilnim i mentalno bolesnim članovima društva?“ (Ryan, 2007: 362) Ovakva vrsta samopropitivanja ostat će trajnom karakteristikom liberalističkih političkih teorija.

U svom protivljenju svakom monopolu i apsolutizmu liberalizam se, osobito u svojim počecima, ustremio na organiziranu religiju. Država i crkva moraju biti odvojene, niti jedna religija ne smije imati prednost nad drugom, a svaki građanin mora uživati slobodu religije, ali i od religije. Liberalizam je modernistička doktrina u pravom smislu jer dolazi s učvršćivanjem razumijevanja po kojem „čovjek shvata sebe kao biće kojem je svojstvena dubinska unutrašnjost ... dubina koja je prethodno pripisivana kosmosu ... sada se locira u čovjekovu unutrašnjost“. (Taylor, 2011: 542) Zato liberalizam ide pod ruku sa 'sekularizmom', odnosno, oba su lice i naličje jednog šireg modernističkog procesa emancipacije kojeg karakterizira, kako ističe Charles Taylor, „kretanje od društva u kome se vera u Boga ne osporava i u kome je ona neproblematična, ka društvu u kome se ona shvata kao jedna od mogućih opcija. (...) Promena koja nas je iz društva u kome je bilo doslovno nemoguće neverovati u Boga, dovela u društvo u kome je vera, čak i za najtvrdog vernika, samo jedna opcija među ostalima“. (Taylor, 2011: 13) Suštinu liberalističke doktrine po pitanju religije pogađa američki prosvjetitelj Thomas Jefferson koji je rekao:

„Meni nikakvu štetu ne čini ako moj susjed kaže da postoji dvadeset bogova ili pak nijedan“. Ovaj primjer čini respektabilnom ideju da politika može postojati izvan uvjerenja o konačnoj svrsi ljudskog života, da uvjerenja građana po religijskom pitanju nisu od suštinskog značaja za jedno demokratsko društvo. (...) Građani džefersonske demokratije mogu biti religiozni ili areligiozni koliko im drago sve dok nisu fanatični. (Jefferson u Rorty, Rorty, 1995: 279)

Ovaj stav proizlazi ne toliko iz odbacivanja religioznog oblika svijesti, već upravo obrnuto, zato što je 'spasenje duše' od izuzetne važnosti za život pojedinca, na temelju čega je svako 'izvanjsko' miješanje neka vrsta napada na integritet pojedinca. Drugo ime za demonopolizaciju religije u javnom životu je tolerancija različitih religijskih stilova koju u političku teoriju uvodi John Locke.

Za Lockeja postoje dva različita carstva, ono sakralno i sekularno. Locke je smatrao ono prvo važnijim od drugog, ali je također smatrao i to da je sekularni autoritet poprilično impotentan u postizanju bilo čega korisnog u tom sektoru. Političko carstvo treba da se bavi s onim što Locke naziva *bona civilia*, dobrima zemaljskog mira i sigurnosti, koje je karakterizirao kao život, sloboda, imovina i fizičko dobrostanje. Suveren koji bi pokušao upravljati time kako prakticiramo svoju religiju prekoračio bio dozvoljene granice svoje vlasti". (Ryan, 2007: 369)

U ovom stavu možemo prepoznati izvor kasnijih protivljenja liberala svakom vidu totalitarizma i autoritarizma, koji, svaki na svoj način pokušavaju upravljati 'dušama pojedinaca' k njihovom 'spasenju', odnosno ostvarenju totalitarnog ideala 'pravog društva' ili 'pravog čovjeka'.

Ključni stup liberalističke doktrine je uzdržavanje državnog ili bilo kojeg drugog institucionalnog, javnog autoriteta od miješanja u privatni život građanina. Država i institucije vladavine razumijevaju se instrumentalno, kako ih vidi John Locke, isključivo kao servis, služba koja treba da olakša individualnim građanima slijeđenje njihovih privatnih interesa i samorazvoja. Uvjerenja i vrijednosti do kojih individuum drži potpuno su njegova / njena stvar. *Cilj liberalizma je uspostava takvog političkog i pravnog okvira koji bi omogućio maksimalni poticaj razvoju individualnih sklonosti i snaga.*

Historijski, liberalizam ima, prema John Rawlsu, tri glavna izvora: kao prvo, Reformaciju i iskustva religijskih ratova tokom XVI i XVII stoljeća „koji su se završili, isprva nevoljkim prihvaćanjem principa tolerancije i slobode savjesti“. (Rawls, 2007: 11) Drugi historijski izvor liberalizma

Rawls vidi u procesu postepenog 'kroćenja' kraljevske vlasti kako je te kao uspon k moći srednje klase koji rezultira ustanovljenjem ustavnih režima s ograničenim ovlastima kralja. Treći historijski izvor svakako je „demokratija i vladavina većine za koje se izborila radnička klasa“. (Rawls, 2007: 11) Šematski prikazano historijski razvoj liberalizma, barem u Engleskoj, mogao bi izgledati, prema Rawlsu, ovako: „sloboda savjesti se osvaja krajem XVII stoljeća; ustavna vlast se uspostavlja tokom XVIII stoljeća, a demokratija i vladavina većine sa univerzalnim glasačkim pravom tokom XIX stoljeća“. (Rawls, 2007: 11) Tome bismo mogli dodati uspon, ali i pad koncepcije 'države blagostanja', naročite kombinacije principa progresivnog liberalizma i socijaldemokratije, tokom druge polovine XX stoljeća, nakon čega slijedi 'pad', najprije ka konzervativnom liberalizmu – neoliberalizmu – a potom u identitetski populizam, desničarsku reakciju s elementima autoritarizma i fašizma u prvoj polovini XXI stoljeća.

U svakom slučaju, nakon uspješnih građanskih revolucija (Holandija, Engleska, SAD, Francuska), nakon što građanska klasa uspješno preuzima rukovodeći, hegemonijski položaj u društvu, liberalizam postaje legitimacijskim narativom (ideologijom) novouspostavljenog poretka, pa se pojavljuju i prve razlike u doktrini koja je u političkom smislu određena s tri ključna dokumenta: *Zakon o pravima* (1688, Engleska) *Deklaracija nezavisnosti* (1776, SAD), *Deklaracija o pravima čovjeka i građanina* (1788, Francuska). Na samim počecima postoji rascjep na tzv. *umjereni* i *radikalni* liberalizam. U umjereni liberali tako krajem 18. stoljeća spadaju John Adams, John Madison, Edmund Burke (začetnik konzervativizma), Benjamin Constant, a radikalni su Thomas Paine, Thomas Jefferson, Robespierre i drugi. Razlika između ova dva liberalizma potiče iz različitih odgovora na pitanje 'ko je politički subjekt?' Za umjereni liberali politički subjektivitet, status građanstva rezerviran je samo za pripadnike poduzetničke klase (buržoaziju), uglavnom njezinih viših slojeva, dok je za radikalni politički subjekt države, opće građanstvo, premda opet ne

svi ljudi koji žive u državi – pa su žene, siromašni bijeli muškarci, pripadnici drugih rasa još dugo morali da se bore za svoje pravo građanstva. S manje ili više intenziteta za neke kategorije društva emancipatorska borba traje i danas.

Umjereni liberali koji će osobito u Engleskoj razviti svoj model liberalne države i naročito insistirati na zakonitosti državne uprave, jasnim zakonskim okvirima, po mogućnosti pisanom ustavu koji će garantirati političke slobode i privatno vlasništvo građanina te njihovu jednakost pred zakonom. Individualno samoodređenje uglavnom se shvaćalo kao sloboda raspolaganja i prometovanja svojom imovinom, pa se eventualna zaštita prava i sloboda onih koji nemaju posjeda činila bespredmetnom. Nakon što je ovladao državnim aparatom, reducirao monarhijsku vlast tamo gdje se ona još zadržala, učvrstio svoju vlast, liberalni režim je državu i njezine zakonske okvire počeo koristiti kao instrument za osiguranje svoje hegemonije uz sve dostupne mehanizme prisile. Za razliku od umjerenog liberalizma koji se, u institucionalnom smislu, nadograđuje na feudalni poredak zadržavajući okvire apsolutističke (centralizirane) države, radikalni liberalni mislioci zastupaju potpuni raskid s prethodnim poretkom. Namjesto božanskog ističu suverenitet naroda (u tom smislu i Locke je radikalni mislilac), namjesto Božije, volju naroda (Rousseau). Thomas Paine kao radikalni liberal se zalaže za *opće pravo glasa*, obuhvatniju, radikalniju demokratiju, koja je još uvijek bila 'nepoželjna' riječ među liberalnim elitama. Tako Paine smatra da svake godine treba birati novi sastav skupština, da svaka nova generacija ne duguje ništa staroj i da treba preurediti sistem vladavine u skladu sa svojim interesima.

I jedna i druga struja liberalizma polaze od *istog izvora* – teorije društvenog ugovora u kojem pojedinac u svojoj slobodi, vođen snagom vlastitog uma pristupa projektu izgradnje pravedne zajednice i imaju *zajednički cilj* – poredak koji će omogućiti pojedincu kao umnom biću što je moguće više slobode za vlastiti samorazvoj i na taj način ostvariti svoju

bit, 'pravu prirodu'. Razlike se javljaju u političkoj izvedbi odnosno procesu ostvarenja tog cilja. Umjereni liberali su skloniji postupnoj nadgradnji zatečenih praksi i institucija i postupnoj evoluciji uz pomoć reformi, dok su radikali opredjeljeni za izgradnju potpuno novog društva, ispočetka, s novim i pravednijim institucijama koje će biti u skladu s diktatom razuma. Rascjep ova dva ideološka bloka najvidljiviji je u debati između Edmunda Burkea i američkog revolucionara Thomasa Painea iz 1790. i 1791. godine. 1790. Burke piše pamflet *Reflections on the Revolution in France* gdje Francusku revoluciju – za razliku od engleskih građanskih ratova i američke revolucije – „smatra haotičnim i besmislenim uništenjem velikog i uzvišenog galskog društva i civilizacije koja se stoljećima stvarala mudročću i hrabročću, katastrofalnim ustankom koji se može jedino završiti uništenjem patriota i vojnom diktaturom“ (Nelson, 2006: 196) i na taj način gotovo da je predvidio dolazak Napoleona. Principe Francuske revolucije smatrao je metafizičkim apstrakcijama. Po svemu sudeći bio je to 'naručen' pamflet britanskih vlastodržaca koji su se plašili prelijevanja revolucionarnog zanosa iz Francuske preko La Manchea.

Edmund Burke koji je učestvovao u radu Britanskog parlamenta³² činio im se posebno kredibilnim, ne samo zbog briljantnog intelekta, nego i zbog njegove ranije javne podrške Američkoj revoluciji. Zacijelo ima posebnu težinu u javnoj sferi ako nova revolucionarna gibanja u susjedstvu osuđuje čovjek koji je i sam sklon revolucionarnim ciljevima. Burke zamjera francuskim revolucionarima mitološku vjeru u snagu razuma što je za njega čista metafizika, čime izražava i kritiku prosvjetiteljskih nazora. On smatra, uostalom kao i David Hume prije njega, da ljude češće kroz život vode strasti nego razum, pa je sama ideja razumno uređene političke zajednice besmislena. Na temelju takve pretpostavke o ljudskoj prirodi, za Burkea će revolucija samo nasilno smijeniti jedne, a instalirati druge, po pravilu lošije od onih prvih. Bit će to, Burke piše s prijezirom, neko novo plemstvo zelenaša i burzovnih špekulanata, sitnih šćardžija.

³² Edmund Burke nipošto nije bio 'torijevac'. Stasao je kao irski 'vigovac' i tokom svoje karijere podržavao je Američku revoluciju, izražavao podršku irskim emancipatorskim zahtjevima, protivio se trgovini robljem. U periodu između 1766. i 1794. politički je zastupnik u Britanskom House of Commons ispred vigovske partije.

Burke, generalno, nije protiv 'prava čovjeka', ali umjesto neodređenog revolucionarnog pokliča, ta prava 'prevedena' u institucionalni okvir moderne države su ništa drugo do vladavina prava, pravo na pravdu, na plodove svoga rada, na nemiješanje drugih u privatne stvari pojedinca, pravo na nasljeđe, ali ne i, kako piše Burke, „pravo na jednake stvari“. Burke je autor jednog od prvih 'spinova' u javnom diskursu, pripisujući revolucionarima zalaganje za neku radikalnu koncepciju jednakosti po kojoj svi imaju isto, premda je za takve stavove teško naći uporišta u tekstovima autora koji su podržavali revoluciju. Ta kvazi-egalitariistička tendencija pripisivana je demokratiji. Demokratija, kako je vide francuski revolucionari, prema Burkeu samo će dovesti do vladavine većine, drugim riječima, sirotinje, mnoštva bez imovine, koju je indikativno nazivao 'swinish multitude' ('svinjoliko mnoštvo') nad manjinom, klasom posjednika. Burke uopće nije krio svoj prijezir prema masama: „Zanimanje frizera ili svjećara ne može biti osobina časne osobe – da ne pominjem druge sluganskije službe. Takvi naravno ne zaslužuju ugnjetavanje od strane države, ali zasigurno država bi bila ugnjetena ako bi takvima bilo, ili individualno ili kolektivno, dopušteno da vladaju“. (Burke u Hitchens, 2006: 73-74) Burke je izražavao i prijezir prema ideji društvenog ugovora smatrajući da se država ne smije smatrati za neki ortački trgovački ugovor³³. Inače, piše Nelson, da se Burke „tokom ostatka svog života bojao da bi nesebični aristokrati koje je toliko cijenio, mogli biti demokratskim putem zamijenjeni vladom 'sitnih pravnika, policajaca, jevrejskih nakupaca, čuvara hotela, konoba i bordela, drskih šegrt, činovnika, prodavača, frizera, muzikanata i plesača““. (Nelson, 2006: 197) Inicijalno usmjeren protiv najnovijih revolucionarnih stremljenja u Francuskoj, Burkeov pamflet u stvari postao je otvoreni poziv na odbranu društvenog i političkog *status quo*-a na sentimentu prijezira prema nižim, siromašnijim slojevima građanstva. U filozofskom, političko-teorijskom smislu bio je to izravni

33 Christopher Hitchens navodi ironični stav Burkea kako za te revolucionare „država se ne smije smatrati ničim više od ortačkog ugovora o trgovini biberom i kafom, pamukom ili duhanom ili bilo čime tako niskim“. (Burke u Hitchens, 2006: 80)

napad na Hobbesovu koncepciju države³⁴. Frank Turner komentira da je

Burkeova fundamentalna namjera bila odbrana i očuvanje liberalnih političkih institucija od onih ljudi koji bi ih radikalno transformirali na temeljima teorije, filozofskih ideja, ili na osnovu onoga što bi se savremenim riječima moglo nazvati ideologijom. On svoj argument oblikuje kao odbacivanje poziva radikalnih utopista. (Turner, 2003: xiv)

Međutim, svaka transformacija vladajućeg sistema, ako je uopće racionalna, mora biti inspirirana nekom teorijom ili filozofijom. Što se tiče Burkeovog zaziranja od radikalizma (koje je i danas svojstveno konzervativnim političkim snagama), brojni kritičari, od Painea pa nadalje, mogli bi reći da je on u odnosu proporcije prema nepravdi i ugnjetavanju koje dotični režim protiv kojega se ustremio radikalizam, provodi nad svojim građanima. Istina, možda se može francuski feudalni režim smatrati okrutnijim od tadašnjeg britanskog režima parlamentarne monarhije, ali ako Burke napada francuske revolucionare na 'britanskim premisama' onda promašuje bit kritike. I na kraju, što se tiče ideologije, teško je zamisliti neko 'neideološko' gledište u stvarima politike i analize političkih procesa, osobito ako je, a jeste, Burkeov pamflet političke, a ne recimo znanstvene naravi. Uostalom i branitelji *status quo*-a moraju se, podjednako kao i revolucionari, pozivati na neke teorijske i filozofske, odnosno ideološke uvide u razvijanju svog argumenta. Svojim pamfletom Burke namjerava da se, kako piše Turner, „suprotstavi mračnom, opasnom i krajnje smrtonosnom radikalizmu koji je kidnapirao jezik političke slobode“.³⁵ (Turner, 2003: xiv) Naravno, može se isto tako tvrditi da je liberalistički, slobodarski vokabular, 'jezik političke slobode' nastao i

34 Turner piše za Burkea i njegov pamflet da, ustvari, „on ne napada trenutnu politiku i odluke Francuske revolucije, već prije jednu širu despotsku hobsovsku političku viziju osnovanu na racionalitetu, mehanici i antiklerikalizmu. Bio je to Hobbes, koji je, poput članova Francuske nacionalne skupštine poslije njega, koji je mislio da može stvoriti državu nepoštujući generacije ljudskog iskustva i religiozne vjere i djelovanja prije njega“. (Turner, 2003: xxvi) Hitchens sugerira da, ustvari, Burke pred 'najezdom' pokreta utemeljenih na društvenom ugovoru, želi odbraniti i učvrstiti svojevrsni „organski ugovor vječne odanosti“ britanskog naroda i njegovih velikodostojnika i kralja.

35 Evo i jednog primjera kako Edmund Burke kidnapira jezik slobode za dnevne ideološke potrebe britanskog režima. Christopher Hitchens piše kako je Burke „prilično lukavo preuzeo ideju britanskih radikala koja im je bila posebno draga, ideju da je sloboda naroda nasljedna i da se može prenositi iz prošlosti, kako bi učvrstio nasljedni princip vlasti uopće. 'U iskustvu nemamo nijedan princip osim onoga nasljedne krune kako se i naše slobode mogu uredno perpetuirati i čuvati kao naše nasljedno pravo' (...) 'sama ideja izmišljanja nekog novog sistema vladavine je dovoljna da nas ispuni gađenjem i užasom'“. (Hitchens, Burke u Hitchens, 2006: 79) Tako se na jedan čudan način, rasprava koju su vodili Locke i Filmer reprizira u raspravi između Burkea i Painea.

razvijan u suprotstavljanju 'mračnom, opasnom i krajnje smrtonosnom' *status quo*-u starog režima. Romantična mistifikacija starog režima mogla bi se, slično tome, smatrati naročitom vrstom kidnapiranja jezika političke slobode, osobito među 'umjerenim liberalima' koji su mehanizme stare, feudalne države, ukrotili i instrumentalizirali za očuvanje svoje klase vladavine. U svakom slučaju, jezik političke slobode redovno je jezik ugnjetenih koji razvijaju i dijele egalitarni svjetonazor, pa je kao takav uvijek radikalniji, barem u onoj mjeri kolika je dubina nejednakosti koju održava režim koga žele srušiti.

No unatoč ovim sumnjama, Burkea se mora ozbiljno čitati i razumijevati. Kao prvo, Burke ostaje privržen fundamentalnoj liberalističkoj ideji suprotstavljanja svakoj arbitrarnoj moći. On strahuje da država 'društvenog ugovora' čije je otjelovljenje vidio u Francuskoj vodi ka 'svemoćnom' suverenu koji će odlučivati na temelju dogme i političkog 'perfekcionizma' koji vodi 'realizaciji' metafizičkih ideja. Taj proces okrupnjavanja suverene moći rezultirat će u pojavi vojne despotije. Na ovaj način, pet godina prije pojave Napoleona, Burke upozorava da će revolucija neizbježno završiti pojavom 'čvrste ruke'.³⁶ On kaže da će Francuska brzo potpasti pod „punu vladavinu agitatora u korporacijama ... koji će sačinjavati neuglednu oligarhiju. Tu će se i završiti svi lažljivi snovi i vizije o jednakosti i pravima čovjeka“. (Burke u Hitchens, 2006: 81) Francuska revolucija je upravo skončala na ovaj način koji je predvidio Burke. Suprotno tome, Burke se zalagao za politiku razboritosti, samoograničenja, moderacije, imperfekcionizma koji je sastavni dio svakodnevnog života.

Usljedile su brojne reakcije, osobito među slobodoumnijim ljudima u Engleskoj na Burkeov pamflet. Recimo Mary Woolestonecraft (prva feministička autorica) Burkea je smatrala zagovornikom posjednika imovine koji reducira odbranu slobode na održavanje režima imovinske nejednakosti. Najzapaženiji odgovor Burkeu stigao je od Thomasa Painea

36 Burke 'proročki' kaže: „Vojni oficiri će neko vrijeme biti skloni pobunama i dještima sve dok se ne pojavi neki popularni general koji će biti vješt u izmirenju vojništva i koji će posjedovati taj istinski zapovjednički duh i tako privući sve poglede na sebe. Vojska će ga poštovati na ličnom planu. Ne postoji drugi način za osiguranje lojalnosti vojske u ovakvim okolnostima“. (Burke u Hitchens, 2006: 82)

koji u to vrijeme boravi u Francuskoj. Na Burkeov pamflet uzvraća svojim pamfletom naslovljenim kao *The Rights of Man. Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*³⁷, 1791. Paine uspješno detektira osjećaj prijezira, s jedne, kao i strastvenu pristrasnost 'gospodina Burkea', s druge strane, pa će s pravom kritički intonirati autorovo prepuštanje strastima da diktiraju pravac argumentacije: „Kad se pero ili jezik prepuste strastima iscrpi se čovjek, a ne tema“. (Paine, 1987: 46) Paine će se okomiti na Burkea ponekad na rubu *ad hominem* argumenta primijetivši: „Bolno je gledati čovjeka koji svoj talent iskorištava da bi postao korumpiran“, (Paine, 1987: 55) ili „Vjerujem da čovjek može pisanjem sam sebi srušiti ugled onda kad to nikome drugome ne polazi za rukom“. (Paine, 1987: 124) Ali, glavni kontraargument Thomasa Painea u ovoj čuvenoj debati izražen je na sljedeći način:

Nikada nije, neće i ne može postojati parlament, grupa ljudi ili generacija, ni u jednoj zemlji, koja bi posjedovala pravo ili moć da obavezuje i vlada potomstvom dok je svijeta, te da određuje kako će se upravljati i tko će upravljati. Zbog toga su ništavne sve one klauzule, članovi ili deklaracije kojima njihovi tvorcii pokušavaju postići ono na što nemaju prava, a ni ovlaštenje da to provedu. Svako vrijeme i generacija mora biti slobodna da sama odlučuje o svim pitanjima, jednako kao što su to činile i generacije prije nje. (Paine, 1987: 48)

Takvu nelegitimnu, drsku intenciju tiranije koju Burke pakuje u sentiment i čežnju za 'dobom kavalirstva', Paine razvrgava svojom temporalnom koncepcijom političke zajednice koja ima svoje naročite životne uslove koji diktiraju oblike uređenja, što su izazovi na koje svaka nova generacija mora dati svoj odgovor. Svaka nova generacija treba da ima pravo da mijenja, preuređuje i transformira uslove pod kojima živi, odnosno, „svaka je generacija, i mora biti, sposobna za sve odluke koje joj nameću njezine prilike“. (Paine, 1987: 48) Pri tome Paine ne smatra da neka posebna elita generacije treba biti ovlaštena da donosi odluke, nego se izazov nameće pred sve njezine pripadnike podjednako. Sasvim

37 Naslov u prijevodu glasi: *Prava čovjeka. Kao odgovor na napad na Francusku revoluciju gospodina Burkea*

suprotno Burkeu, Paine zaključuje kako je „svaki čovjek sudionik u vlasništvu cijeloga društva, pa svoju dobit izvlači kao dio svog prava“. (Paine, 1987: 66) Paine izričito tvrdi da je politički subjekt novog društva svaki član društva kao sudionik ili možda bolje reći 'su-udionik' bez kojega društvo kao cjelina ne može imati nikakvog smisla osim u svom pervertiranom vidu kao tiranija.

Dok Burke lamentira pred dolaskom na vlast 'dućandžija i frizera', Paine upozorava na jedinstvenost svakog ljudskog bića: „Ovdje mislim na to da su svi ljudi istog ranga, svi su, dakle, rođeni jednaki i s istim prirodnim pravima“, (Paine, 1987: 55) te imajući to u vidu, nastavlja Paine, „čovjek ne može posjedovati drugog čovjeka“. (Paine u Hitchens, 2006: 85) Korumpirani oblici vladavine kao što je Burkeova monarhija održavaju se na ugnjetavanju i strahu koji, sa svoje strane, paraliziraju, onemogućuju ljude da slobodno govore i da se odazovu pozivu razuma koji bi mogao razobličiti 'dvorsku politiku', politiku spletki i zastrašivanja kao iracionalnu. Razum je neprijatelj nasljeđenih privilegija i sistema organizirane pljačke koju provodi klasa, kako je Paine naziva, skorojevića, jer kaže on, „ljudi su, kako se meni čini, uvijek dovoljno zreli da shvate što je zaista u njihovu interesu, uz uvjet da im se to jasno predoči, i to na način koji ne izaziva sumnju u nečiju vlastitu konstrukciju i ne vrijeđa prevelikim svojatanjem“. (Paine, 1987: 122) Suprotno i nekim teoretičarima društvenog ugovora Paine odbija inherentnu zloću i slijepu sebičnost ljudske prirode. Naprotiv, samo naopak, korumpiran i zao sistem vladavine čini čovjeka neprijateljem drugom čovjeku.

Burkeovom 'organskom ugovoru vječne odanosti' Paine suprotstavlja društveni ugovor slobodnih razumnih bića revolucionarne republike sa sljedećim načelima:

1. Ljudi su rođeni i uvijek će ostati, slobodni i jednaki s obzirom na svoja prava. Društvene razlike se mogu temeljiti samo na općoj koristi.

2. Cilj je svakog državnog udruživanja zaštita prirodnih i nezastarivih prava čovjeka; ta su prava sloboda, vlasništvo, sigurnost i otpor protiv ugnjetavanja.
3. Porijeklo svakog suvereniteta počiva u narodu; ni društvo ni pojedinac ne mogu vršiti vlast koja ne proistječe izričito iz njega. (Paine, 1987: 118)

U ova tri Paineova stava možemo jasno uočiti idejnu razdjelnicu koja će se zaoštriti unutar političke teorije liberalizma između klasičnih ili konzervativnih i radikalnih ili progresivističkih liberala. Tako u prvom stavu, prihvatljivo za oba pola liberalizma je da su 'ljudi rođeni i uvijek će ostati, slobodni i jednaki s obzirom na svoja prava', ali konzervativnom liberalizmu u svim svojim varijacijama koje će tokom povijesti uslijediti – laissez-faire liberalizam, 'ordoliberalizam', libertarizam, neokonzervativizam, neoliberalizam – stav da se 'društvene razlike mogu temeljiti samo na općoj koristi' bit će u potpunosti neprihvatljiv jer će, recimo, iz njihove perspektive gledano, destimulirati poduzetništvo, odnosno stimulirati nerad. Ovaj će dio principa doživjeti savremenu reformulaciju u Rawlsovoj koncepciji pravde kao pravičnosti, kao dio principa diferencije. I jedan i drugi teorijski blok liberalizma slažu se sa principom koji kaže: 'Cilj je svakog državnog udruživanja zaštita prirodnih i nezastarivih prava čovjeka; ta su prava sloboda, vlasništvo, sigurnost', ali, samo će se radikalni liberalizam pozivati na pravo 'otpora protiv ugnjetavanja'. Inače ovo pravo koje je inaugurirao, kako smo vidjeli, donekle John Locke, bestraga je nestalo iz preambula, deklaracija, proglašenja, čim se 'republika' konsolidirala, odnosno čim je buržujaska klasa zagospodarila mehanizmima državne prisile i počela stvarati zakonske i institucionalne okvire države 'prema svom liku'. Ovaj će radikalni impuls posebno biti razvijen u socijalističkim teorijama. Posljednji princip republike, onaj koji ističe da 'porijeklo svakog suvereniteta počiva u narodu; ni društvo ni pojedinac ne mogu vršiti vlast koja ne proistječe izričito iz njega' samo površinski gledano prihvatljiv je za oba tabora. Međutim, osobito među konzer-

vativnim liberalima, grupa ljudi na koju se odnosila riječ 'narod' bila je vrlo uska – privilegirani bijeli muškarci. Tek su emancipatorske borbe, ponekad krvave, postepeno uspjele proširiti značenje riječi narod na sve pripadnike društva koji žive u jednoj državi. Za Painea, odnosno za radikalne i progresivističke liberale stvari s ovim principima bile su jasne od samog početka.

Dakako, dalji historijski tok će radikalni liberalizam odvesti – preko Saint Simonea, a potom Marxa i Engelsa k *socijalističkoj doktrini* koja će postati idejni temelj moderne *političke ljevice* dok će se umjereni liberalizam u svojoj prvoj fazi koncentrirati na konsolidiranje klasne vladavine u formi nacionalne države - jer se buržujski sloj stavio na čelo pokreta za nacionalno ujedinjenje – a potom, (druga polovina XIX stoljeća) nakon što je buržoazija ovladala državom, taj će liberalizam postati konzervativna snaga i temeljem onog što smo većim dijelom XX stoljeća zvali *političkom desnicom*. Veći dio progresivističke struje liberalizma, osobito nakon konsolidacije socijaldemokratije kao naročite varijante socijalističke doktrine koja je našla dodirne tačke s progresivnim liberalizmom ugnijezdit će se u i oko 'centra' moderne političke spektralizacije koja je trajala sve do početka XXI stoljeća. U tom smislu rasprava između Burkea i Painea je bila dalekosežna i od presudnog značaja za identitet moderne političke zajednice.

Prema John Rawlsu, centralna teza liberalizma kao političke doktrine i naročitog sistema organizacije moderne države glasi ovako: „Legitiman režim je onaj čije se političke i društvene institucije mogu opravdati svim građanima – svakom od njih ponaosob – pozivajući se na njihov razum, teorijski i praktični“. (Rawls, 2007: 13) Ovaj režim, prema Rawlsu, počiva na naročitoj koncepciji pravde koja ima tri ključna elementa: „listu jednakih osnovnih prava i sloboda, prioritet ovih sloboda i jemstvo da će svi članovi društva imati adekvatna višenamjenska sredstva da bi mogli upotrijebiti ova prava i slobode“. (Rawls, 2007: 12) Kada govorimo o 'adekvatnim višenamjenskim sredstvima' Rawls ih razumijeva kao

'primarna dobra'. Primarna dobra treba da omoguće da svaki građanin može na smislen način koristiti svoja prava i slobode, kao i da jednakost mogućnosti kroz različite institucionalne aranžmane i zakonska rješenja budu pristupačne svakom građaninu liberalne države. Pored osnovnih sloboda i jednakih mogućnosti, pod primarnim dobrima Rawls podrazumijeva dohodak i bogatstvo, obrazovanje, zdravstvenu skrb i slična. Za razliku od ovog tipa liberalizma koga možemo zvati progresivističkim ili socijal-liberalizmom, konzervativna struja liberalizma, libertarizam i druge slične inačice ne prihvaćaju treći element koncepcije pravde, onaj koji govori o 'adekvatnim višenamjenskim sredstvima' koja građaninu omogućavaju smisleno korištenje prava, sloboda i ostalih primarnih dobara. Libertarizam prihvaća osnovne slobode i prava i jednakost mogućnosti na nivou principa, pa su ona, kako kažu kritičari od Marxa pa do danas, apstraktna i besmislena za običnog čovjeka.

2.2. Klasični, *laissez-faire* liberalizam

Ekonomsko-politički izraz buržajske (građanske) nacionalne države je, tokom prvih desetljeća XIX stoljeća, bilo je načelo 'laissez-faire' po kojem se ekonomski razvoj i blagostanje društva mogu osigurati ako se uklone sva administrativna i politička ograničenja i smetnje i prepusti puna sloboda privatnoj inicijativi koja se razumijeva kao sloboda samoodređenja individuumu. U svom ortodoksnom obliku *laissez-faire* liberalizam bori se protiv bilo kakve državne intervencije u ekonomskoj sferi. Temelje ove političke doktrine nalazimo u djelima E. Burkea, A. Smitha, L. Misesa, F. Hayeka i drugih autora. Za ovu vrstu liberalizma sloboda čovjeka izražena je kao ekonomska sloboda, odnosno, slobodno samostvaranje shvaćeno je kao imovinska transakcija. Ona se regulira uz pomoć 'slobodnog pristanka' – čovjek svojom slobodnom voljom na tržište iznosi svoje proizvode ili svoje vještine, ili svoju radnu snagu koja se prodaje za cijenu koju određuju tržišni odnosi – koji se izražava u obliku

ugovora: kupoprodajni ugovor, ugovor o zapošljenju itd. U svojoj knjizi *Politička ekonomija socijalizma* Branko Horvat ovako opisuje:

Sve otada, građanski politolozi i ekonomisti tretiraju rad kao robu i zapošljavanje kao kupoprodajni odnos. Ako je netko bio siromašan bila je to njegova vlastita greška. Ili nije dovoljno marljivo radio, ili se nije ponašao u skladu s bezličnim tržištem. Nitko nije snosio bilo kakvu odgovornost. To je bilo prirodno stanje stvari. Slično, prirodna je bila i hijerarhija društvenih odnosa: kao svaki drugi kupac, poslodavac je imao pravo raspolaganja robom – tj. radom – koju je kupio po vlastitom nahođenju. To je podrazumijevalo da poslodavac izdaje naredbe, a od posloprimca se očekivalo da im se pokorava. Uloga države u privrednom procesu svedena je u vrlo skromne granice. Ona je trebala jamčiti zakonitost i red, i držati se podalje od proizvodnje i zapošljavanja radne snage. Potpuna sloboda akcije za kapitalističkog poduzetnika smatrala se idealnim (...) poretkom. On je postao poznat pod imenom *laissez-faire* poredak. (Horvat, 1984: 150-151)

2.2.1. Adam Smith (1723-1790)

Uključna djela Adama Smitha ubrajaju se: *Bogatstvo naroda*, 1776., *Teorija moralnih osjećanja*, 1764. Zanimljivo je da se *Bogatstvo naroda* u kojem Smith izlaže osnovne principe liberalističke ekonomije (*laissez-faire*) štampa iste godine kada se donosi *Deklaracija nezavisnosti* u pobunjenim sjevernoameričkim kolonijama, a u kojoj su sadržani osnovni principi liberalističkog političkog poretka. Historijska okolnost je htjela da moderni poredak iste godine dobija svoje političko-ekonomske temelje. Smith nije doživio ozbiljenje svojih filozofsko-ekonomskih ideja, umro je 1790. godine, ali je postao nezaobilazan autoritet od koga mora poći svaka analiza liberalizma. U temelju modernističkih promišljanja nalazi se očekivanje da društvena i politička organizacija ima izgleda na uspjeh samo ako je utemeljena u onome što je istinska ljudska priroda. Štaviše, smatralo se da stari poreci nisu bili uspješni upravo zato jer su

neprirodni, kako smo vidjeli u osvrtu na temelje modernog etičko-političkog diskursa i teorije društvenog ugovora. Dakle, potreban nam je takav politički poredak koji će istinski odgovarati ljudskoj prirodi unutar kojega će se pojedinac kroz svoja djelovanja i rad ostvarivati kao ljudsko biće u skladu sa svojim afinitetima i interesima. Poredak nam je potreban radi sigurnosti kojoj po prirodi težimo, pa samim time potrebna nam je takva vlast koja neće biti izvor nesigurnosti. U tom smislu Smith dijeli sentimente teoretičara društvenog ugovora.

Ako pođemo od prirodnih datosti, kako to vidi Smith, svaki pojedinac je različito nadaren i kapacitiran na osnovu čega kroz život u društvu zauzima naročito mjesto u sistemu podjele rada koja odgovara podjeli nadarenosti i umješnosti pojedinaca. Jedine prihvatljive razlike među ljudima tako proističu na osnovu prirodno određenog mjesta u sistemu podjele rada: „Podjela rada je nužna mada polagana i postepena posljedica izvesne sklonosti ljudske prirode“. (Smith u Vujačić, 2008: 83) Ona je preduslov 'prirodne slobode' koja postoji kada je „svaki čovek slobodan sve dok ne narušava zakone pravde, ostavljen savršeno slobodnim da sledi sopstveni interes na sebi svojstven način, i dovodi svoju radinost i kapital u konkurenciju s radinošću i kapitalom bilo kog drugog čoveka“. (Smith u Vujačić, 2008: 83) Taj dinamični sistem prirodne slobode koji prema Smithu čini 'tržište' treba da bude zaštićen u okvirima novog političkog režima, liberalizma, a ta zaštita se sastoji u tome da se osigura da tržište operira autonomno, prema svojim unutarnjim zakonitostima. Ali, ovo je samo jedna strana problema.

Da je ostao samo na ovom stupnju razvoja svoje doktrine Smithov tekst se ne bi mnogo razlikovao od brojnih pamfleta koji su kružili Engleskom tog doba. Sjetimo se, svoje djelo nije naslovio 'Bogatstvo individuuma', nego 'Bogatstvo naroda'. U tome počiva njegova genijalnost. Naime, Smith opaža 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 time 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, stižu se uslovi za jedan obuhvatni mehanizam dobrovoljnog harmoniziranja ovih različitih individualnih interesa koje je za Smitha bez sumnje *tržište*. Ono svojom „nevidljivom rukom“ sebične motive pojedinaca pretvara u općekorisne rezultate, osigurava opći progres, pa ima i naročitu moralnu vrijednost. Ili, riječima samog Smitha, individuum „biva naveden jednom nevidljivom rukom da promovira cilj koji nije namjeravao. (...) Slijedećenjem vlastitog interesa, on često promovira interes društva i to efikasnije nego što bi promovirao kada bi to stvarno namjeravao“. (Smith u Jones, 2012: 107) Ideja 'nevidljive ruke tržišta' postat će centralnim motivom klasičnog liberalizma, njegovom ključnom dogmom koja će se tvrdoglavo održavati kroz različite njegove faze do današnjeg dana i neoliberalizma. Jedan od očeva neoliberalizma Milton Friedmann ovako, dvjesto godina nakon objavljivanja *Bogatstva naroda*, opisuje značaj ove Smithove ideje:

Nevidljiva ruka je visoko sofisticiran i suptilan uvid. Tržište na kojem svaki pojedinac ide nekim svojim pravcem, bez utvrđenih društvenih prioriteta koje bi propisivale vlasti, izbjegavajući ponavljanja i svaku vrstu koordinacije djelovanja, uistinu izgleda kao kaos na prvi pogled. Ali, ako gledamo očima Smitha, vidjet ćemo da je ono pravilno uređen i delikatno uštiman sistem, i to onaj koji izranja iz djelovanja čovjeka, premda nije namjerno stvoren od strane čovjeka. To je sistem koji omogućava da se disperzirano znanje i vještina miliona ljudi koordinira za zajedničku svrhu. (Friedman u Jones, 2012: 108)

Premda svoj izvor ima u vlastitom interesu, ako gledamo širu sliku, nevidljiva ruka tržišta dovest će do 'uvećanja bogatstva naroda' u cjelini. Opći interes tako počiva na naročitom neznanju pojedinaca koji isključivo slijede svoj sebični interes, a ne na intervenciji države, njezinom usmjeravanju, planiranju i administrativnim mjerama. Smith zaključuje, smatra Ilija Vujačić, „da ljudi ne rade, ne proizvode, ne kupuju i ne pro-

daju radi koristi drugih, niti radi toga da bi unapredili društvo kao takvo, već radi sopstvenog interesa, ali time istovremeno i 'ne nameravajući i ne znajući to, oni unapređuju interes društva' i uvećavaju društveno bogatstvo. Tako se milioni sebičnih interesa pojedinaca nekom nevidljivom rukom usklađuju međusobno" (Vujačić, 2008: 89-90). Tržište tako postaje 'neutralna' sila, ekvivalent prirodnoj sili, koja će na najbolji način osigurati najučinkovitiju preraspodjelu resursa, a ne država koja je 'neprirodna' tvorevina.

Moglo bi se zaključiti da s djelom Adama Smitha, *tržište* preotima ulogu 'prirodnog stanja' u modernoj, građanskoj političkoj teoriji započetoj na modelima društvenog ugovora, nakon čega ova teorija postaje liberalistička. Funkcija tržišta, moglo bi se reći, preuzima funkciju koju 'prirodno stanje' ima u teoriji društvenog ugovora – ona zasnivalačka-naturalizirajuća funkcija, jer je tržište za Smitha izraz 'prirodne' slobode, odnosno 'prirodne' podjele rada³⁸. Također i formalno nalikuje na 'prirodno stanje', jer predstavlja neku vrstu *rata* svih protiv svakoga (tržišna utakmica, borba, kompeticija), u kojem je svako za sebe. Tržište je neka vrsta depozitorija 'prirodnosti' gdje se, također može potvrđivati sirova dominacija i subjekcija, nastavljati s 'dijalektikom roba i gospodara', i tako dalje.

Doktrina Adama Smitha artikulira se u posebnom historijskom kontekstu ekspanzije kapitalističkih proizvodnih odnosa i prateće ekspanzije tržišta. Kapital i odnosi koje on generira već odavno se ne mogu razvijati u političkoj zajednici pritješnjenom feudalnim zakonima i ograničenjima,

38 Ovaj će motiv pohlepe kao pokretača ekonomije i sljedstveno tome općeg dobra postati pokličem neoliberalizma ovjekovječenog u čuvenom filmu *Wall Street* (1987) kada mladi, neustrašivi poduzetnik, oličjenje tog novog ekonomskog duha, Gordon Gekko (glumi ga Michael Douglas) na sastanku dioničara korporacije Teldar Paper, uzvikne: „Pohlepa je, u nedostatku bolje riječi, dobra. Pohlepa je ispravna. Pohlepa djeluje. Pohlepa pojašnjava, ona se probija i obuhvaća suštinu evolucijskog duha. Pohlepa u svim svojim oblicima – kao pohlepa za životom, novcem, ljubavi, znanjem – obilježila je napredak čovječanstva. I pohlepa, upamtite dobro moje riječi, neće samo spasiti Teldar Paper nego i onu drugu disfunkcionalnu korporaciju koja se zove SAD (...) Ja nisam uništitelj kompanija. Ja sam njihov osloboditelj“ (Vidi: American Rhetoric: Movie Speech: Wall Street - Gordon Gekko Addresses Teldar Shareholders - Greed is Good)

hirovima i arbitrarnostima velmoža i kraljeva, moraliziranja svećenstva. On iziskuje i zahtjeva veću zajednicu, *nacionalnu državu* koja predstavlja veće tržište sa cijelom armijom radne snage i potrošača, građana-pripadnika nacije. Kako ništa ne nastaje ex-nihilo u društvu, polazne osnove novih političkih entiteta mogu djelomično da leže na prethodnoj feudalnoj političkoj geografiji, na vezanosti za stare regije i granice koje stječu mitološku vrijednost u zasivalačkoj nacional-romantičarskoj uobrazilji buržajske klase koja postepeno postaje modernom nacijom. Politička organizacija mora da prati strukturu i doseg kapitalističkih proizvodnih odnosa.

Budući da smatra da politička organizacija mora odgovarati prirodnoj slobodi, prirodnoj podjeli rada Smith je bliži Humeu i njegovom 'sentimentalizmu' po kojem je osjećaj (sebičnost, pohlepa, samointeres, instinkt), a ne razum vodeći princip čovjeka. Hume upravo zamjera filozofima društvenog ugovora da „pretpostavljaju takvo stanje znanja i razumijevanje pravde koje obični ljudi ne mogu imati“ (Rawls, 2007: 167). Pravda je jedino prihvatljiva kao 'slučajni proizvod' međusobnih tržišnih interakcija ljudi koji slijede svoje lične interese. On kaže da je i materijano bogatstvo ne cilj već samo sredstvo za ostvarenje pravih ciljeva koji se sabiru oko sujete: „uglavnom iz ovog obaziranja na osećanja ljudi mi težimo bogatstvu i izbegavamo siromaštvo. Koji je cilj pohlepe i ambicije, jurenja za bogatstvom, moći i isticanjem? Biti zapažen, skretati pažnju, biti uvažavan sa simpatijom, prijatnošću i odobravanjem, sve su prednosti koje možemo imenovati da proizlaze iz toga. Ono što nas interesuje je sujeta, a ne blagostanje ili zadovoljstvo“. (Smith u Vujačić, 2008: 88) Dakle i ekonomija i moral počivaju na sentimentu, instinktu, a ne na razumu, to su prirodne karakteristike čovjeka – kakva država odgovara tome?

Država se razumije kao okvir koji osigurava poštovanje osnovnih 'pravila pravde' (život, svojina, poštovanje ugovora). Ta pravda je suštinski negativna i svodi se na samoograničenje u smislu da se ne nanese šteta

drugima za što je, kako Smith iskreno piše, dovoljno 'da sjedimo mirno i ne činimo ništa'. Konceptcija pravde ne smije biti pozitivna na temelju koje bi se država drznula miješati u prirodu (moralnu i ekonomsku) čovjeka – govoriti mu u šta da vjeruje, šta da misli, s kim da se druži i trguje:

mada među različitim članovima društva neće biti uzajamne ljubavi i blagonaklonosti, društvo, mada manje srećno i prijatno, neće nužno da se raspadne. Društvo može postojati među različitim ljudima, kao među različitim trgovcima, iz osećaja koristi, bez ikakve uzajamne ljubavi ili blagonaklonosti i, mada nijedan čovek u njemu neće imati nikakvu obavezu ili biti obavezan na međusobnu zahvalnost, on se još uvek može održati koristoljubivom razmenom usluga uzajamnom saglasnošću. (Smith u Vujačić, 2008: 93)

Država je tu samo da podrži i potpomaže „prirodni tok“, pa je nužno *minimalistička*. Državni minimalizam će ostati konstantom *laissez-faire* doktrine. 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. Tržište će, a ne država, 'znati' kako je najbolje, dakle, najpravičnije izvršiti redistribuciju bogatstva, resursa. Najveći neprijatelj tih sloboda je *monopol države*³⁹ koja svojim propisima može ugroziti slobodnu proizvodnju i kompeticiju. Pa ipak, država ima nekoliko važnih funkcija, a to su *dijeljenje pravde*⁴⁰, *odbrana i javni radovi*. Dijeljenje pravde čuva poredak imovinskih prava, odbrana čuva slobodu, a javni radovi (danas bismo rekli infrastrukturni radovi) olakšavaju razvoj trgovine kroz usavršavanje saobraćajnih pogodnosti

39 Ali, nije se samo državni monopol našao na udaru Smitha. On će opravdavati državnu intervenciju u onim slučajevima gdje postoji mogućnost „zloupotrebe prirodne slobode od strane manjeg broja pojedinaca koji bi mogli naneti štetu interesu društva uopšte“. (Vujačić, 2008: 101)

40 U *Bogatstvu naroda* Smith zaključuje: „Trgovina i manufakture retko kada mogu dugo cvetati u državi u kojoj ne postoji redovno deljenje pravde, u kojoj se narod ne oseća sigurnim u posedovanju svoje imovine, u kojoj poverenje 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 retko kada cvetati u bilo kojoj državi gde ne postoji izvesna mera poverenja u pravednost vlade“. (Smith u Vujačić, 2008: 104)

(kanali, mostovi, putevi, pruge, luke) koji su prezahtjevni za tržište, odnosno, „takve su prirode da profit nikada ne bi nadoknadio troškove bilo kom pojedincu ili malom broju pojedinaca, i ne može se očekivati da bi ijedan pojedinac ili mali broj njih mogao da ih izgradi ili održava“. (Smith u Vujačić, 2008: 98) Daniel Steadman Jones podsjeća, što se često zaboravlja, da se Smith zalagao i za državni intervencionizam u sferi obrazovanja, ali i osnovnih društvenih potreba, pa i, kako piše Vujačić, 'zakonsku regulaciju kamatne stope' na temelju interesa 'društva kao cjeline'. Država treba da bude dobar čuvar tržišta, ali ne i sama učesnik u tržišnoj utrci. Za Smitha država je loš poduzetnik: „Vladari su se često upuštali u mnoge druge trgovačke poduhvate i hteli su, kao i privatnici, povećati svoj imetak time što bi postali preduzetnici u običnim granama trgovine. Oni gotovo nikada nisu uspjeli. Rasipanje s kojim se uvek vode poslovi vladara čini gotovo nemogućim da ti poslovi ikada uspeju“. (Smith u Vujačić, 2008: 98) Porezi koje ona nameće „ne smeju imati negativan utjecaj time što će biti destimulativni po individualne napore, od kojih zavisi samo delovanje sistema“ (Smith u Vujačić, 2008: 99).

U svakom slučaju Adam Smith je trasirao i ostavio neizbrisiv trag na dalji tok liberalizma kao političke teorije. Jones identificira tri, međusobno povezana elementa Smithove misli koji su bili od presudne važnosti za uobličenje najnovije 'klasične', neo-klasične liberalističke doktrine – neoliberalizma, a to su, kao prvo, „njegov argument u prilog snage slobodnog tržišta koja se zasniva na ljudskoj prirodi“. (Jones, 2012: 104) I danas možemo čuti argumente kako je neoliberalni poredak i općenito kapitalizam nešto što je u skladu s najdubljom ljudskom prirodom, sa stvarnim potrebama ljudskog bića, da je kritika tog poretka 'neprirodna' i da nužno vodi u represiju i redukciju ljudske slobode. Drugi element je Smithova argumentacija „o progresu koji je rezultat slobodnih djelovanja samo-interesnih individua na tržištu u vidu nevidljive ruke“. (Jo-

nes, 2012: 107) Slobodna tržišna utrka⁴¹, a ne opsežne vladine mjere, je u stanju da generira opće dobro, jer nijedan državni planer nema mogućnost da sa sigurnošću zna društvene i ekonomske preference članova društva⁴². To će biti okosnica Hayekove kritike planske ekonomije i mjera New Deal-a američkog predsjednika Roosevelta. Treći element Jones vidi u Smithovom 'minimalizmu države', striktno ograničenoj državnoj vlasti. Ali, isto tako, tokom trajanja laissez-faire sistema značajno su uzdrmane ove Smithove pretpostavke. Kao prvo, još Marx, a potom John Maynard Keynes pokazuju kako zbir individualnih dobiti ne vodi nužno k dobiti zajednice, društva. Nevidljiva ruka, piše Branko Horvat, nije se pokazala naročito uspješnim konceptom. Laissez-faire kapitalizam za nekih stoljeće i pol svoje dominacije bilježio je „periodične krize hiperprodukcije i nezaposlenosti. Rast je bio relativno spor“. (Horvat, 1984: 277) Državna intervencija kao 'vidljiva ruka' (Horvat, 1984) se u više navrata, osobito za vrijeme velike ekonomske krize iz 1929. u SAD, ali i za vrijeme krize 2008. godine, pokazala itekako važnom karikom u funkcioniranju kapitalističke privrede, kao neophodan korektivni mehanizam.

2.2.2. Ludwig von Mises (1881-1973)

Zanimljivo je da, kada je u pitanju klasična liberalistička teorija, od Adama Smitha, gotovo cijeli jedan vijek nije bilo značajnijih teorijskih doprinosa, kao recimo što nakon smrti Lenjina i Trockog pa do pada Sovjetskog saveza, dakle, nekih pedesetak i više godina, nije bilo značajnijih prodora u marksističkoj političkoj teoriji na europskom istoku, s izuzetkom jugoslavenskog eksperimenta sa socijalističkim samouprav-

41 Branko Horvat sumira djelovanje 'nevidljive ruke' u laissez-faire verziji tržišne ekonomije na sljedeći način: „Ako potrošači samostalno mogu birati, oni će potrošiti svoje dohotke na takvu robu i usluge koje će maksimalno zadovoljiti njihove potrebe. Ako su proizvođači slobodni u svojim privrednim djelatnostima, oni će kupljenje utroške kombinirati tako da minimiziraju troškove i proizvodit će proizvode koji maksimiraju dobit. Proizici će da su najarentabilniji proizvodi upravo oni koji su najvredniji za potrošače. Prema tome, promicanjem svojih pojedinačnih interesa, maksimiranjem vlastitih probitaka, akteri tržišta automatski maksimiraju društveno blagostanje“. (Horvat, 1984: 270)

42 Ta, za ortodoksne liberalne, zastrašujuća je mogućnost koja se nagovještava sa skandalom *Cambridge Analytica* i prodorima AI (vještačke inteligencije) danas sve izvjesnija.

ljanjem i Koručulanskom filozofskom školom. To je bio period političke konsolidacije koji teorijske nazore postepeno prevodi u ideološke postulate. To je period 'naturalizacije' ideologije. Međutim, ciklične krize kapitalističkog načina privređivanja tokom XIX stoljeća dovele su do potrebe za kritičkim propitivanjem i traganjem za alternativama.

Ludwig von Mises pod utjecajem utemeljitelja takozvane austrijske škole ekonomije Carla Mengera vjeruje u moć slobodnog tržišta i u skup nepromjenljivih ekonomskih zakona kojima je u temelju individuum, pa s te strane predstavlja dostojnog nastavljača laissez-faire političke teorije. Mises poučava na Bečkom univerzitetu do 1934. kada se pred nacističkom opasnošću sklanja u Švicarsku odakle emigrira 1940. u SAD. Predavač je na Njujorškom univerzitetu od 1945. do 1969. Kao ekonomist žestoko se protivio intervencionističkim mjerama predsjednika Roosevelta kojima je pokušao obuzdati ekonomsku krizu. Smatrao je da se takva ekonomska kriza ne rješava državnim intervencionizmom nego dosljednom primjenom laissez-faire prestupa. Takav angažman privukao je pažnju poslovne i intelektualne zajednice koji su se protivili intervencionizmu, pa je Mises jedan od utemeljitelja *Društva Mont Pelerin* (1947) koje je udarilo intelektualne temelje neoliberalizma. Njegova najvažnija djela su: *Teorija novca i kredita*, 1912; *Kolektivna privreda*, 1922; *Liberalizam*, 1927; *Osnovni problemi nacionalne ekonomije*, 1933; *Birokratija*, 1944.

Mises nastavlja, ili bolje reći rehabilitira Smithov fokus na individuumu smatrajući da u centru ekonomskog istraživanja mora biti pojedinac kao konkretni donosilac odluka o svojim ciljevima i načinima njihovog ostvarenja. Zato ekonomska nauka mora izbjeći poopćavanja po modelu prirodnih nauka, ali i po modelu historijskih nauka u kojima se konkretni pojedinac gubi. Takozvana Austrijska škola upravo je „vjerovala u moć slobodnog tržišta i u skup nepromjenljivih ekonomskih zakona kojima je u središtu pojedinac“. (Jones, 2012: 49)

Ali, nije moguće na nečemu takvom subjektivnom kao što je pojedinac utemeljiti objektivni poredak. Za von Misesa kao ‚objektivna sila‘ u jednom društvu izdiže se moć *mehanizma cijena* kao stabilna tačka oko koje se „razvija spontana organizacija ekonomskog života autonomnih individua“. (Jones, 2012: 49) Za razliku od Smithove ‚nevidljive ruke‘, kao neke pravične, ali ipak mistične sile, von Mises pokušava tu silu na određeni način materijalizirati, konkretizirati, racionalizirati, dati joj neki prepoznatljivi, opipljivi izgled kao što je ‚cijena‘. Ali, na prvi pogled, i cijene su nešto varijabilno. Moć cijena se može razumjeti jedino u okvirima ‚privrednih ciklusa‘. Ponuda i potražnja imaju tendenciju da se izjednačavaju posredstvom slobodnog prilagođavanja cijena. Tako se održava ravnoteža privrednog života. Međutim, Mises opaža, da se banke nerijetko odlučuju na kreditnu ekspanziju s ciljem podsticanja privrednih aktivnosti. Banke otvaraju investicioni lanac spuštanjem kamatne stope, što sa svoje strane individualne poduzetnike tjera na pojačavanje investiranja. Privredni procvat koji je na ovakav način podstaknut može da se održi, kako piše Božo Stojanović „samo ako banke nastave s kreditnom ekspanzijom“. (Stojanović, 2008: 185) Ova vještački izazvana investicijska euforija ne može trajati neograničeno. Banke se mogu odlučiti za dva pravca djelovanja u tom slučaju: „da nastave s kreditnom ekspanzijom ili da je obustave. (...) Privredni subjekti vremenom shvataju da postojeći trend rasta cena neće u bliskoj budućnosti biti okončan“ (Stojanović, 2008: 185) pa zadržavanjem novca oni u stvari gube i nastoje da se što prije otarase novca. Posljedica je kolaps monetarnog sistema, jer je došlo do porasta tražnje za faktorima proizvodnje – kapitalom, radom, materijalnim resursima, opći rast cijena.

Međutim, ukoliko bi banke zaustavile dodjelu kredita zaustavio bi se i dotok novca. U tom slučaju,

preduzetnici više nisu u stanju da obezbede novac koji im je potreban za nastavljanje započetih poslova. Dolazi do rasta tražnje za novcem i do porasta kamatnih stopa. (...) Da bi došli do neophodnih tekućih sred-

stava preduzetnici moraju da rasprodaju robu sa zaliha, što dovodi do pada cena. To je sada drugo lice ciklusa – depresija. (...) Depresija treba da ponovo uspostavi zdravu i održivu ravnotežu između potrošnje i investicija. (Stojanović, 2008: 186)

Za razliku od predsjednika SAD Roosevelta koji je očajnički nastojao izvući zemlju iz depresije, za razliku od ekonomista John Maynard Keyn- sa, pa i miliona ljudi koji su zahvaljujući depresiji ostali bez štednje i posla, autori kao što je Mises smatraju depresiju 'normalnim' dijelom jedin- stvenog ekonomskog ciklusa i da je izlaz iz nje u potpunosti se prepusti- ti mehanizmu samog tržišta koji će na kraju ponovo dovesti do ravnote- že. U tom pogledu, zadnje što treba učiniti je, prema Misesu, dopustiti državnu intervenciju u ekonomski sistem. Ta intervencija nužno ide na štetu slobode pojedinca i na taj način potkopava temelj liberalnog po- retka. U srcu klasičnog liberalizma ostat će tijesna veza individualne slo- bode i slobodnog tržišta. Svaka mjera protiv slobode tržišta, uključujući i državni intervencionizam s ciljem izlaska iz ekonomske krize (do koje je dovelo, prema mnogim autorima, upravo nekontrolirano, laissez-faire privređivanje) predstavlja udar na individualnu slobodu. Ta individualna sloboda od posebnog je značaja da bi ljudi težili za ispunjenjem ciljeva koje su zacrtali, da bi inicirali niz svrhovitih postupaka koji u zbiru daju slobodno tržište. To je predstavljao nepromjenljivi ekonomski zakon slo- bode izražen u principu 'laissez-faire'. Mises pojašnjava na sljedeći način:

Laissez-faire ne znači: neka nevolje traju. On znači: neka potrošači, tj. nar- od odluči – svojim kupovanjem ili nekupovanjem šta treba i ko treba da proizvodi. Alternativa laissez-faireu je povjeriti ove odluke paterna- lističkoj vlasti. Nema srednjeg puta. Ili će potrošači, ili će vlada imati u tome zadnju riječ. (Mises u Jones, 2012: 114)

Zašto je tržište ili ekonomija važna za slobodarski poredak? Zato što se sloboda može, misle klasični liberali, jedino iskusiti na konkretan način na tržištu. Jedino je na tržištu sloboda 'opipljiva', empirijski data, 'realna'. Tržišne trendove signaliziraju cijene koje se spram individualnih potro-

šača, ali i proizvođača, poduzetnika javljaju kao 'objektivni' pokazatelji. Stoga, ukoliko se desi intervencija u slobodne tržišne interakcije, signali će biti pogrešni i navest će, a često i prisiliti učesnike u tržištu na pogrešne odluke. Zbog toga, kako to vidi Mises, „svaki intervencionizam ... ima diktatorski, antidemokratski i socijalistički karakter (...) kada se jednom krene stazom tržišne regulacije, tada se korak po korak dodaje sve više ograničenja i na kraju se dolazi do tačke kada zapravo prestaje ekonomska sloboda pojedinca i gubi se osnovna komponenta tržišne igre koja je izvor slobode“. (Stojanović, 2008: 190) *Ekonomska sloboda* je tako za klasične liberalne (ali, na čudan način, kako ćemo vidjeti i za Marxa) predušlov bilo kakve, a osobito političke slobode. Deficit ekonomske slobode neće se moći sakriti ma kako elaboriranim demokratskim procedurama, priznatim slobodama i pravima; takvo će društvo suštinski biti neslobodno jer u njemu će odluke donositi drugi a ne slobodni pojedinac.

Sila koja vuče društvo prema etatizmu i intervencionizmu je birokratizam, odnosno, kako kaže Mises, „vlast koja nije izvedena od naroda“. (Mises u Jones, 2012: 50) Potreba za birokratijom je legitimna. Naime, prema Misesu, unutar moderne države djeluju dva sistema upravljanja – jedan koji naziva birokratskim i drugi, menadžerskim, koji se vodi profitom. Uistinu za niz društvenih poslova potrebno je birokratsko upravljanje koje se vodi preciznim pravilima i procedurama. Striktno gledano, profitni način odgovoran je potrošačima, dok je onaj birokratski odgovoran procedurama. Taj vid upravljanja suštinski je neekonomski, neprofitni. Zanimljivo je koliko se današnji neoliberali koji zahtijevaju ekonomsku učinkovitost javnih institucija koje se po prirodi moraju birokratski upravljati oglašuju o nauk jednog od svojih utemeljivača. Profitno upravljanje podrazumijeva učestvovanje na slobodnom tržištu, odnosno slijeđenje ekonomskih rezona. Kapitalistički način konkurencije podrazumijeva proces u kojem jedna firma nastoji nadmašiti druge na tržištu ponudom boljih i jeftinijih dobara. Posljednju riječ reći će potrošač koji svojim izborom daje ili oduzima povjerenje nekom poduzetniku.

Upravljanje poduzećem birokratski znači zanemariti efikasnost proizvodnje i profitni motiv što priziva državnu intervenciju i u krajnjem socijalističku ekonomiju. Što se tiče birokrata, Mises primjećuje, da je njihov „glavni interes djelovati u skladu s pravilima i uredbama, bez obzira da li su one razumne ili nešto suprotno izvornim namjerama“ (Mises u Jones, 2012: 51).

Mises primjećuje da je ključna karakteristika „današnje politike trend uvođenja državne kontrole nad svim ekonomskim djelatnostima uz pomoć temeljitog planiranja i nacionalizacije poslovanja“. (Mises u Jones, 2012: 51) Te tendencije vidljive su za Misesa u nizu mjera u okviru New Deala koje je poduzeo predsjednik Roosevelt uporedivši te mjere s mjerama koje su se poduzimale u nacističkoj Njemačkoj. Mises smatra da je striktna odvojenost između poslovanja koje se rukovodi profitom i javne službe kojom rukovodi demokratska odgovornost od ključne važnosti. Za razliku od njegovih neoliberalnih nasljednika Mises ne smatra da su poslovni ljudi poželjni rukovodioci u javnom sektoru. Birokratizacija je za Misesa nužno rigidna „jer podrazumijeva poštovanje ustanovljenih pravila i djelovanja“, (Mises u Jones, 2012: 56) dok tržište nužno oslobađa pojedinca za inovaciju, eksperimentiranje i samim tim samopoboljšanje. Mises je uvjeren da je država slobodnija i demokratičnija ako se zadrži na funkciji čuvara tržišne slobode: „Anonimne sile koje operiraju tržištem kontinuirano iznova određuju ko treba da bude poduzetnik i kapitalist. Glas potrošača presuđuje poziciju koju neko drži u ekonomskoj strukturi nacije“. (Mises u Jones, 2012: 56) Dakle, za Misesa tržište je po sebi demokratično.

Isto onako kako je svaki poduzetnik naročito u svojoj inicijativi i imaginaciji, naročito je i svaki radnik za sebe. On također na tržište izlazi s određenim poduzetničkim rizicima u smislu naročitih talenata i izbora zanimanja. Na tržištu poslodavac uvijek ima interes da radnika plati što je moguće manje, ali ga ne može platiti ispod tržišne vrijednosti njegove specifične radne usluge. Za Misesa rad je također jedna vrsta robe koja

se uz određenu cijenu može prodavati. Ali isto onako kako ne postoji 'roba kao takva', već konkretan proizvod, posebne namjene i vrijednosti, ne postoji ni neki 'rad kao takav', kakav se recimo javlja u marksističkim kritikama, već konkretan rad, posebnih vještina, personaliziran rad koji ima svoju 'personaliziranu' cijenu⁴³. S obzirom da na tržištu ne postoji neka opća potražnja za radom, već potražnja uvijek specifičnog rada, određenog kvaliteta, onda nema smisla govoriti o nekom 'egzistencijalnom minimumu', minimalnoj nadnici, jer to shvaćanje počiva na pretpostavci da su svi radovi identični. Međutim, šta u slučaju kada tržište ne prepoznae vrijednost nečijeg rada, vještina, kvaliteta, dakle, u slučaju nezaposlenosti? Nezaposlenost je uvijek, prema Misesu, *dobrovoljna*. Ako neki radnik nije u stanju da pronade zaposlenje neophodno je da promijeni vrstu usluge koju na tržištu rada nudi, baš onako kako neuspješni poduzetnik mora da promijeni vrstu proizvoda koju nudi na tržištu. Nezaposlenost i poduzetnika i radnika posljedica je tržišnih promjena i prilagođavanja tržišnih učesnika na te promjene.

2.2.3. Friedrich von Hayek (1899-1992)

Hayek poput Misesa potiče iz aristokratske porodice iz Beča i također sljedbenik austrijske ekonomske škole i učenik Misesov. Kao gostujući profesor na London School of Economics 1929 raspravlja s J. Maynardom Keynesom (tvorcem New Deal-a i državnog intervencionizma) i uključuje se u najvažniju ekonomsku debatu toga doba. U toj debati „on je odlučio da napadne Keynesove intervencionističke doktrine prelaskom u mikroekonomiju, na odbranu nezamjenjive uloge tržišta i cijena u ekonomiji i pokazivanjem da intervencionizam čini efikasno funkcioniranje tržišta nemogućim“. (Klaus u Boudreaux, 2016: xii) U tom perio-

43 Naravno, ne postoji ni 'cijena kao takva', kakvu podrazumijeva Mises određujući je za polaznu tačku ekonomskog procesa, jer je cijena već 'odnos' u koji su utkani prethodni aspekti eksploatacije, društvenih odnosa privilegiranosti i deprivilegiranosti, pa se pokušaj konkretizacije završava u apstrakciji kao što se desilo s 'nevidljivom rukom tržišta' Adama Smitha.

du, Keynes i njegov pristup depresiji odnio je pobjedu. Američki predsjednik Roosevelt je na tom osnovu pokrenuo New Deal koji je, može se reći, na noge vratio američku ekonomiju, stabilizirao političke prilike i poslužio kao okvir za poslijeratnu viziju globalnog ekonomskog poretka poznatog kao sporazum Breton-Woods.

Taj period blagostanja i ekonomske ekspanzije trajao je do početka 1970-tih kada SAD ukidaju 'zlatni standard' za dolar usljed prevelikih zaduženja nastalih zbog intervencije u Vijetnamu. Tek tada ideje koje je razvijao Hayek, Mises, a potom i Friedmann i cijela 'Čikaška škola' okupljena oko Hayeka koji je na tamošnjem univerzitetu radio kao profesor, ideje koje će činiti doktrinu neoliberalizma, ponovo će biti vraćene u debatu i odnijeti prevagu uz političku podršku američkog predsjednika Ronalda Reagana i britanske premijerke Margaret Thatcher koja svoje oduševljenje Hayekom nije krila. Govorila je kako u svojoj tašni uvijek nosi primjerak njegovog *Put u ropstvo*. Novoprobudena popularnost Hayekovog pristupa krunisana je Nobelovom nagradom za ekonomiju kojom je nagrađen 1991. godine. Nepokolebljivi je branitelj tržišta kao preduslova slobode i protivnik državnog intervencionizma, a u političko-ideološkom ili teorijskom smislu blizak je Edmundu Burkeu i koncepciji tradicionalnog konzervativizma. Najvažnije djelo mu je već pomenu ti *Put u ropstvo*, 1944. i uz Misesovu knjigu *Birokratija* objavljenu iste godine, može se reći da predstavlja manifest klasičnog liberalizma i apoloģije slobodnog tržišta i njegove tijesne veze sa slobodom individuuma. On kaže:

Suštinske karakteristike tog individualizma čije elemente osigurava kršćanstvo i drevna filozofija razvijene su isprva tokom renesanse, a nakon toga narasle su i oblikovale ono što zovemo Zapadnom civilizacijom na koncepciji poštovanja individualnog čovjeka kao čovjeka, to jest na priznanju njegovih vlastitih stajališta i sklonosti za koje je je jedino on pozvan da tumači kao i na uvjerenju da je poželjno da čovjek treba da razvija svoje vlastite talente i sklonosti. (Hayek u Jones, 2012: 59)

Upravo takva sloboda pojedinca mora biti zaštićena i to je, u biti jedina svrha moderne državne organizacije. Svako prekoračenje tih izvornih ovlaštenja, a posebno državni intervencionizam, predstavlja napad na tu slobodu, jer takvim postupkom država na jedan drastičan način, sredstvima prisile, propisuje građanima šta treba da žele, ona se ponaša kao da zna šta je u najboljem interesu pojedinca i slično. Za Hayeka regulativna uloga države, osobito u privrednom poslovanju je temeljno pogrešna. Odnosno, čim se država odluči na takav korak ona napušta temeljne principe liberalizma i stvara uslove za autoritativnu, ili što je za Hayeka ponajgore, 'socijalističku' državu. Čak i ako onima na čelu države koji nemaju socijalizam na pameti nego uzvišene, slobodarske ideale, onima koji su prosto dobronamjerni i iskreno žele ponuditi neko rješenje za krizu koja razdire društvo, prema Hayeku, njihov pokušaj „stvaranja društva koje funkcionira u skladu s visokim idealima 'u stvari nehtijući proizvest će sasvim suprotno od onoga čemu teže'“. (Jones, Hayek u Jones, 2012: 63)

Umjesto toga moramo se osloniti na neutralno djelovanje tržišnog mehanizma i privatnu inicijativu. Donald Boudreaux, Hayekovu viziju liberalne države vladavine prava, kao skupa nepristrasno donesenih pravila koja podjednako važe za svakoga, upoređuje, vrlo jednostavno, sa saobraćajnim pravilima na autoputevima: „Pravila vožnje, kao što su ograničenja brzine i semafora, nemaju za cilj usmjeravanje vozača na određene lokacije. (...) ova pravila imaju za cilj samo da svakom vozaču ostave maksimalni mogući prostor da stigne na svoje odredište“. (Bourdreaux, 2016: 43-44) Dakle, kao ni saobraćajna pravila državni zakoni ne smiju 'usmjeravati' individue u kom pravcu i u skladu s kojim vrijednostima treba da vode svoje individualne živote, nego im sistemom pravila omogućiti maksimalni prostor da 'stignu tamo gdje žele' u skladu sa svojim željama, interesima, sklonostima, afinitetima i slično.⁴⁴ Zbog

44 Naravno, ovaj Bourdreauxov primjer bi se mogao proširiti na kritički način pa, recimo, ukazati da se semafori ne postavljaju ili se baš nešto posebno ne održavaju u siromašnim dijelovima grada ili u getima, što po sebi itekako usmjerava vozače prema određenim lokacijama i pravcima kretanja, utiče na njihove izbore.

toga Hayekova vizija je mnogo skromnija i po njegovom sudu realnija: „ono što nam je potrebno je vladavina prava unutar koje tržište može učinkovito operirati i individualna sloboda. Vladavina prava će garantirati temeljnu negativnu slobodu. To implicira i prihvaćanje supstancijalne nejednakosti“. (Jones, 2012: 63) Prema Hayeku, na rezultirajuće nejednakosti⁴⁵ politički sistem i država ne trebaju utjecati, dok moraju osigurati početnu jednakost – jednakost svih građana pred zakonom.

Struktura liberalne države treba da odgovara strukturi tržišne ekonomije. Tačka njihovog preklapanja je 'privatna svojina' kao materijalizirani, konkretizirani oblik slobode pojedinca. U svojoj političkoj teoriji on takvo društvo zove 'velikim društvom' koje „daje svakom pojedincu maksimalno moguću prostor da živi onako kako on ili ona smatra prikladnim“, baš kako treba da izgleda prava tržišna ekonomija koja „nije usmjerena na postizanje nekog centralnog cilja kojem svi u društvu moraju podrediti svoje želje i planove“. (Bourdeaux, 2016: 40) Veliko društvo počiva na komplementarnosti liberalne državne strukture i tržišne ekonomije. Isto onako kako se „u tržišnoj ekonomiji provode samo osnovna i apstraktna pravila – prije svega zakoni imovine, ugovora i zaštite od povrede prava, uz krivične sankcije protiv pokretanja nasilja, krađe i prevare“ (Bourdeaux, 2016: 40) tako se u liberalnoj državi provode samo osnovna i apstraktna prava i slobode, obavezno u 'negativnoj formi', dakle kao pravila koja pojedincima ne govore šta treba da rade nego samo ono što ne smiju da rade.

Struktura planske ekonomije kao suprotna strukturi ekonomije slobodnog tržišta svoju komplementarnu državnu formu nalazi u socijalizmu, odnosno u kolektivističkom političkom poretku. Za socijaliste, piše Jones, „individuum nije važan“, odnosno, „sve individualne želje i postupci moraju biti supsumirane pod sveobuhvatnu društvenu svrhu koju definira kolektivistička država“. (Jones, 2012: 65) Hayek takvu kolektivističku intenciju državne organizacije opisuje na sljedeći način:

⁴⁵ Jones pojašnjava kako za Hayeka nejednakosti nisu bitne, jer je u liberalnoj državi „moguća socijalna mobilnost te svi oni koji se izgube, zahvaljujući vlastitoj inicijativi imat će mogućnost da uspiju u ponovljenim pokušajima“. (Jones, 2012: 63)

Potpuno je u skladu s duhom totalitarizma da se osuđuje svako ljudsko djelovanje koje se radi poradi sebe bez neke onostrane svrhe. Nauka radi nauke, umjetnost radi umjetnosti podjednako su odbojni nacistima, našim socijalističkim intelektualcima i komunistima. *Svako* djelovanje mora svoje opravdanje izvlačiti iz svjesne društvene svrhe. (Hayek u Jones, 2012: 65)

Planiranje s državnog nivoa je opasno i logički nemoguće zbog prirodnih ograničenja po kojima je ljudsko znanje uvijek ograničeno. Nemoguće je imati toliko znanja koje će biti u stanju da donese jedan takav plan kako će se odvijati ponuda i potražnja, koje će biti potrebe ljudi. Nemoguće je da ljudi imaju baš sve informacije potrebne za donošenje racionalnih odluka u ime svih i svakoga. Uostalom, zaključuje Bourdreaux, „nema osobe, vijeća, komisije, kongresa, ni parlamenta koji planira ovaj uspješan sveukupni ekonomski ishod. I to je divna slika koja pokazuje da možemo imati ekonomski prosperitet bez davanja ogromne moći državnim službenicima – službenicima koji će, zato što su ljudska bića, uvijek biti u iskušenju da zloupotrebjavaju takvu moć“. (Bourdreaux, 2016: 36) Međutim, ono što daljim razvojem tržišne ekonomije postaje sve jasnije je da nisu samo državni službenici u totalitarizmu oni koji pretendiraju da imaju tu moć. To danas s podjednakim žarom žele i moćne korporacije koje već neki teoretičari zovu neofeudalnim pojavama. Ako ekonomski sistem nije planski onda je on, sugeriraju i Mises i Hayek, 'spontan', odnosno kumulativni rezultat različitih individualnih poteza, vlasnika imovine na tržištu, od kojih je svaki vođen svojim interesom. U *Putu u ropstvo* Hayek zaključuje da

pojedincu treba biti dozvoljeno, u okviru definisanih granica, da slijedi vrijednosti i preferencije koje su njegove vlastite, a ne nečije tuđe; da u toj sferi ciljevi pojedinca budu vrhovni i ne podliježu diktatu od strane drugih. Ovo prepoznavanje pojedinca kao krajnjeg sudije o svojim ciljevima, ovo uvjerenje da u najvećoj mogućoj mjeri njegovi vlastiti strahovi treba da upravljaju njegovim postupcima, čini suštinu individualističke pozicije. (Hayek u Bourdreaux, 2016: 37)

Iako na prvi pogled dominacija individualne preferencije može izgledati više kao kaos, ipak šira slika određena pravilima koja se poštuju, uvjereni su tradicionalni liberali, je itekako racionalna. Taj „racionalni element tržišne privrede upravo se ogleda u tome što će tržište naterati neuspješne učesnike da prepuste svoje mesto onima koji su u tom trenutku bolje planirali. Time što 'kapital prelazi od neupešnog ka uspešnom preduzetniku', tržište obezbeđuje da se u relativno kratkom roku koriguju greške i da se raspoloživi resursi maksimalno produktivno koriste“. (Lakićević, Hayek u Lakićević, 2008: 250) Gledano iz ove perspektive nejednakost nije samo neizbežna nego je i poželjna. Svaka koncepcija veće jednakosti koja bi se oslanjala na redistribuciju prihoda ili resursa je utopijska i podložna manipulaciji nekog tiranina ili oligarhije. Ovaj Hayekov neumoljiv stav prema zahtjevima distributivne pravde Robert Nozick opisuje na sljedeći način:

Hayek tvrdi da ne možemo dovoljno znati o situaciji svake osobe da bismo proveli raspodjelu svakome prema njegovoj moralnoj zaslužnosti. On nastavlja: ‚Mi se protivimo svim pokušajima da društvu nametnemo neki obrazac raspodjele, bez obzira na to je li po srijedi sustav jednakosti ili nejednakosti‘. No, Hayek zaključuje da će u slobodnom društvu vladati raspodjela u skladu s vrijednošću, a ne moralnom zaslužnošću. Nema sumnje da ljudi neće zadugo prihvaćati raspodjelu koju smatraju nepravednom. Ljudi žele da njihovo društvo bude pravedno te da tako i izgleda. (Nozick, Hayek u Nozick, 2003: 212-213)

U sistemu slobodnog tržišta individuum je na samom vrhu, to jest, on vjeruje da „nikakva sloboda nije moguća bez ekonomske slobode individuumu na tržištu“ (Jones, 2012: 69), pa je kao takva, *ekonomska sloboda preduslov svih drugih sloboda*. Različiti pojedinci imaju različite sposobnosti koje se različito vrednuju na tržištu. Takva nejednakost ishoda je prihvatljiva jer, prema Hayeku, barem svako ima jednak pristup tržištu. Nejednakost nije važna jer je socijalna mobilnost moguća – niko ne drži pojedinca vezanog za određeni položaj ili ulogu u društvu, svojom umješnošću i radinošću može promijeniti taj svoj status. Nema nikakvog

osnova da država kompenzira te neuspješne pokušaje. Takva intervencija bi bila nepravedna prema onima koji su uspjeli, kako će to kasnije razvijati Nozick. Načelo pravde za jedno takvo društvo komplementarnog ekonomskog i političkog sistema s privatnom svojinom kao dodirnom tačkom – na tragu Misesa – konkretizira se u mehanizmu cijena kojim upravlja potražnja i ponuda. Propisivanje cijena od strane države jednako je propisivanju individualne slobode. Ali, država kao institucija je itekako potrebna i ima svoje opravdanje. Njezina uloga, prema Hayeku je „da kreira najpovoljnije uslove za slobodnu tržišnu igru, da svojim efikasnim ustanovama omogući vladavinu zakona i podstiče individualnu inicijativu“. (Lakićević, 2008: 246)

Politička ekonomija je od presudne važnosti i za Misesa, Hayeka, ali i za Marxa. Ona je u samim temeljima i liberalističke i socijalističke političke doktrine. Pojednostavljeno kazano, iz liberalističke perspektive sloboda je preduslov svake jednakosti, dok će iz socijalističke perspektive jednakost biti preduslov svake slobode. I za jedne i za druge ekonomska sloboda ne može se odvojiti od političke ili građanske slobode, odnosno za njih je ekonomska sloboda preduslov svake druge slobode. Za Hayeka, bez ekonomske slobode politička ili građanska prava znače vrlo malo. Za njega je ekonomska sloboda sloboda pojedinca na tržištu da slobodno kupuje i prodaje, dok je za Marxa ekonomska sloboda ovladavanje uslovima ekonomske proizvodnje. Hayek smatra da država jedino negativnu slobodu treba garantirati kroz vladavinu prava i nadzor kompetitivnog poretka. Svaki pokušaj da se proizvede pozitivna sloboda, da se nametne neki cilj kojeg društvo u cjelini treba da slijedi sobom nosi opasnost porobljavanja. On smatra da

težnja da se ljudima silom nametne ideologija koja se smatra spasonosnom za njih, naravno, nije nešto novo niti je obilježje samo našega vremena. Nova je, međutim, argumentacija kojom mnogi naši intelektualci nastoje opravdati takav pokušaj. Kaže se da u našem društvu nema prave slobode mišljenja zato što mnijenje i ukus mnoštva oblikuje propaganda, reklama, primjer viših slojeva i drugi čimbenici okoliša koji

neizbježno usmjeruju mišljenje ljudi u otrcane kalupe. Odatle se zaključuje da, kako ideale i ukus velike većine uvijek oblikuju okolnosti koje ne možemo kontrolirati, moramo tu moć svjesno iskoristiti za usmjeravanje mišljenja ljudi u pravcu koji smatramo poželjnim. (Hayek, 2001: 173)

Međutim, ovakvo stanje modernim društvima na koje ukazuju kritičari s kojima Hayek polemizira, ni na koji način „ne opravdava pretenziju bilo koje skupine ljudi da sebi prisvoji pravo određivanja što ljudi trebaju misliti ili vjerovati“. (Hayek, 2001: 174) To nepovoljno stanje u kojem velika većina ljudi nije stanju izraziti nezavisno, slobodno mišljenje, da je podložna svakojakoj i marketinškoj i političkoj manipulaciji, kako to vidi Hayek, ne znači da neki dušebrižnik to treba da učini za njih. Naprotiv, to je razlog više da država štiti 'intelektualnu slobodu' koja dopušta stalno propitivanje dominantnih mišljenja i drži prostor za pojavu svježih ideja otvorenim. Hayek to poentira sljedećim riječima:

Podcjenjivati vrijednost intelektualne slobode zato što ona nikada neće svima pružiti istu mogućnost neovisnog mišljenja znači ne shvaćati razloge na kojima se zasniva vrijednost intelektualne slobode. Ona ne funkcionira kao prvi pokretač intelektualnog napretka zbog toga što svatko može misliti i pisati što god hoće, nego zbog toga što svaku stvar i ideju netko može dovesti u pitanje. (Hayek, 2001: 174)

Međutim, mogli bismo reći da se ovdje vrtimo u jednom začaranom krugu, jer da bi se neka dominantna ideja dovela u pitanje, ili da bi se uistinu uživala vrijednost intelektualne slobode, da bi ona za nekoga uopće imala nekog smisla, suučesnik u 'javnoj debati' mora biti 'vidljiv', mora imati svoju relevanciju, mora, drugim riječima, prethodno imati niz zadovoljenih uslova, u prvom redu kvalitetno obrazovanje. Moja sloboda da plivam podrazumijeva da sam prethodno naučio plivati, odnosno da sam imao dovoljno slobodnog vremena i želje da to savladam. Na tom mjestu se 'zatvara krug', s obzirom da moja relevancija kao ravnopravnog sugovornika u javnoj debati u kojoj treba da osporim 'svaku stvar i ideju' počiva na nizu preduslova počev od mjesta u 'društvenom prostoru' koje zauzimam, a koje je obično meni 'dodijeljeno' u ekonomskoj raspodjeli koja ukazuje na stupanj moje ekonomske slobode.

Moje porijeklo, genetička lutrija, nesreće koje sam u životu doživio predodređuju moj društvenu poziciju odakle bi se, navodno, prema liberalističkoj doktrini trebao 'samoodređivati' kao slobodan pojedinac. Naravno, isto bismo mogli reći i za ekonomsku slobodu, pa parafrazirati Hayeka i zaključiti kako podcjenjivati vrijednost ekonomske, tržišne slobode zato što ona nikada neće svima pružiti istu mogućnost subjektiviteta, autonomnosti – pa time i relevantnog učešća u javnoj raspravi - znači ne shvaćati razloge na kojima se zasniva vrijednost ekonomske, tržišne slobode. I u jednom i u drugom slučaju dobijamo slobodu za manjinu, uspješnu manjinu čiju vladavinu utemeljenu na ideji držanja intelektualne i ekonomske slobode otvorenim treba podržati jer postoji mogućnost da će izuzetno nadareni pojedinac moći da se popne na društvenim ljestvama moći i utjecaja, ili će jednostavno dobiti na lutriji i na taj način postati dio te vladajuće, uspješne manjine. Teško se oteti dojmu da Hayekovo 'veliko društvo' ima smisla jedino ako je pojedinac već buržuj.

Drugi dojam kome se teško oteti je prisutna tendencija da se i kod Misesa i kod Hayeka od režima negativne slobode u biti pravi režim pozitivne slobode – režim negativne slobode nameće se kao poželjan za sve i svakoga. S tom činjenicom savremeni liberali kao što je Alan Ryan nemaju problema: „liberalizam je najbolje razumjeti kao teoriju dobrog života za pojedince povezanu s teorijom društvenih, ekonomski i političkih aranžmana unutar kojih oni takve živote trebaju da vode“. (Ryan, 2007: 373) Na više mjesta Hayekov model poprima obilježje pozitivne slobode. On je protiv kolektivističkog određivanja državnog razloga, ali sam postavlja drugu vrstu razloga u temelju svoje koncepcije koju preporučuje svim građanima te države. On se protivi postojanju neke apsolutne instance odlučivanja u ime pojedinca, instance koja ne može raspolagati 'sveznanjem' da uspješno predvidi interese i potrebe svih individualnih građana, a prihvaća Smithovu koncepciju 'nevidljive ruke tržišta' koja na neki način sve uravnotežuje i odlučuje o svemu pri čemu ova sila dobija mistični prizvuk.

Na sličan način kako s pravom kritizira određene aspekte 'sveznajuće' planske ekonomije, može se prigovoriti i koncepciji 'neznajuće' tržišne ekonomije nevidljive ruke, koja naprosto, kao uostalom ni ona planska, ne može znati da će raspolaganje svojom imovinom i njezino prometovanje dovesti do blagostanja. Uostalom, odnos prema kapitalizmu odredit će i jedan sasvim novi pravac liberalističke misli, jer je, kako piše Ryan, „od početka bilo jasno da se imovina može upotrijebiti i na opresivan kao i na bezazlen način“. (Ryan, 2007: 371) Taj će važan ideološki rasjed liberalističke političke teorije posebno isplivati u debati između John Rawlsa i Roberta Nozicka, o kojoj će biti riječi u nastavku.

2.2.4. Libertarizam: Robert Nozick (1938-2002)

Libertarizam (bukvalno prevedeno – *slobodarstvo*) je poseban pravac klasičnog liberalizma koji svoje ishodište ima u koncepciji 'prirodnih prava', a ne 'slobodnog tržišta' (Smith, Mises, Hayek, Friedman). Riječ je o političko-filozofskoj koncepciji koja težište stavlja na beskompromisnu slobodu pojedinca i na sve ono što se iz nje izvodi kao što je 'privatno vlasništvo' i sve vrste građanskih sloboda. Libertarizam podržava slobodno tržište i sve slobodne interakcije na njemu. Protivi se tržišnim restrikcijama, a pogotovo mjerama redistribucije bogatstva uz pomoć državnog aparata smatrajući ih nepravednim i nedobrovoljnim, pa time i oprečnim slobodi pojedinca. Svoje djelo *Anarhija, država i utopija* (1974) Robert Nozick počinje tvrdnjom koja je središnja za libertarijansku doktrinu: „Pojedinci imaju prava i postoje stvari koje im nijedna osoba ili skupina ne smije učiniti (a da ne povrijedi njihova prava)“. (Nozick, 2001: 9) Riječ je upravo o 'prirodnim pravima' pojedinca, kako i stoji u doktrinama društvenog ugovora, koja prethode svakoj društvenoj instituciji i odluci, uopće svakom društvenom ugovoru. To su prava koja moraju biti poštovana čak i u situaciji kada nema društvenog ugovora. Ona su, na protiv, konstitutivna za svaki društveni ugovor, pa su nužnim načinom

izvan njega, kako smo, uostalom vidjeli kod klasika ove teorije. Ne smiju biti narušena čak i u situaciji kada bi njihova redukcija značila društveno blagostanje. Nikakav društveni cilj ne može opravdati kršenje ili redukciju prirodnih prava pojedinca. Njihov 'pred-društveni' karakter ih određuje kao 'negativna' jer govori o stvarima, kako i glasi uvodna rečenica u Nozickovu knjigu, koje se nipošto ne smiju učiniti pojedincu. I samo od te 'crvene linije' može se pristupiti izgradnji države i društva. Država ustanovljena na takvim temeljima, za Nozicka je nužno *minimalna država*

ograničena na uske funkcije zaštite od nasilja, krađe, prevare, nepoštivanja ugovora i sličnog (...) svaka država sa širim ovlastima od spomenutih krši prava osoba da ih se ne prisiljava činiti neke stvari te je stoga neopravdana. (...) država se ne smije poslužiti svojim aparatom prisile da bi primorala jedne građane da pomognu drugima, ili da bi ljudima zabranila stanovite aktivnosti za njihovo *vlastito* dobro ili zaštitu. (Nozick, 2001: 9)

Međutim, kako opravdati zašto uopće država, jer su pojedinci, kantovskim jezikom kazano, ciljevi po sebi, a uspostava bilo kakvog aranžmana koji nadilazi pojedinca nosi sa sobom opasnost od nametanja ciljeva izvanjskih pojedincu. Nozick će prihvatiti mogućnost prelaska 'crvene linije', slobode pojedinca, ali takav prelazak može biti opravdan samo uz adekvatnu kompenzaciju. Za takvu, minimalnu državu, uprkos prigovorima 'individualističkih anarhista', ne možemo reći da predstavlja „nepravedno nametanje monopola; de facto monopol nastaje procesom nevidljive ruke i moralno dopustivim sredstvima, a da se pri tom ne krše ničija prava i da se ne prisvajaju neka specijalna prava koja drugi ne posjeduju“. (Nozick, 2001: 158) Nozick se našao u jednoj izazovnoj poziciji, naime, da, s jedne strane, izbjegne 'društvo' koje za njega nije koherentan 'entitet', da izbjegne referiranje na 'javno' ili 'opće' oko čega je uglavnom riječ kada govorimo o državi, ali i o 'političkom' uopće, a da, s druge strane, opravda postojanje države. Dakle, Nozickova generalna intencija bila je, kako to primjećuje Nenad Cekić, „da državu opravda

samo na osnovu tzv. principa lične štete“, naime da je dopustiv prelazak 'crvene linije' ili „ograničenje lične slobode“ samo u slučaju „sprečavanja nanošenja štete drugim određenim pojedincima“. (Cekić, Nozick u Cekić, 2007: 13)

Na ovaj način Nozick pravi iskorak u odnosu na 'laissez-faire' kurs koji rehabilitiraju Hayek i Friedman, iskorak prema nekoj vrsti 'moralnog utemeljenja' kapitalističke države i koncepcije društvene pravde koja je često odsutna u njihovim koncepcijama. Zato će njegova koncepcija pravde biti

teorija ovlaštenja po kojoj je distribucija individualne imovine pravična ukoliko je posljedica pravične *nabavke* (ako je imovina nabavljena bez prevare ili prisile) ili *transfera*. Jedini drugi aspekt pravde je *ispravljanje*, princip koji dopušta da se nepravde iz prošlosti, odnosno, nepravične nabavke, isprave. Glavni cilj ove teorije je pokazati da individue imaju pravo na svoju imovinu i da ne postoji nikakvo moralno opravdanje za korekciju distribucije bogatstva u 'društvu'. (Barry, 1995: 162)

Znači nije ni na koji način moguće legitimirati nekakav 'državni cilj', a da se ne naruši individualna sloboda, što onda, vraćamo se na Hayeka, znači da idemo prema totalitarizmu, nametanju vrijednosti i ciljeva individuumu koji je, kako je već rečeno, 'cilj-po-sebi' i nipošto ne smije biti instrumentaliziran za ciljeve drugoga, kako glasi Kantov kategorički imperativ. Individuum kao cilj po sebi podrazumijeva posjed nad samim sobom ('self-ownership'), odnosno pravo raspolaganja 'svojim' posjedom, vlasništvo nad sobom, koje se sastoji od prirodnih predispozicija, talenata, sposobnosti i svega onoga u što je 'umiješan' njihov rad. Ujedno, tu počinje ali i završava svaka teorija države. Nikakva uklapanja u 'više ciljeve', u postizanje 'općeg blagostanja' ne smiju biti uzimana za legitimna, dok naravno, na individualnom nivou, pojedinac može, ako to tako on ili ona iz svoje slobode procijeni, podnositi žrtve ili neku štetu u cilju ostvarenja nekog većeg dobra. U tom smislu, što će biti i područje za kritiku, Nozick shvaća slobode i prava individuumu uglavnom

u apsolutističkom smislu i to isključivo kao prava, a ne i kao dužnosti. Iz činjenice da ne postoji nikakva dužnost pojedinca prema državi izuzev onih osiguranih minimalističkom državom, s pravom se možemo upitati šta je sa dužnosti prema drugom pojedincu, jer će zasigurno u životu individuum nailaziti na situacije „u kojima je opravdano žrtvovati interes jednog pojedinca u korist drugog pojedinca, naročita kada je šteta za žrtvovanog minimalna, a dobit za drugu stranu velika“. (Cekić, 2007: 20)

Kako se konstruira država na osnovu takve apsolutističke koncepcije individuum? Mehanizam konstrukcije za Nozicka bit će onaj 'nevidljive ruke' čiji je smisao, sjetimo se Smitha, nehотиčno stvaranje nekog blagostanja, sigurnosti, ravnoteže, općeg dobra, u ovom slučaju minimalne države, kao proizvod slijeđenja vlastitih sebičnih interesa pojedinaca. Polazeći od 'prirodnog stanja' koje je uglavnom Lockeovo, i govori o nedodirljivosti života, slobode i imovine pojedinca, jasno je da će se ukazati potreba zaštite od prekršitelja ovog Lockeovog prirodnog zakona, ali i osiguranja kompenzacije. To je povod za nastajanje 'udruženja za uzajamnu zaštitu' koje će se vremenom konsolidirati, utvrditi procedure za utvrđivanje krivice, rješavanja sporova između pripadnika udruženja, pa će kroz podjelu rada vremenom nastajati sloj ljudi koji će biti plaćeni za obavljanje tih funkcija zaštite, pa će se vremenom 'otuđivati' i stjecati neku vrstu autonomije spram individualnih nositelja prava i sloboda⁴⁶. To će biti tvorevine koje će dati obrise države i državne organizacije.

Ali, postavlja se pitanje kako opravdati 'monopol sile' i nužna ograničenja individualnog prostora slobode (recimo prava da svako može kazniti bilo kojeg prekršitelja) na kojima taj monopol mora počivati. S obzirom da, kako Nozick u prvoj rečenici svoje knjige kaže, postoje stvari koje im nijedna osoba ili skupina ne smije učiniti, za te stvari isto tako postoji i strah od mogućnosti da pojedincu takvo što može biti učinje-

46 Daljim, osobito neoliberalističkim razvojem savremenih društava vidimo da ni ove bazične funkcije za koje Nozick nalazi opravdanje da se delegiraju državi, ne moraju nužno biti državne, područstvljene, pa tako s početkom XXI stoljeća bilježimo razvoj privatnih vojnih snaga na poljima specijalnog djelovanja ili logistike, privatnih security agencija namjesto državne policijske zaštite, čak privatnih zatvora, popravnih domova i sličnih institucija koje značajno umanjuju povod za nastajanje 'udruženja za uzajamnu zaštitu', kako već Nozick definira državu.

no. Taj strah je prisutan čak i ako ne postoji prava prijetnja, i čak i ako postoji mehanizam kompenzacije. I ovdje je Nozick kritiziran, ne samo što ne daje kriterije za takav jedan strah, nego i stoga što njegov argument postaje utilitaristički kojeg on kategorički odbija. Osim toga, da bi, kako piše Cekić, „u potpunosti realizovala monopol sile država mora biti u stanju da zabrani i one akte samoodbrane koji jesu rizični, ali ne izazivaju opšti strah“. (Cekić, 2007: 29) Legitimitet države počiva na zaštiti elementarnih prava i sloboda, a zabrana privatnog dijeljenja pravde pojedinaca, na što imaju prirodno pravo, kompenzirana je uslugama zaštite. Zbog toga će Nozick, na kraju doći do, gledano u svjetlu početnih slobodarskih pretpostavki, paradoksalnog zaključka po kojem individue nemaju drugog izbora do da prihvate uspostavu državne organizacije, milom ili silom.

Argument 'nevidljive ruke' i samoposjedovanje individuuma, poslije političke sfere, nije se pokazao mnogo uspješnijim ni u ekonomskoj sferi. Naime, Nozick propisuje vrlo labave kriterije za pravičnu nabavku, akviziciju imovine. Dovoljno je da ona zadovolji kriterije koje je propisao još John Locke, naime da aroprijacija imovine pojedinca ne smije pogoršati poziciju drugih. Dakle, piše Cekić, „Nozick zajedno sa Lokom smatra da čovek sme da prisvoji neki predmet tako da 'nijedan drugi čovek sem njega ne može da ima pravo na ono što je jednom pridruženo, bar ne tamo gde drugima preostaje dovoljno i isto tako valjano'“. (Cekić, Locke u Cekić, 2007: 69) Ali, nejasno je kako iz ovog uopće može slijediti neograničeno pravo na kapitalističku aroprijaciju. Štaviše, neki autori u ovom Lockeovom stavu vide osnov za redistributivnu politiku. U skladu s Lockeovom doktrinom, prema Barryju, Nozick tvrdi

da ukoliko posjedujem sebe i svoje prirodne sposobnosti, onda svako i da posjedujem proizvode tih sposobnosti, pa ako se dio toga od mene oduzme to će biti jednako ropstvu. Međutim, nije jasno da samo kapitalistički režimi štite samoposjedovanje. U kojoj mjeri blago redistributivno oporezivanje koje se koristi da se povećaju mogućnosti naroda potkopava autonomiju? Nadalje, uslovi na tržištu mogu biti takvi da pri-

siljavaju individue da prihvate niske nadnice (...) Oni uistinu i dalje sebe posjeduju u formalnom smislu, ali u takvim okolnostima samoposjedovanje ne predstavlja neku veliku vrijednost. (Barry, 1995: 164)

Nozick razvija koncepciju pravične akvizicije imovine koja ima pravično historijsko utemeljenje. Naime, slijed transakcija određene imovine u prošlost mora biti pravičan, u smislu da je akvizicija obavljena na dopušten način, odnosno da, kako je već rečeno, niko drugi osim datog pojedinca ne polaže pravo na tu imovinu. Ali, ostaje, primijetiti će kritičari, pitanje dokle u prošlost transakcija možemo ići? Barry će zaključiti da je „velika vjerovatnoća da većina današnjih posjeda svoje porijeklo ima u nekoj ranijoj nepravednoj akviziciji“, (Barry, 1995: 165) tako da je Nozickovo načelo 'ovlaštenja' (entitlement) u stvari nemoguće utvrditi. Čak i Nozick to uviđa pa preporučuje kompenzaciju, ali to bi bio potez gigantskih razmjera u kojemu bi glavnu riječ morala da vodi, na Nozickovu žalost, država. Sve teorijske koncepcije klasičnog liberalizma, kako smo vidjeli, utemeljene su na ideji slobodnog tržišta, odnosno na ideji da je 'slobodna razmjena' uvijek uistinu slobodna i pravična. Barry zaključuje kako je „ekonomska teorija laissez-faire neetična“. (Barry, 1995: 166)

2.3. Progresivni, reformatorski liberalizam

2.3.1. John Stewart Mill (1806-1873)

Premda se nerijetko smatra za liberalnog klasika Mill pripada radikalnoj liberalističkoj (nesocijalističkoj) struji liberalizma koja ovu doktrinu razvija u opreci prema Smithu, uvažavajući aspekt jednakosti, odnosno aspekt društvenih uslova individualne slobode, argumentirajući u prilog korjenitim reformama u Engleskoj u pravcu izgradnje slobodnijeg društva. Najvažnija djela su mu *Sistem logike*, 1843., *Načela političke ekonomije*, 1848., *O slobodi*, 1859., *Razmatranja o predstavničkoj vlasti*, 1861., *Utilitarizam*, 1861., *Potčinjenost žena*, 1869.

Ključna razlika između klasičnog i progresivnog, ili kako ga Alan Ryan naziva 'modernog', liberalizma je u uvidu da se u razmišljanju o modernoj strukturi političke organizacije mora neizostavno polaziti od društva kao 'prirodnog staništa ljudi'. (Rawls, 2007) Taj uvid u liberalističku teoriju dolazi s učenjem Johna Stewarta Milla. On će ponuditi razumijevanje da individuum nije isključivo neka usamljena jedinica samointeresa, nego istovremeno „žudi da bude u jedinstvu s drugim ljudima“. (Rawls, 2007: 282) Zato će kod Milla 'prirodno stanje', namjesto polazne, postati konačna tačka, tačka do koje tek treba dospjeti na kraju razvoja društva u pravdi i slobodi. Nasuprot isključivom slijeđenju samo vlastitih interesa, Mill će razviti koncepciju individuuma kao 'progresivnog bića' čiji će identitet i sloboda ovisiti od šire društvene zajednice koja treba da mu omogući što je moguće veći slobodni prostor za razvoj njegovih ili njezinih potencijala i talenata. Tako društvo postaje preduslovom, ili ključnom komponentom individualnog slobodnog samorazvoja, za razliku od koncepcije klasičnog liberalizma po kojoj pretpostavljeni slobodni individuum svojim interakcijama na tržištu, ne htijući, u stvari proizvodi slobodno društvo.

Progresivni liberalizam će zato fokus s imovine okrenuti k živom individuumu protkanom u mreže odnosa koje oblikuju zajednicu. Dok je klasični liberalizam posvećen stvaranju uslova za neometane robonovčane transakcije kao konkretizacije individualne slobode, progresivni se okreće kapacitetima individuuma za samotransformaciju, a da bi se do takvih uslova došlo, potrebno je, piše Patrick Deneen, „potpuno oslobođenje od okova neslobode – uključujući, pre svega, okove ekonomske degradacije i nejednakosti“, jer samo ono „može doneti novu i bolju individualnost“. (Denin, 2019: 67)

Upravo na tom tragu, progresivni liberalizam će, počevši od Milla, preko Deweya, pa do Rawlsa, razvijati, što na prvi pogled može zvučati paradoksalno s obzirom na političku teoriju liberalizma u cjelini, naročiti, kako to piše Ryan, 'antikapitalistički' sentiment. On će počivati na uvidu

da su kapitalistički ekonomski odnosi, u stvari, postali najvećom preprekom slobodi pojedinca, njegovom ili njezinom samoostvarenju kao slobodnog bića. Upravo zato što imovinu smatraju važnim instrumentom individualnog samoodređenja, izrazom individualnog blagostanja, progresivni liberali smatraju da je u društvu napredak nemoguć ukoliko svi građani nemaju osigurane minimalne uslove za dostojanstven život, ukoliko ne stoje 'čvrsto na svojim nogama'.

Ukoliko takvo stanje nije osigurano, „kapitalizam će provoditi moralnu tiraniju nad običnim ljudima“. (Green u Ryan, 2007: 372) Na ovom 'ekonomskom pitanju' na površinu će, unutar korpusa liberalnih ideja, tako isplivati, s jedne strane, razumijevanje individuuma kao bića koje slijedi svoje interese i, s druge strane, individuuma kao bića samotransformacije, samostvaranja. Prema prvoj koncepciji društvo, ili zajednica, samo je usputni proizvod, nešto što nastaje 'slučajno' dok individuum slijedi i ostvaruje svoj interes na slobodnom tržištu, dok je prema drugoj, društvo važan medij za ostvarenje individualne slobode. Ovo drugo razumijevanje koje će razviti Mill proističe iz njegove etičke doktrine utilitarizma.

Razvijajući etičku koncepciju utilitarizma kakvu je započeo Jeremy Bentham, Mill razvija koncepciju „najveće sreće najvećeg broja ljudi“ ('the greatest happiness principle') kao ključnog etičkog principa po kojem moralna ispravnost nekog djelovanja mora biti procjenjivana na temelju dobrobiti koja će iz njega proizići za većinu onih koji se taj postupak tiče:

Princip najveće sreće označava krajnji cilj na koji se referira i u čije ime sve druge stvari postaju poželjne (bilo da je riječ o našem vlastitom ili dobru drugih ljudi) da bi se došlo do života izuzetog koliko god je to više moguće od boli i što je moguće bogatijeg u užicima, kako po kvalitetu tako i po kvalitetu. (Mill u Rawls, 2007: 259)

Posljedice ovog principa su radikalne i u političkom i etičkom smislu: zadovoljstvo i sreća *svakog pojedinca* su podjednako važni i moraju biti

uzeti kao moralno relevantni, ali Mill će brzo uvidjeti da ovaj radikalni egalitarizam može imati smisla jedino ako se iznađe prikladno filozofsko opravdanje koncepta utiliteta, u čemu Bentham ostaje nedorečen. Mill svome učitelju predbacuje 'psihološki egoizam', odnosno, da u njegovoj koncepciji nema mjesta interesima šire zajednice, društva, dužnostima, da ne pravi distinkciju između različitih oblika zadovoljstva. U Benthamovoj perspektivi ljudi se razumijevaju isključivo kao sitne računčije, 'kalkulanti' koji su u stanju da u svakoj etički spornoj situaciji izračunaju kakve će posljedice uslijediti. Benthamov utilitarizam je za Milla nepraktičan jer je sreća, kojom treba da se ravna etičko držanje, osim toga što je nejasan koncept, u biti nedostižna, a u dodatku, kako sugerira Rawls, „ljudska bića mogu živjeti bez sreće“. (Rawls, 2007: 258)

Zato Mill uvodi razlikovanje zadovoljstava prema njihovom izvoru. Ona mogu da dolaze iz viših ili iz nižih ljudskih sposobnosti. U više ljudske sposobnosti Mill ubraja „intelektualne, imaginaciju i moralne osjećaje“, dok se nižim smatraju one koje potiču „iz naših tjelesnih potreba i zahtjeva i čije konzumiranje pobuđuje samo osjetilna zadovoljstva“. (Mill u Rawls, 2007: 259) Za Benthama ta razlika bila je irelevantna, pa je nerijetko njegova doktrina bila nazivana 'hedonističkom', dok ćemo prema Millu, viša zadovoljstva uvijek izabrati ispred onih nižih čak ni kada nam ne donose neposredno zadovoljstvo, što on određuje kao kriterij preferencije koji usmjerava naše svakodnevno djelovanje i izbore koje u životu činimo. S razvojem viših sposobnosti razvija se i osjećaj digniteta individuuma pa time i kapacitet za slobodu. Takvo učenje Milla je svrstalo u skupinu naprednih liberalnih intelektualaca koji su se zalagali za radikalne reforme engleskog društva kao što je proširenje prava glasa koje bi potkopalo vladavinu aristokratskih slojeva i učvrstilo vladavinu srednje klase koja je u liberalnoj političkoj imaginaciji najbolji predstavnik interesa cijelog naroda, parlamentarnu reformu, reformu „common law“, zalagao se za jednakost žena. Kao poslanik u Britanskom parlamentu zalaže se i uspijeva doprinijeti donošenju Izbornog zakona 1867. koji je proširio pravo glasa.

Za razliku od klasičnih liberala za koje su fundamentalna prava i slobode individuumu opravdana na deontološki način, Mill ih opravdava uz pomoć koncepcije *utiliteta*: „Kada nešto nazovemo pravom pojedinca, pod time mislimo da on ima validan zahtjev prema društvu da zaštiti njegovo posjedovanje tog prava čak i silom zakona, ili obrazovanja i mnijenja“. Ali, ako bismo i dalje pitali „zašto bi društvo trebalo da me odbrani u posjedu tog prava – mogu samo reći u svrhu opće koristi“. (Mill u Rawls, Rawls, 2007: 274) To znači da se individualne slobode i prava, kako to Mill vidi, mogu opravdati jedino u kontekstu općeg utiliteta, jer živimo u modernom, dinamičnom društvu, društvu opće pokretljivosti koje se sve više demokratizira i zahtijeva da se interesi svakog građanina podjednako uzimaju u obzir. Ona nisu ništa pretpolitičko, već su, naprotiv, politička formula za manje ili više uspješnu akomodaciju individualnih različitosti u modernom društvu, za promociju najšireg društvenog diverziteta s jedne, te pouzdan okvir za samorazvoj individuumu, s druge strane. Kao takva, ona doprinose najširem blagostanju društva, pa je princip utiliteta onaj koji prethodi principu slobode, a ne obrnuto, kao u klasičnim liberalnim teorijama.

Ključno obilježje političke historije za Milla je borba između autoriteta i slobode, odnosno vladara i podanika, borba protiv tiranske vlasti. S modernim dobom tiranija je promijenila svoj oblik – ona više nije vidljiva u samovolji individualnog suverena već u vidu „tiranije većine“. Ova vrsta tiranije ne odnosi se samo na parlamentarnu vladavinu 'demokratske većine' već ima i drugi oblik koji je za Milla još opasniji – oblik 'društvene tiranije kao

tiranije dominantnih shvaćanja i osjećanja ...tendencije društva da putem javnog mnijenja nametne ... svoje ideje i djelovanja kao pravila ponašanja onima koji se protiv njih pobune; da spriječi razvitak individualnosti koja nije po mjeri tako oblikovane zajednice. (Mill u Rawls, 2007: 284-285)

Društvena tiranija provodi se nad pojedincem i manjinama uz pomoć vaninstitucionalnih sredstava kao što su tradicija, običaji, javno mnijenje, vladajući moral. Većinsko mišljenje obično je nereflektirano, emotivno, i više je neka vrsta sistema zajedničkih preferencija nego utemeljenih sudova. Na tom mjestu dolazi do izražaja reformatorsko-prosvjetiteljska crta koju razvija John Stewart Mill koji, s jedne strane, poput Immanuela Kanta, slobodu razumijeva kao samoograničenje, ali ne u ovom slučaju pojedinca, nego političke zajednice. Granice određuje razum, ali ne striktno kao individualni, nego kao javni, pa se može reći da će granicu slobode određivati individuum ali preko javnog uma koji slijedi razumsku argumentaciju. Na taj način dolazimo do 'načela slobode' 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 samo-odbrana i jedina svrha radi koje vlast može s pravom da se koristi protiv volje bilo koga člana jedne civilizirane zajednice, jeste da spriječi povredu 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 Rawls, 2007: 290)

Koje su to slobode koje se tiču njega samog? U prvom redu to su takozvane unutarnje slobode ili slobode savjesti, mišljenja, govora i štampe. Druga grupa sloboda odnosi se na slobodu ukusa, preferenci, oblikovanja vlastitog života, a treća se tiče slobode udruživanja s drugim pojedincima. Princip slobode, interesantno je, za Milla ne može se primjenjivati tamo „gdje je stanje stvari prethodeće onom stupnju do kojeg je došlo čovječanstvo u kome se uvažava slobodna i jednaka diskusija“, (Mill u Rawls, 2007: 289) odnosno on se ne odnosi na djecu, 'nezrele odrasle osobe', 'mentalno poremećene', niti na, kako smo vidjeli na 'nazadna društva', kao ni na ona društva koja su izložena vanjskoj prijetnji.

Za razliku od Kantovog preferiranja umovanja individualnog racionalnog bića za sebe, deliberacija koja određuje granicu slobode pojedinca pripada 'javnom umu', što znači da 'načelo slobode' – što mnogima ni danas nije jasno kada se pozivaju na ovo načelo kada u javnu sferu iznose svoje šovinističke, nacionalističke, religijsko-fundamentalističke ili naprosto stavove koji pripadaju teorijama zavjere – svoj smisao ostvaruje unutar procedura *javnog* opravdanja svoga stava. Javno opravdati svoj stav, dakle, opravdati ga svojim su-govornicima, drugim članovima svoga društva, znači, kako to objašnjava Rawls, te su-govornike „uvjeriti uz pomoć javnog uma (javno prihvaćenih oblika argumentiranja – A.M.), to jest, uz pomoć umovanja i zaključivanja u skladu s fundamentalnim političkim pitanjima i pozivajući se na uvjerenja, razloge i političke vrijednosti za koje je razumno očekivati da će ih prihvatiti i podržati drugi“. (Rawls, 2007: 292) Dakle, potpuno suprotno od današnjih populističkih i identitarnih političkih aktera koji u svojim javnim istupima 'razumno očekuju' da će ih mnogi odbaciti i da će se na tom mjestu otvoriti prostor za konfrontirajuću masovnu – stranačku – mobilizaciju. Kroz ovu dimenziju 'javnog uma' i razumnog očekivanja podrške drugih, sugrađana, jasno se razaznaje izvorni utilitaristički impuls Millove filozofije. Prema toj perspektivi, načelo slobode i sva izvedena individualna prava i slobode utilitaristička su, ne deontološka, prihvatljiva jer doprinose općem blagostanju društva (a ne jer su neotuđivi dio ljudske prirode, prirodnog zakona, inherentna svojina ljudskog bića i slično), svih njegovih članova, pa je Millova „interpretacija utiliteta data u terminima permanentnih interesa čovjeka kao progresivnog bića“. (Rawls, 2007: 293)

Mill dalje pojašnjava načelo slobode:

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 re-

zervirano područje treba da zauzima. Držim da ono mora da obuhvata cijeli onaj dio koji se tiče unutarnjeg ili spoljnog života pojedinca i koji ne pogađa interese drugih ili ih pogađa samo moralnim utjecajem primjera. (Mill u Rawls, 2007: 293)

'Crvena linija' koja se ne smije preći, kako to vidi Mill, utvrđuje se u slobodnoj, javnoj diskusiji koja treba, na jedan razložan način, da utvrdi da li neko prakticiranje slobode individuumu uistinu povređuje legitimne interese drugih, te u skladu s tim i određene mjere restrikcije takve slobode, tako da se Millov princip slobode istovremeno može razumijevati, kako predlaže Rawls, i kao princip 'javnog uma' ('public reason') koji 'promišlja' vodeći se naročitim tipom argumenata koji imaju izgleda da steknu opću prihvaćenost, a polazište koje bi bilo razumno da prihvatiti svaki član civilizirane slobodne zajednice je slobodan individuum kao progresivno biće. Mill izričito tvrdi da „čak ako bi cijeli ljudski rod, sem jednog čovjeka, bio istog mišljenja, a taj jedan bio suprotnog, ljudski rod ne bi imao ništa više prava da ovog ušutka no što bi on, kada bi imao moć da to učini, imao pravo da ušutka cijeli ljudski rod“. (Mill u Rawls, 2007: 294) Stoga ako bismo, kaže Rawls, „ušutkali jednu osobu u izražavanju svog mišljenja, mi nanosimo štetu javnom procesu slobodne rasprave. Ovaj slobodni proces rasprave nužan je za napredak permanentnih interesa čovjeka kao progresivnog bića“. (Rawls, 2007: 295)

Zašto je Millu toliko važna individualnost? Ukratko, zbog općeg *utiliteta*. 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 sastojaka 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. Individualnost ima i društvenu vrijednost – ona je neophodan uslov društvenog napretka. Nosioци napretka uvijek su bili i jedino mogu biti slobodni, samosvojni, originalni pojedinci. Društvo mora biti zainteresirano da garantira taj prostor slobode koji bi ozbiljivao ideju ljudskosti kao pro-

gresivnih bića kroz „mogućnost više ili manje zajedničkog napretka u civiliziranosti s ciljem dospijevanja u normalno i prirodno stanje društva“. (Rawls, 2007: 301) Taj napredak svakako postiže se tako što će društvo osiguravati, kako to Mill zove, 'suštinskim preduslovima našeg blagostanja', odnosno 'permanentnim interesima čovječanstva' i time „na najbolji način realizirati našu prirodu kao društvenih bića“. (Rawls, 2007: 302) Permanentni interesi koje društvo treba osigurati pojedincu, prema Rawlsu su: osnovna prava na jednaku pravdu⁴⁷; slobode savjesti, mišljenja i osjećanja, prava na istinu; slobode ukusa i težnji, udruživanja, i na kraju, „društvo u kome će jednaka prava na pravdu i slobodu biti čvrsto garantirana“. (Rawls, 2007: 304)

John Gray piše kako 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 – A.M.) ili radikalnim ljevičarima (anarholiberali-A.M.)“. (Gray, 2016: 55) Gray dalje 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“ (Gray, 2016: 55-56). Zato je važna njegova političko-ekonomska doktrina koja se često zanemaruje u veličanju njegovog liberalizma, kao da se sloboda pojedinca ostvaruje u 'zrakopraznom prostoru'. Mill upravo uviđa da su ekonomski odnosi najveća prepreka samorazvoju pojedinca i njegovoj, odnosno njezinoj slobodi.

Mill se teško može uvrstiti u doktrinarne socijaliste, pa se njegova kritika ustrempljuje podjednako na ortodoksnu socijalizam kao i na laissez-faire kapitalizam. On upozorava, piše Gray,

47 Rawls to interpretira kao „interes za uslove neophodne za kontinuirani progres k najboljem stanju društva kao stanju jednakosti“ (Rawls, 2007: 302).

da će revolucionarni socijalizam dovesti ne do neke benigne besklasne anarhije u koju se nadaju njegovi zagovornici, već do diktature u kojoj neće biti mjesta za individualnost bilo koje vrste (što se u dobroj mjeri obistinilo u bloku zemalja tzv. realnog socijalizma od 1945 do 1989 – A.M.). Što se tiče laissez-faire principa on se zalaže za niz mjera koje liberalna vlada treba da poduzme, koje su savremene liberalne demokratije uzimale zdravo za gotovo (Gray, 2016: 56).

Takva društva koja su se namjesto izgradnji slobodnih institucija koje proizvode, kako Mill smatra, veći društveni diverzitet, posvetila mjerama koje omogućuju slobodan protok roba i kapitala, diverzitetu roba, početkom 21. stoljeća doživjela su i sama poraz. Ono od čega je strahovao Mill, naime od opasnosti koncentracije bogatstva u rukama nekolicine, osobito one koja se ostvaruje uz pomoć nasljeđivanja, potvrdio je u svojim istraživanjima savremeni politički ekonomist Thomas Piketty. Mjere koje je predložio Piketty identične su mjerama koje je zahtijevao Mill, pogotovo kada je u pitanju nametanje poreza na nasljedstvo, ali i kada je u pitanju takozvani zagarantirani godišnji dohodak, ili socijalna dividenda za svakog građanina. Koncentracija bogatstva i moći u rukama manjine narušava ravnomjernu distribuciju elemenata društvene moći koji su prema Millu: „fizička snaga (brojnost); imovina; inteligencija; organizacija; posjed vlasti; javno mnijenje“ (Rawls, 2007: 315).

Namjesto represivnog industrijskog kapitalizma koji institucionalizira sučeljenost nadničara i vlasnika i menadžera i koji radnicima kao individuama oduzima bilo kakvu stvarnu mogućnost lične inicijative, kreativnosti, užitak slobode samoodređenja, Mill se u svom spisu *Politička ekonomija* zalaže za jednu vrstu 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: 58).

Mill za budućnost ima viziju postkapitalističkog, samoupravljačkog društva, jer smatra da je kapitalistički oblik proizvodnih odnosa na duže staze neodrživ, niti se može opravdati s pozicije slobode. Gray piše da se ova „Millova vizija razlikuje od ortodoksne socijalističke vizije, jer ne podrazumijeva ukidanje kompeticije“ (Gray, 2016: 58); on smatra da neka vrsta tržišne ekonomije treba ostati. 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'“ (Gray, 2016: 58).

Za razliku od laissez-faire ekonomista čije koncepcije slobodnog tržišta i kapitalizma počivaju na, ničim utemeljenoj predstavi o beskonačnosti resursa, Mill upozorava da se civilizirana društva moraju okrenuti koncepciji bezrazvojne neekspanzionističke ekonomije. Takav ekonomski okvir bi, po njegovom mišljenju, mogao osigurati uslove za transformaciju društvenih vrijednosti, odnosno za ostvarenje pravog prirodnog stanja. Gray piše da njegova koncepcija „berzrazvojne ekonomije ima izvor u njegovoj neomaltuzijanskoj poziciji koja uči o ograničenosti svjetskih resursa i konstantnoj opasnosti populacijske preokobrojnosti. 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“ (Gray, 2016: 59). Uostalom on kaže: „Samo je u nazadnim zemljama svijeta povećana proizvodnja još uvijek važna: u onim najrazvijenijim, ono što je uistinu potrebno je bolja distribucija“ (Mill u Gray, 2016: 60).

Millova 'odbrana slobode' onda ne štiti individuuma zamišljenog kao neki supstancijalitet, u sebi potpuno zaokruženi subjektivitet koji stupa u društvo sa svojim individualnim, privatnim zahtjevima koji bezuslovno moraju biti ispoštovani, kakvim ga danas, recimo zamišlja neo-liberalizam. Ta fantazma pred-socijalne individue koja stupa u društveni ugovor radi ostvarenja nekog svog privatnog interesa kosi s s Millovim

shvaćanjem individuuma kao suštinski društvenog bića koje prije trebamo zamišljati kao razvojni proces, nego kao neki zgotovljeni subjektivitet, pa bi se, paradoksalno, prirodno stanje, dakle, stanje u društvenoj i političkoj zajednici u kojem na najbolji način individuum realizira svoju 'društvenu prirodu', našlo na kraju ljudskog razvojnog procesa, a ne na njegovom početku kako to zamišljaju tradicionalne teorije društvenog ugovora. Zato je važno Millovo načelo slobode razumjeti iz perspektive 'javnog' a ne 'privatnog' uma. Društvo koje na najbolji način ostvaruje našu prirodu kao društvenog bića treba da zadovoljava nekoliko 'permanentnih interesa' čovječnosti.

Na prvom mjestu to je permanentni interes za osnovna prava i pravičnu jednakost, odnosno, interes za individualno „osiguranje suštinskih preduslova vlastite dobrobiti i osiguranja temelja vlastite egzistencije“. (Mill u Rawls, 20076: 301) Na drugom mjestu dolaze slobode koje štite, kako piše Rawls, 'unutarnju domenu savjesti'. Treći permanentni interes tiče se slobode ukusa i životnih ciljeva pojedinca. Četvrti interes odnosi se na čvrstu garanciju osiguranja prethodnih interesa, dakle, na državu koja može biti samo liberalno-demokratska, koja će počivati na liberalnom principu legitimacije po kojem

kolektivna politička moć građana po pitanjima ustavnih temelja i osnovnih pitanja distributivne pravde treba da se ravna prema političkim vrijednostima koje svi građani mogu razumno podržati i na taj način počivati na zajedničkom javnom razumijevanju. Uzimajući u obzir razboriti pluralizam koga slobodne institucije vode i podržavaju, građani imaju dužnost jedan prema drugom da provode svoju moć u skladu s ovim principom. Demokratsko društvo koje djeluje na ovaj način ostvaruje ideal civilnosti. (Rawls, 2007: 296)

2.3.2. John Dewey (1859-1952)

"Pokazalo se da demokratske institucije nisu garancija za postojanje demokratskih individua. Alternativa je u tome da individue koje cijene vlastite slobode i slobode drugih individua, individue koje su demokratske u djelovanju i mišljenju, budu krajnjim garantom postojanja i trajanja demokratskih institucija"⁴⁸.

John Dewey je jedno od onih imena kao što su Nietzsche, Marx, Darwin, Freud, Wittgenstein i slični, bez kojih bi demistifikatorske, antiesencijalističke naučne, kulturološke, političko-emancipatorske tendencije XX stoljeća bile nezamislive. U sjeni kontinentalnog (europskog) filozofskog 'mainstreama' ovaj vrsni, svestrani intelektualac pokušao je razvijati svoju filozofsku misao kroz sve važnije filozofske i kulturološke discipline – etika, teorija spoznaje, logika, politička filozofija, obrazovanje i estetika – u historijsko-kontingentnom kontekstu lišenom 'čvrstih' filozofskih uporišta i temelja. Za razliku od većine europskih mislilaca toga doba koji su u 'odsustvu temelja' prepoznavali kobnu opasnost, fatalni usud ili nihilizam, Dewey pokušava, naslanjajući se na učenja Hegela, Peircea i Jamesa, od postojećeg filozofskog vokabulara razviti falibilnu konstruktivističku naraciju koja bi nas dovela 'tamo gdje želimo', koja bi nam omogućila svojim snagama ili 'svojim svjetlima' (Walt Whitman) postanemo ono što želimo biti, bez potrebe za nekom ne-ljudskom verificirajućom instancom.

Kao kod individuum, koji je u stalnom procesu nastajanja i samostvaranja, isto se dešava i sa društvom u cjelini. Kao ni individuum, ni *društvo*

48 Dewey, prema Cornel West: *The American Evasion of Philosophy*, (The University of Chicago Press, 1994), 111.

ne treba svoje filozofsko utemeljenje, odnosno utemeljenje u apriornim principima. Dewey bi podjednako rezolutno odbio pokušaje definiranja 'prirode društva' kao što je odbijao refleksije o nečem što bi bila 'ljudska priroda'. Dewey kaže da je „tačno da su društveni aranžmani i institucije napravljene za čovjeka, no oni nisu sredstva za zadobijanje nečega, čak ni sreće. Oni su sredstva za stvaranje *individua*“ (Dewey, 1957: 194) Dewey je zaokupljen traženjem balansa između „moralnog poboljšanja individuumu i objektivne reforme ekonomskih i političkih uslova“ (Ibid., 196) Individuum i društvo su neodvojivi dijelovi jedne cjeline. Individuum za sebe, bez komunikacije, dakle, bez društvenog konteksta za Deweya je „gola životinja“, a društvo za sebe je konzervativno i statično „kada god nije u službi obogaćivanja kontakata ljudi među sobom“ (Ibid., 207) Društvo je tako shvaćeno kao sredstvo „za oslobađanje ljudskih sposobnosti“, odnosno sredstvo da „svaki individuum ima osigurano sve ono što mu je nužno za vlastitu realizaciju, njegov razvoj, sve što je nužno da se razvije kako bi adekvatno funkcionirao“ (Westbrook, 1992: 93) Demokratija koju Dewey promišlja i koja ostaje njegovim trajnim idealom, neka je vrsta Peirceove proširene zajednice istraživača, odnosno, predstavlja, model šire kulturne komunikacije koji podrazumijeva kooperativno formuliranje i testiranje hipoteza, sugestija za rješenje (u ovom slučaju društvenog) problema kako bi saznali šta djeluje na najbolji način. Ove zajednice - naučna, ali i demokratska – „postavljaju svoje ciljeve, određuju svoje testove i ocjenjuju svoje rezultate u duhu konstruktivne saradnje“ (Westbrook u Dickstein, 1998: 130) Kao i u epistemologiji i etici, i ovdje je riječ o *antiesencijalističkoj* interpretaciji. Vidimo da zajednica postavlja svoje ciljeve i svoje metode verifikacije. Ona je samostalna u svojoj mjerodavnosti i ne treba neku nad-ljudsku instancu za verifikaciju. Logika koja stoji iza ove slike je jednostavna, naime, „bez učešća javnosti u formulaciji takve politike, ona ne može reflektirati zajedničke potrebe i interese društva jer potrebe i interese zna samo javnost“ (Ibid., 131)

Model naučne zajednice Dewey ne preuzima bez modifikacije. Jer, naučno istraživanje stvar je kompetentnih, među kojima, u cilju efikasnosti naučnog istraživanja, međusobni odnosi treba da budu demokratski, ali se rezultati istraživanja ne donose demokratskim, nego naučnim metodama. No, kada su u pitanju zajednički interesi građana, kompetencije ili kvalifikacije ne igraju ulogu. Dewey je „vjerovao da većina ljudi ima istu sposobnost [prosudivanja po javnim pitanjima]“. (Ibid., 136)⁴⁹ Demokratizirani dijalog 'međusobno jednakih' sudionika u istraživačkom procesu, Dewey pokušava prenijeti u demokratizirani dijalog 'međusobno jednakih' sudionika u javnoj raspravi oko određenih pitanja od zajedničkog interesa. Prevazilaženje takvog problema predstavlja proces, uglavnom sličan istraživanju - detekcija i definicija problema, imaginativne sugestije i alternative, anticipacija konsekvenci, odnosno eksperiment, te konačno prihvaćanje, odnosno odbijanje. No, Dewey je kategoričan, ovaj metod podrazumijeva demokratsko društvo i to je njegov prijedlog na upit kakvu filozofiju ponuditi demokratskom društvu, ako su, kako on kaže, metafizički sistemi funkcionirali u feudalnim sistemima.

Za Deweya demokratija zahtijeva više od osiguravanja individualnih prava. Ona zahtijeva vjeru u mogućnost razrješenja sporova pomoću neprisilnog promišljanja, 'kao kooperativnog pothvata', a ne situaciju u kojoj će jedna strana tlačiti druge otvoreno pomoću nasilja ili suptilnije pomoću ismijavanja i zastrašivanja. Ako je takva situacija nemoguća, onda je nemoguća i promišljena demokratija kako ju Dewey zamišlja. (Kloppenber, 1998: 102)

Međutim, cilj savremenih režima, kako upozorava Dewey, je svojevršno ovladavanje imaginacijom individualnih građana, ovladati onim što ljudi uopće mogu poželjeti ili zamišljati. Ta opasnost više ne dolazi u formi cenzure s nekih viših nivoa državne vlasti kao u vrijeme građanskih revolucija kada su se protiv slobodnog mišljenja pojedinca donosile razne političke mjere, pritisci, prijetnje s ciljem kontrole. Naprotiv,

⁴⁹ Ovo Deweyevo priznanje poslije će u spoznajno-teorijskom smislu formulirati Donald Davidson kao 'charity principle', **princip obzirnosti** prema kojem sugovorniku moramo unaprijed priznati da posjeduje uglavnom koherentan sklop uvjerenja, kao i ja, te da je, u većini stvari, u pravu.

savremeno društvo vrebaju, kako Dewey kaže, 'nepolitičke' opasnosti i zamke. On upozorava na ozbiljnost situacije i opasnost po demokratski poredak kada institucije koje su tekovina borbi za slobodu kao što je sloboda govora ili obrazovanje, postanu moćnim oružjima u rukama represivnih političkih pokreta, ili, još gore, same vlasti. U svojoj knjizi *Freedom and Culture* (1938) Dewey navodi primjer Njemačke pod Hitlerom za koju se nipošto ne može reći da ima slab obrazovni sistem, čiji su naučnici u samom vrhu svjetske nauke, pa ipak njemačke institucije višeg i nižeg školstva postala su legla reakcije koja je odvela Njemačku nepogrešivo prema totalitarnom sunovratu. Ili, šta reći za slobodu mišljenja, odnosno medije. Kao da opisuje naše današnje stanje, Dewey, osvrćući se na medijsku sliku svijeta svoga vremena – tridesetih godina XX stoljeća – kaže sljedeće:

Osim činjenice da štampa može postati ometalački faktor svojom trivijalnošću ili postati subjekt frakcionaštva, ili postati instrument za usadi- vanje ideja koje podržavaju skrivene interese grupe ili klase (a sve u ime javnog interesa), svjetska scena je danas takva da su individue zasute i emotivno zbunjene publiciranim odjecima izoliranih događaja. (Dewey, 1991: 92)

Demokratski sistem se tako urušava iznutra kroz mehanizam svojevr- snog 'prepojednostavljenja demokratske ideje same' ('oversimplification of the democratic idea'), pa onda prava opasnost za demokratiju ne počiva u nekoj prijetnji izvana koja bi dolazila od nekih totalitarnih lidera ili zemalja nego na „samom postojanju, unutar naših ličnih postupaka i unutar institucija društva, uslova koji su slični onima koji su doveli do pobjede vanjskog autoriteta, discipline, uniformnosti i ovisnosti o vo- đama u stranim državama“. (Dewey, 1991: 98) Dakle, pravu opasnost za demokratiju predstavlja utihnuće imaginacije kao „glavnog instrumen- ta dobra“, (Dewey u Westbrook, 1992: 398) njenim zatrpavanjem trivijal- nostima, primamljivo pojednostavljenim idejama i slikama, proizvede- nim strahovima koji pojedinca tjeraju na povlačenje, potragu za sigurnošću i autoritetom.

Slobodni individuum, ne kako ga vide klasični liberali, naime, kao slobodnog poduzetnika koji se ostvaruje u slobodnoj tržišnoj utakmici, već kao poduzetnika – proizvođača svog života u cjelini u skladu sa svojim potencijalima, u središtu je reformističkog liberalizma i Johna Stewarta Milla i Johna Deweya. I dok klasični liberali ostvarenje slobode kao slobode individualnog poduzetnika uvjetuju državnim garancijama za slobodu tržišta, reformistički liberali zahtijevaju garanciju protiv „učinaka neegalitarne distribucije društvene moći“ (Westbrook, 1992: 401) kao preduslova za ostvarenje pune slobode individuum. Takav individuum kome je omogućeno „da ima inicijativu, da ima neovisan sud, fleksibilnost, punoću iskustva, može obogaćivati živote drugih ljudi i samo se na taj način jedno istinsko zajedničko blagostanje može izgraditi“ (Dewey u Westbrook, 1992: 415). Na ovaj način, može se zaključiti da Dewey dijeli Millovo razumijevanje 'društvene prirode' čovjeka pojedinca, pa time i njegovo utilitarističko opravdanje značaja slobodnog individuum za društvenu zajednicu koja, u političkom smislu, i za Deweya i za Milla, mora biti demokratska jer, kako to u više navrata poentira Dewey, demokratija je ideja zajednice same:

Demokratija je društveni ideal ne samo zbog toga što njeguje individualni razvoj, nego i zbog toga što predviđa razvoj zajednice koja bi sama sobom bila kompleksno, organsko umjetničko djelo koje harmonizira 'razvoj svakog individuum s održanjem takvog društvenog stanja u kojem djelovanja jednoga doprinose dobru svih drugih'". (Westbrook, Dewey u Westbrook, 1992: 416)

I Deweyeva filozofska orijentacija – pragmatizam - tako je, po njemu, istovremeno i *filozofija demokratije*, ali ne kao njena temeljna disciplina, već kao temeljni okvir komuniciranja i postupanja u široj demokratskoj kulturi koji ne počiva na skupu 'temeljnih istina' koje bi utemeljivale porijek, već na ideji 'slobode', odnosno, ideji po kojoj je potrebno članovima društva omogućiti što više slobode u svom samokreiranju uz maksimum tolerancije prema slobodi samokreacije drugih unutar okvira otvorene i slobodne javne rasprave. Zato je, smatra Dewey, pragmatizam

nespojiv sa feudalnim ili diktatorskim društvima, u kojima su slobode za individualno samostvaranje, proširenje i bogaćenje iskustva svedena na minimum, ili ih uopće nema.

Ovaj, suštinski prosvjetiteljski, ideal slobodnog, cjelovitog sopstva individuuma kome je omogućen najširi prostor slobode za samoostvarenje na dobrobit cijele zajednice, danas se izvitoperio unutar kapitalističkog, osobito industrijskog kapitalističkog sistema, smatra Dewey. Oligarhijska kontrola nad društvom ostvaruje se uz pomoć oligarhijske kontrole u oblicima politike iz koje se sistematski izguruju najširi slojevi društva. Dominantnim razumijevanjima liberalizma svoga doba Dewey zamjera, u prvom redu, njihovu ahistoričnost, pa je vodeći motiv takvog liberalizma koji ignorira historijske korijene svoga postanka – sloboda pojedinca – okoštao u dogmu, nepromjenljivu političku istinu po kojoj je sloboda pojedinca razumljena isključivo kao neki sebični, posesivni individualizam poduzetnika što korespondira s političkom dogmom klasičnog liberalizma slobode kao isključivo negativne slobode laissez-faire kapitalizma. Na taj način „vrijednosti koje su nekoć oslobodile buržoaziju od arbitrarnog autoriteta crkve i države danas postaju ishodišnim vrijednostima na koje se pozivaju bogataši s ciljem odbrane nepravičnosti novog sistema klasne vladavine“. (Westbrook, 1992: 432) Takav liberalizam kao ideološka naracija opravdanja represivnog sistema klasne vladavine nije ništa drugo za Deweya nego 'pseudoliberalizam'. On je pseudoliberalizam jer umjesto emancipatorske uvodi naraciju porobljenja i restrikcije slobode za ogromnu većinu ljudi u savremenim društvima. Ta tendencija nije ništa drugo nego sušta suprotnost samoj ideji liberalizma:

Liberalizam je predan jednom cilju koji je istovremeno i trajan i fleksibilan: oslobođenju individua na način da njihovi kapaciteti postanu zakonom njihovih života. On je predan upotrebi oslobođene inteligencije kao metode upravljanja promjenom ... društvene organizacije koja će omogućiti učinkovitu slobodu i mogućnosti za lični razvoj u misli i duhu svakog individuuma. Njegova sadašnja potreba je priznanje da je osigu-

ranje materijalne sigurnosti preduslov za ostvarenje ciljeva koje je sebi postavio. (Dewey, 1987: 41)

Ovdje Dewey postavlja dva preduslova za ostvarenje liberalizma o cjelovitoj slobodi individuuma: oslobođena inteligencija i materijalni preduslovi za dostojanstven život. Ali prije nego ih razmotrimo važno je istaći da za Deweya ne postoji beznačajan individuum. Svaki ima na raspolaganju rekonstruktivističko-transformističku moć inteligencije, naravno u kontekstu kog legimiraju interesi-vodilje i *ne postoji neki najviši interes ili kontekst prema kome su ostali interesi nešto niže*. Analogno naučnom istraživanju, „nijedna vrsta istraživanja nema monopol na časnu titulu znanja. Inženjer, umjetnik, historičar, poslovan čovjek stječu znanja u onom stepenu u kom upotrebljavaju metode koje im omogućuju da riješe probleme koji se razvijaju u onom polju koje je od njihovog interesa“. (Dewey u West, 1994: 102) Iz ove *demokratizirajuće* ontologije i epistemološkog pluralizma koji nijednoj epistemološkoj proceduri ne daje privilegirani status, odnosno privilegij ona stječe svojom upotrebljivošću u rješavanju konkretnih problema, Dewey izvlači zaključak o *etičkom i političkom pluralizmu*. Svaka etička i politička situacija u sebi je jedinstvena i ne postoji hijerarhija dobara kao što nema ni hijerarhije ideja. Slijedeći istu logiku, Dewey će opisati društveno-politički, u krajnjoj liniji, *kulturni pluralizam*. Svaki član društva jedinstvena je pojava i svakoj treba biti omogućen relevantan prostor za samokreaciju, za potragu za vlastitim smislom. Deweyeva demokratija je radikalna jer obuhvaća cijelu kulturu. Nijedan segment kulture ne može biti monopoliziran, odnosno uzurpiran od jedne ideje, jednog etičkog dobra, ili od jednog vladara ili oligarhije. Dewey „demokratizira i plebejizira ideju istine“. (West, 1994: 100) To čini i sa etičkom i političkom zajednicom. Samo u tom kontekstu rekonstruirajuća moć filozofije ima svoju svrhu. „Vjera u moć inteligencije da zamišlja budućnost kao projekt onog poželjnog u sadašnjem, te da iznalazi instrumente za njenu realizaciju, naš je spas“. (Dewey u West, 1994: 101) U tom smislu deesencijalizacija je demokratizacija, kao demokratizacija kulturnog prostora u kome ljudi djeluju i komuniciraju.

Prvi preduslov za ostvarenje obećanja liberalizma je, kako Dewey kaže, 'oslobođena inteligencija', odnosno prosvjećeni javni um koji podrazumijeva otvorenu i slobodnu raspravu o iskustvima, starim obrascima razmišljanja kojoj je cilj izvršiti transformaciju u pravcu ostvarenja željenih ciljeva i potencijala individua, potaknuti imaginaciju i sloboditi se za eksperimentiranje u formama zajedničkog života, novim oblicima solidarnosti koje će slobodu individuumu jačati i razvijati. Cilj oslobođene inteligencije je, onda, kroz slobodne rasprave izvršavati postepeno tranziciju zajednice. Sloboda je, za Deweya, historijska kategorija i sadržaj te kategorije treba da ispuni svaka konkretna generacija ljudi.

Drugi preduslov tiče se materijalnih uslova za dostojanstven život pojedinca bez kojih realizacija njegovih ili njezinih individualnih potencijala ostaje, kao u kapitalističkim režimima, puko slovo na papiru. Jedan tržišni sistem koji preferira klasični liberalizam,

kompetitivni sistem kojeg su rani liberali smatrali dobrim sredstvom za evociranje skrivenih sposobnosti individua koje treba usmjeriti u društveno korisne pravce (u skladu sa zakonom ponude i potražnje na tržištu – A.M.), sada se pokazuje kao stanje jedva prikrivene borbe, treba biti temeljito propitan. Kontrola nad sredstvima za proizvodnju u rukama nekolicine sankcionirana pravom, pokazuje se kao stajajući subjekt prisile nad mnogima. (Dewey, 1987: 46)

S tim u vezi, transformacija k slobodi pojedinca podrazumijeva korake ka podruštvljenju sredstava za proizvodnju s ciljem da „sloboda individua bude podržana samom strukturom ekonomske organizacije“. (Dewey, 1987: 62) Tako se kod Deweya, socijalizirana ekonomija razumije kao sredstvo za postizanje uslova za slobodni razvoj individua. Takav liberalizam, riječima Johna Deweya, zove se 'preporođenim' ('renascent'), a njegova manifestacija u društvu koje određuje oligarhijski industrijski kapitalizam može biti samo 'radikalna' upravo zato jer počiva na propitivanju samih izvora, korijena liberalizma. Radikalizam, pak ne podrazumijeva nužno nasilni revolucionarni čin, jer „ono što generira nasilni sukob

je u stvari neuspjeh da se konflikt dovoljno osvjetli svjetlom inteligencije koja mora biti u stanju da izmiri konfliktne interese u ime dobrobiti i interesa ogromne većine". (Dewey, 1987: 56)

Ta transformacija će, naravno, zahtijevati odbacivanje laissez-faire modela kapitalizma, pa čak možda i kapitalizma kao takvog. Ta transformacija treba biti razumljena kao faza ili dio šireg procesa oslobođenja čovjeka, a nipošto, uostalom kao što je to i danas, kao što je, na kraju bilo i u doba Deweya, konačnim, apsolutnim poretkom koji zaustavlja imaginaciju, zamišljanje drugačijih načina zajedničkog života, upravo zato što je „esencijalni moto liberalizma ... oslobađanje kapaciteta, individua za slobodno, samoinicijativno izražavanje. Liberalizam koji je iskren“, naglašava Dewey, „mora htjeti sredstva koja uslovljavaju postizanje ovih ciljeva“. (Dewey, 1987: 63) Laissez-faire liberalizam, suprotno tome, počiva na uvjerenju da je „cilj slobode i jednakost mogućnosti za sve postignut sa slobodom koncentriranog kapitala da obavlja proizvodnju i distribuciju u interesu vlasnika kapitala. (Dewey, 1987b: 272)

U kojoj mjeri je demokratizirana kultura i inteligencija kao njeno oruđe i verifikacija efikasan metod rekonstrukcije društva i političke zajednice, odgovor će dati vrijeme. Dobar dio Deweyevih uvida ući će u širi krug ideja deliberativne demokratije koje će razvijati Jurgen Habermas. Ali, s druge strane, već u Deweyevo vrijeme, ova perspektiva je pokazala neke nedostatke. Prvi svjetski rat ozbiljno stavlja na kušnju Deweyev predloženi rekonstruktivizam. Kao zagovornik intervencionizma i ekspanzionizma američke demokratije „Dewey shvaća rat kao potencijalni instrument društvene rekonstrukcije“. (Diggins, 1994: 253) Diggins primjećuje kako je taj Deweyev stav, ustvari, nepragmatističan i to „u tome što on nije uspio sagledati konsekvence tog nametanja demokratskog rješenja drugima, posebno upotrebljavajući militaristička sredstva da bi se postigli ciljevi“. (Ibid., 43) Naravno, i Digginsov prigovor može biti osporen, s obzirom na iskustva nakon Drugog svjetskog rata u Njemačkoj u kojoj je, "militaristički nametnut" demokratski sistem, pragmatistički gleda-

no, donio kvalitetnu i progresivnu društvenu i kulturnu rekonstrukciju. Na kraju, Dewey nije nikada tvrdio da ima neku nepogrešivu metodu za predviđanje i kontroliranje okoliša. Prema Digginsu, Dewey je pogriješio i u vezi sa Drugim svjetskim ratom, kada se zalagao za izolacionizam od europskih problema. Bila je to pogrešna anticipacija.

Ipak, važno je ostati na tragu "Deweyevog pristupa progresivnoj rekonstrukciji društva i moralnog života [pomoću] socijaliziranja eksperimentalne inteligencije", (Rockefeller, 1991: 410) što u krajnjoj liniji podrazumijeva *nenasilno širenje referentnog opsega onog što podrazumijevamo pod "mi", širenje onoga što bi Willfried Sellars nazvao "mi-intencijama", demokratizaciju i proširenje konsenzusa oko pitanja od interesa*. Samo u jednom takvom kontekstu pragmatizam i Deweyev pristup društvenim problemima može dati svoj puni doprinos i smisao. Ili, njegovim riječima:

Želim vidjeti da se politika koristi za napredak u oblikovanju genuino kooperativnog društva u kojem će radnici kontrolirati industriju i financije što je moguće direktnije uz pomoć ekonomske organizacije društva samog, a ne uz pomoć bilo kakvog oblika nametnutog državnog socijalizma, u kojem će rad osiguravati ne samo sigurnost, udobnost i mogućnost za kulturni razvoj, već i takav udio u kontroli koja će izravno doprinosti intelektualnom i moralnom ostvarenju ličnosti. (Dewey, 1986: 72)

Dakle, Dewey se zalaže za to da ne postoje autoritativne i povlaštene interpretacije, osim onih do kojih se došlo u kooperativnom istraživačkom naporu – ili rješenja do kojeg se došlo u slobodnoj, otvorenoj raspravi svih onih aktera kojih se određeni problem tiče - odnosno onih koje se mogu opravdati pred određenom publikom na neusiljeni način, kao što je 'poučak' demokratije kao antiesencijalističkog fenomena, kako je zamišlja Dewey, sljedeći, naime, da ne postoje autoritativni i povlašteni pojedinci i institucije. Članovi demokratskog društva ili kulture „priznaju jedan drugog kao one koji imaju sposobnost promišljanja, to jest, sposobnosti koje se traže da bi se pristupilo javnoj razmjeni mišlje-

nja kao i za djelovanje na osnovu rezultata takvog javnog razmišljanja". (Kloppenberga, 1998: 138) Bez takvog priznanja koje je preduslov građanske participacije „sloboda pojedinca koji je samo oslobođen od direktne izvanjske prepreke formalna je i prazna". (Dewey u Westbrook, 1992: 165) Demokratizacija, naravno, jeste proces. Naša kultura obiluje esencijalističkim naracijama (recimo, kulturni, rasni, nacionalni, vjerski narativi identiteta) koje pretendiraju na povlašteni i utemeljujući status koji podrazumijeva isključenje drugih. Generacije se još uvijek socijaliziraju u kontekstu religijskih, ideoloških, scijentističkih, kvazi-mitoloških metafora. Dewey je bio svjestan tih poteškoća i često je naglašavao presudnu ulogu obrazovanja pojedinaca za demokratiju.

Filozofija John Deweya i njene ključne antiesencijalističke metafore - *rekonstrukcija*, iskustvo, inteligencija, demokratija i druge, njihova misaona aktuelnost i provokativnost zaista čine ovog autora savremenim misliocem. Da ove metafore imaju još toliko toga da nam kažu svjedoče savremene burne rasprave unutar novog pragmatizma i šire.

Veličina [Deweyevog] rada leži u čistoj provokativnosti njegovih sugestija o tome kako da odbacimo našu intelektualnu prošlost i da sa tom prošlošću treba da postupamo kao sa materijalom za veselo eksperimentiranje, a ne da je smatramo za nešto što bi nam nametalo zadatke i odgovornosti. Deweyev rad pomaže nam da ostavimo po strani taj duh *ozbiljnosti* koji tradicionalno nedostaje umjetnicima, a koji, tradicionalno, filozofi treba da održavaju. Jer duh ozbiljnosti može postojati u jednom intelektualnom svijetu u kom ljudski život predstavlja pokušaj doseganja nekog cilja izvan života, jedan bijeg od slobode u atemporalno. Konceptija takvog svijeta još uvijek je ugrađena u naše obrazovanje i svakodnevni govor, da ne pominjemo stavove filozofa prema svom radu. No, Dewey je dao sve od sebe da nam pomogne da se toga riješimo i ne treba ga kriviti ako se ponekad razbolijevao od bolesti koju je pokušavao izliječiti. (Rorty, 1996: 87-88)

2.3.3. Pravda kao pravičnost i politički liberalizam bez temelja John Rawlsa (1921-2002)

Djelo John Rawlsa ostavilo je neizbrisiv trag u povijesti političke filozofije i teorije i zasigurno ishodilo plodnim kontekstom unutar kojega će se morati razvijati svaka misao koja pretendira da bude relevantna u studijama savremene kulture. Pisac je 'svega' tri knjige – *Teorije pravde* (1971), *Političkog liberalizma* (1993) i *Zakona naroda* (1999). Ali, svaka za sebe, ove knjige predstavljaju teorijske 'kamene međaše' ili kičmeni stub savremene liberalno-demokratske političke teorije. One tvore jedan začudno plauzibilni i neiscrpnii vokabular spreman da se nosi sa totalitarističkom argumentacijom, s jedne, i neoliberalističkom s druge strane.

Za *Teoriju pravde* može se reći da je nastajala pune dvije decenije. Brojni studenti ukazuju da je za svoje seminare Rawls još od najranijih dana svog univerzitetskog angažmana koristio već podebeo manuskript. To će ostati konstanta Rawlsovog mišljenja – uvijek stavljanog na kušnju, uvijek izloženog kritici prijatelja – neistomišljenika. O Rawlsovoj veličini svjedoče i brojni njegovi spisi u kojima otvoreno priznaje kako je zahvaljujući nekome od svojih sugovornika morao promijeniti svoj raniji stav. Ustvari, može se reći da je njegova naredna knjiga, *Politički liberalizam*, nastala kao rezultat plodotvorne kritičke razmjene mišljenja svojih savremenika na osnovu ključnih teza iznesenih u *Teoriji pravde*. Iako to ne može biti lako 'iščitano' u njegovim tekstovima, može se zaključiti da temeljni koncepti njegovog mišljenja nisu samo smjele logičko-jurističke konstrukcije, već istovremeno i jedna specifična koncepcija 'dobra' koju je Rawls, čini se, doslovno živio. O tome svjedoče njegovi prijatelji. Iako gotovo nikada nije pisao u prvom licu i uglavnom stidljive naravi, Rawls je posjedovao „gotovo nevjerovatno istančan moralni osjećaj prema drugim ljudima“ (Rogers, 1997). Imao je, kažu njegovi prijatelji, „daleko razvijenije moralne i socijalne instinkte od većine ljudi“ (Rogers, 1997). Joshua Cohen, njegov bivši student, a zatim i prijatelj, primijetio je da

„još niko od Rousseaua nije imao tako duboku osjetljivost za patnju koja rezultira iz društvenih nejednakosti“. (Rogers, 1997)

Uprkos detaljnim razradama i nepreglednoj recepciji, osnovna ideja Rawlsove političke filozofije je krajnje jednostavna, a stavljena u historijsko-filozofski kontekst, mogla bi se odrediti kao kantovska: Ona počiva na dubokoj vjeri u autonomiju građanina kao racionalnog bića – odnosno prosvijetljenog bića u kantovskom smislu koji se ne plaši upotrijebiti svoj razum kako bi s jedne strane, sam za sebe, 'svojim svjetlima', ali u razumnom dijalogu s drugim, istim takvim sugrađanima, izabirao svoje ciljeve, istovremeno, s druge strane dopuštajući i drugima, isto tako autonomnim ljudskim bićima, da svoje ciljeve sami za sebe biraju. On polazi od hipoteze da politička kultura liberalnog demokratskog društva počiva na tri fundamentalne ideje: individualne slobode i jednakosti, te ideje da društvo mora biti pravičan sistem saradnje. Ključno pitanje političke filozofije u svjetlu ove hipoteze je pronaći taj istančani balans koji bi bio pravedan prema svima njima, iznaći taj društveni ljepak koji ljude, u skladu s Kantovim imperativom neće tretirati kao sredstva već samo kao ciljeve. Taj ljepak samo može biti 'pravda', pravda kao prioritarna vrлина svih društvenih institucija, ukratko, kako to već na početku *Teorije pravde* kaže, kao što je istina ljepak svakog misaonog sistema.

Kako osigurati pravično društveno uređenje koje neće biti nagriženo bilo našim individualnim, bilo kolektivističkim interesima? Koji su to, pita se Rawls, uslovi društvene saradnje koje bi slobodni i jednaki građani prihvatili kao pravične? Već na samom početku na scenu stupa Rawlsova imaginativnost. On uvodi pojam *izvorne* ili *originalne pozicije* ('original position') kao hipotetičke situacije ili misaonog eksperimenta u kojoj se postavljaju građani da bi izabrali najbolje, pravične principe društvenih odnosa koji će biti što je moguće više podjednaki prema svakom individuumu. Ali, promišljanje o principima pravde nije moguće postići bez onoga što on naziva *veo neznanja* ('veil of ignorance') koja misaoni eksperiment 'disciplinira' dodatnim restrikcijama po kojima se od učesni-

ka u eksperimentu očekuje da ignoriraju znanje o svemu onome što ih čini onima koji jesu u stvarnom životu kako ne bi utjecali na razmišljanje. Dakle, potrebno je u zgrade staviti rasni, etnički i klasni status, nadarenosti, dob, spol, religijske svjetonazore, rezultate genetičke i rodbinske lutrije i koncepcije dobrog života koji su, prema Rawlsu, irelevantni za izbor principa pravde.

S te pozicije, Rawls tvrdi, moguće je složiti se oko temeljnih principa pravičnog i egalitarnog 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*⁵⁰, bili bi sljedeći: Svi bi se, pretpostavlja Rawls, složili oko *važnosti garancije do tada poznatog skupa temeljnih individualnih prava i sloboda koje bi individuama omogućile ostvarenje vlastite koncepcije dobrog života*. Dakle, govorimo, u najgrubljim crtama, o garanciji slobode savjesti, udruživanja, govora, građanskim pravima i slobodama, pravo na jednakost pred zakonom i slično. Ova prava i slobode imaju *prioritet* nad svim drugim društveni dobrima. Drugi princip, ili *princip diferencije*, odnosi se na 'jednakost mogućnosti' – princip po kojem *građani s istim talentima i predanošću imaju iste obrazovne i ekonomske mogućnosti neovisno od toga da li su siromašni ili bogati*. U svom drugom dijelu, ovaj princip bi dopustio društvene nejednakosti, ali *samo ukoliko idu u prilog onih manje uspješnih sugrađana*⁵¹. Konstanta je Rawlsovog mišljenja, i tako se ogorčeno protivio važećem, apstraktnom kapitalističkom principu 'jednakosti mogućnosti', kome suprotstavlja princip 'pravične jednakosti

50 Ovo su principi, kako pojašnjava John Rawls, „političke i društvene pravde za bazičnu strukturu društva“; a bazična struktura društva, za njega, sastoji se „od njegovih glavnih političkih i društvenih institucija i načina na koji se sve zajedno uklapaju u jedinstven sistem saradnje“. (Rawls, 2007: 267)

51 Preciznije, Rawls kaže: „Dva principa pravde kao pravičnosti su: (a) svaka osoba ima isto neotuđivo pravo na punu adekvatnu šemu jednakih bazičnih sloboda koja je kompatibilna sa istom šemom sloboda za sve; (b) društvene i ekonomske nejednakosti treba da zadovolje dva uslova: prvi da se odnose na urede i pozicije otvorene za sve pod uslovom pravične jednakosti mogućnosti; i drugi, da budu od najveće koristi onim najugroženijim članovima društva. Ovaj posljednji zove se 'princip diferencije'“. (Rawls, 2007: 267)

mogućnosti' koji se odnosi na usvanjanje sistemskih mjera usmjerenih k ublažavanju posljedica 'prirodne lutrije', odnosno društvene nepravde koja proizlazi iz nejednake distribucije sposobnosti i nadarenosti, klasne pozicije naših roditelja, mjesta našeg rođenja i tome slično. Rawls smatra da distribucija prirodnih nadarenosti nije zaslužena, naime, individuum ne može biti kriv za nepovoljan položaj u kome se rađa. Svi ovi aspekti, uključujući i dva navedena principa pravde, mogu se sumirati pod jedno općenitije shvaćanje pravde koje Rawls izražava na sljedeći način:

Sve društvene vrednosti – sloboda i mogućnosti, prihod i bogatstvo i društvene osnove samopoštovanja – treba da budu raspodeljene jednako, osim ako je nejednaka raspodela bilo koje, ili svih ovih vrednosti svakome od koristi. (Rawls, 1998: 72)

Na samom početku kraja neuspjelog socijalističkog eksperimenta i samom početku globalizacijskih kapitalističkih procesa pojavilo se ovo djelo koje je zagovaralo redistribuciju resursa u korist najugroženijih uz respekt elementarnih ljudskih prava i sloboda u formi teško oborive i respektabilne političke filozofije. Naravno, Rawlsova misao, taj liberalizam u procesu svoje stalne rekonstrukcije, morala je dalje evoluirati, ali se mora uvijek voditi ključnim testom legitimiteta liberalnog poretka – naime, da se politička moć i institucionalni aranžman unutar kojega se ona odvija može provoditi samo na one načine za koje se očekuje da bi ih u raspravi vođenoj razumskim argumentima podržali svi građani. Drugim riječima, nije legitiman onaj poredak koji očekuje od građanina da prihvati svoju ranjivu poziciju. To se odnosi i na društveni ugovor u cjelini – zašto bi slobodni građanin prihvatio 'ugovor' za društvo u kojem će zauzimati ugroženu, marginalnu poziciju.

Cijeli koncept izvorne pozicije i naknadnog konstruktivizma patio je od niza nedostataka, a ponajviše od latentnog utemeljivaštva, esencijalizma. Čisti hipotetički konstruktivizam zamišljen kao istrgnut od svake socijalne interakcije, vrlo je brzo demonstrirao svoju ranjivost. U krajnjem slučaju on ipak nije mogao ponuditi koncepciju ljudskog živo-

ta koja bi bila motivirajuća za građanstvo da je prihvati za temelj svoje društvene organizacije. Taj 'liberalizam bez strasti', to tkivo bez krvi, kako su ponekad karakterizirali Rawlsovu koncepciju pravde, isuviše je bio 'čist' u kantovskom i metafizičkom smislu ukoliko je počivao na autonomnom subjektu apstrahiranom od društvenog konteksta. Isuviše se oslanjao na pretpostavku postojanja 'umskih bića' i njihovog praktičkog rezoniranja koje bi ih sve podjednako obvezivalo u prihvaćanju i provođenju racionalno dogovorenih-konstruiranih principa. Ako je i pokazivao volju da se suoči sa 'pluralnim univerzumom' jedne društvene zajednice, Rawlsov koncept pravde previđao je 'pluralni univerzum' koji boravi u svakom od njegovih, hipotetičkih umnih bića – učesnika u eksperimentu. Taj koncept patio je od stare boljke klasičnog liberalizma koji individuuma gleda istrgnutog iz svakog kulturnog miljea, predvođenog samo jednom od svojih bezbrojnih moći – kognitivnom moći. Brojne kritike, posebno one koje su dolazile iz komunitarističkog tabora ukazivale su na opasnost apstrahiranja individuuma, te pada u atomizam i relativizam, opasnost odsustva motiva zašto bi bili privrženi jednom takvom kontekstu.

Zato će Rawls u naredne dvije decenije marljivo rekonstruirati svoju koncepciju, ali ne na način nekog radikalnog okreta, već prije jedne postepene redeskripcije, istovremeno održavajući ono što je u njoj najvrednije očuvanja – dva principa pravde. Ključ za uspjeh jedne takve redeskripcije Rawls nalazi u odustajanju od filozofskog utemeljenja liberalizma. U svom znamenitom tekstu „Pravda kao pravičnost: politički, ne metafizički“ („Justice as Fairness: Political not Metaphysical“) on sada tvrdi da u „jednoj ustavnoj demokratiji javna koncepcija pravde treba biti, što je moguće više, nezavisna od kontroverznih filozofskih i religijskih doktrina“. (Rawls, 1999: 388) Naime, potrebno je „princip tolerancije primijeniti na filozofiju samu: javna koncepcija pravde treba biti politička, ne metafizička“. (Rawls, 1999: 388) Tako *politički liberalizam* (a ne 'doktrinarni', 'filozofski') ne treba svoje filozofsko utemeljenje, čime

mu se oduzima moć da postane svesamjeravajuća tačka života jedne kulture i njene zajednice. On se zamišlja kao neki 'modus vivendi', kao jedan okvir koji bi mogle podržati sve aktuelne doktrine, čiji bi princip pravičnosti sve one mogle prihvatiti 'iz svog ugla'. Na taj način u korišćenju se žele sasjeci apsolutističke, u krajnjem, ideologizacijske pretenzije. Jedan od preostalih zadataka političke filozofije u demokratskom društvu mogao bi biti „ispitivanje da li postoji neka zajednička osnova za sporazum, da li se ona može otkriti i kao takva biti podjednako prihvatljiva za sve kao način za rješavanje javnih pitanja“. (Rawls, 1999: 391) Time Rawls „želi da shvaćanja o ljudskoj prirodi i svrsi budu odvojeni od politike... naime, da pitanja o smislu ljudske egzistencije ili svrsi ljudskog života budu rezervirana za lični život“. (Rorty, 1989: 285) Ovaj okret od metafizičkog ka političkom odbija svoje apsolutističko zaokruženje, jer odbija „potrebu za legitimacijom tipa: 'politički zaključci zahtijevaju vanpolitičku utemeljenost' – u suprotnom tragamo bilo za religijskim, bilo za filozofskim predznakom za politiku“. (Rorty, 1989: 286) Ako sada gledamo 'politički', a ne 'metafizički' Rawlsove ključne pojmove kao što su 'veo neznanja' ili 'izvornu poziciju', onda ćemo uvidjeti da bi oni mogli biti veoma plauzibilni. Oni više ne postuliraju neku univerzalnu umnost obaveznu za svako ljudsko biće, isključujući neke vrline kao što su prijeteljstvo, samokontrola, hrabrost, itd. Oni 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 sugrađana). Pravda postaje stvar imaginacije i širenja senzibiliteta spram 'ugroženih', odnosno širenja solidarnosti prema onima koje smo spremni podrazumijevati pod 'mi', kako bi to rekao Rorty. On dalje kaže kako

Rawls ponavlja Deweyeve riječi sugerirajući da sada pravda postaje prva vrlina društva, čime potreba za pomenutim legitimiranjem (u nekoj od filozofskih ili religijskih doktrina – A.M.) prestaje. Takvo društvo će postati naviknuto na misao da društvena politika ne treba više autoritativ-

nosti do uspješne akomodacije među individuama, individuama, baštinicima iste historijske tradicije i koji se suočavaju sa istim problemima. Biti će to društvo koje ohrabruje 'kraj ideologije'. (Rorty, 1989: 286)

Historijski situirana Rawlsova koncepcija može biti promatrana ne više kao neki univerzalni recept za čovječanstvo koji govori o tome kako ljudska zajednica treba u svako vrijeme i na svakom mjestu biti organizirana. Rawls se tako svrstava u kontinuitet emancipatorskih impulsa 'američkog eksperimentalnog republikanizma'. Cjelokupna koncepcija *neutemeljivačkog* političkog liberalizma za Rortyja je tako samo dalji razvoj originalne metafore Thomasa Jeffersona, pisca čuvene *Deklaracije nezavisnosti* i jednog od utemeljitelja SAD koju je on nazvao *džefersonskim kompromisom*. Jefferson je rekao: „ne vrijeda me ako moj susjed kaže da postoji dvadeset bogova ili da ne postoji niti jedan“. (Jefferson, 1989: 652) Jefferson dalje primjećuje da je politički život mlade države nadošao do „sretnog otkrića, da je način za umirenje religijskih sporova, ne primjećivati ih“. (Jefferson, 1989: 653) Upravo Jeffersonov primjer, prema Rortyju potvrđuje ideju „da politika može biti odvojena od stvari krajnje važnosti, da uvjerenja koja dijele građani po tim pitanjima nisu bitna za demokratsko društvo“. (Rorty, 1989: 279) Odnosno, po tim pitanjima iz domena *sveobuhvatnih doktrina* ('comprehensive doctrines'), politička vlast mora biti *neutralna*. Tako u znamenitim *Federalist papers*, još jedan utemeljitelj američke republike, James Madison, primjećuje: „Sve dok je ljudski um pogrešiv i sve dok je čovjek slobodan isti upotrebljavati, formirat će se različita mišljenja... zaštita ovih ljudskih sposobnosti (zaštita te različitosti ljudskih sposobnosti – A.M.) prvi je zadatak vlasti“, (Madison, 1989: 671) a ne zaštita određenog tipa ili sistema mišljenja.

Dakle, u nemetafizičkom smislu treba se upitati zašto vokabular razvijen u *Teoriji pravde* ne bismo gledali više kao pohvalu nekom univerzalnom racionalitetu koja želi staviti u zagrade sve ostale forme ljudskog samostvaranja, već kao pohvalu senzitivnoj imaginaciji, koja dopušta

izlazak iz našeg egoističnog stava, ili koja dopušta solidariziranje sa onim naugroženijim, najugroženijima, onima od kojih treba da pođe svaka pravična socijalna konstrukcija. Bez vladajuće sveobuhvatne doktrine, koncepcije dobrog života i svjetonazora se u sferi političkog može. Odnosno, prema Rawlsu „interes je očuvati i stvoriti takve političke institucije koje će njegovati javne razlike po tim pitanjima uz istovremeno neograničeno privatno raspravljanje o njima“. (Rorty, 1989: 297) Na ovaj način uveli smo 'strasti' u društvo i politiku, ali da li smo očuvali liberalizam? Ono što je više nego evidentno je da smo izgubili filozofski utemeljeni liberalizam s ovom Rawlsovom transformacijom. Pluralitet zajednice izdijeljene sveobuhvatnim doktrinama kao i pluralitet samih građanskih sopstava ne dopušta utemeljujuće ili nositeljske koncepcije. Dobili smo 'politički liberalizam' (istoimeno Rawlsovo djelo) koji se pita *kako akomodirati društveni pluralitet bez nametanja, samjeravanja, marginaliziranja i isključivanja?* Drugim riječima:

Politički liberalizam već podrazumijeva činjenicu razložnog pluralizma sveobuhvatnih doktrina gdje su neke od ovih doktrina neliberalne i religiozne. Problem političkog liberalizma leži u izrađivanju političke koncepcije političke pravde za ustavni demokratski režim koga pluralitet razložnih doktrina, kako religioznih tako i onih nereligioznih, liberalnih i neliberalnih, može potvrđivati i tako slobodno živjeti i razumijevati njegove vrline. On nedvosmisleno ne namjerava zamijeniti sveobuhvatne doktrine, religiozne ili nereligiozne već mu je cilj biti podjednako udaljen od obje vrste, nadajući se da je za obje prihvatljiv. (Rawls, 1996: xviii)

Dobili smo, dakle, politički liberalizam kao okvir za naročite političke procese koji više ne povlašćuje nekog idealno-tipskog racionalnog građanina, već liberalizam koji govori o odnosima i balansima, mukotrpnom određivanju reciprociteta, mjere pravičnosti i uzajamnom poštivanju, uz pomoć javne rasprave. Rawls priznaje da je savremeno društvo sastavljeno od individua koje dijele različite sveobuhvatne filozofske i religiozne doktrine koje su međusobno nesamjerljive, nepomirljive. Otu da se kao *problem političkog liberalizma* nameće

izrada političke koncepcije političke pravde za (liberalni) ustavni demokratski režim koja može, na osnovu pravih razloga, podržavati pluralitet razložnih doktrina, kako onih religioznih, tako i nereligioznih, liberalnih i neliberalnih. Fundamentalna poteškoća leži u tom što, s obzirom da pod razložnim pluralizmom religiozno dobro spasenja ne može predstavljati zajedničko dobro za sve građane, politička koncepcija mora primijeniti, namjesto jednog takvog dobra, političke koncepcije kao što su koncepcije slobode i jednakosti zajedno sa garancijom dovoljnih dobara opće namjene ... da bi građani razumno i učinkovito mogli upotrebljavati svoje slobode. (Rawls, 1996: xli)

Upravo se u toj opasnosti od općeg sudara isključivosti, Rawls opaža, može kriti formula za jedan *modus vivendi*. Naime, da bi sveobuhvatne doktrine koje dijelimo i unutar kojih se samorazumijevamo opstale i dalje se neometano razvijale, moramo ih, tim prije, spriječiti da postanu nametnute kao sveopći obrazac svim ostalim. Viševjekovno iskustvo najkrvavijih vjerskih i građanskih ratova u ime sveobuhvatnih doktrina, Rawls sažima u formulu *svepreklapajućeg konsenzusa* ('overlapping consensus') kao djelatnog obrasca koji poziva na međusobno poštivanje građana jednog društva upravo u njihovoj nepomirljivoj različitosti⁵². Ova formula podrazumijeva *kriterij reciprociteta* kao odraz razložnosti među građanima. To znači da su

građani razložni kada su, shvaćajući jedan drugog kao slobodne i jednake u sistemu društvene saradnje kroz generacije, spremni ponuditi jedan drugom nepristrasne uslove društvene saradnje (definirane principima i idealima) i složiti se da djeluju prema ovim uslovima, čak i po ci-

52 Svepreklapajući konsenzus Rawls definira kao „konsenzus u kojem je jedinstvena politička koncepcija pravde podržana od strane razumnih, premda suprotstavljenih religijskih, filozofskih i moralnih doktrina koje slijedi značajan broj građana i koje se prenose s jedne na drugu generaciju“. (Rawls, 2007: 267) Kako pak suprotstavljene doktrine mogu doći do jedinstvene koncepcije? Tajna je u konceptu 'razumnosti'. Razumski se lako može utvrditi da je dobro, upravo iz 'sebične' perspektive suprotstavljene religijske doktrine, recimo katolicizma, podržati liberalnu ideju 'slobode religije', upravo da bi vlastiti (suprotstavljeni) svjetonazor mogao opstajati, razvijati se, širiti se i slično. Ovaj pristup počiva na ideji 'dužnosti uljudnosti' po kojoj svoje političke perspektive trebamo biti u stanju pravdati drugima javno priznatim razlozima, vrijednostima svima u društvu prihvatljivim. U svepreklapajućem konsenzusu, „građani potvrđuju zdušno političku koncepciju upravo iz unutrašnjosti vlastite perspektive“. (Wenar, 2021) Međutim, problem je održati potrebni nivo 'razumnosti', što u vremenima krize, povećanog egzistencijalnog straha, neke stvarne ili projicirane 'izvanjske prijetnje' vrlo lako nestaje, pa na scenu stupa 'gola sila' i prepozicioniranje u javnom i političkom prostoru na temelju moći (tjelesne, masovne), a ne deliberacije, pa društvo lako skreće u neku od verzija populizma.

jenju vlastitih interesa u određenim situacijama, pod uslovom da i drugi također prihvaćaju te uslove. Da bi ovi uslovi bili pravedni, građani koji ih nude, moraju razložno promisliti da li bi ih građani kojima su ponuđeni takvi uslovi, na razložan način mogli prihvatiti. I oni to moraju učiniti kao slobodni i jednaki, a ne kao oni nad kojima se dominira ili kojima se manipulira, ili kao oni koji su pod pritiskom inferiorne političke ili društvene pozicije. (Rawls, 1996: xliv)

Tako se naprimjer, prvi princip pravde koji suhim 'bestrasnim' kantovskim jezikom poziva na garanciju osnovnih ljudskih prava i sloboda, sada sagledan u svjetlu svepreklapajućeg konsenzusa *Političkog liberalizma* iščitava: da bi građanin mogao nesmetano osmišljavati svoj život u svjetlu jedne od sveobuhvatnih doktrina koju svim svojim srcem slijedi, on mora razvijati svoj identitet u pravcu koji tolerira izuzetno velike kulturne razlike. Građani se jednostavno međusobno moraju prihvaćati i razumijevati kao članovi različitih kulturnih zajednica ili tradicija vođenih sveobuhvatnim, totalizirajućim, međusobno isključivim doktrinama ili svjetonazorima. Unutar svake od njih, filozofija ili religija mogu imati ključnu, utemeljujuću ulogu, ali izvan toga, u političkoj sferi, ta religija ili ta filozofija ne smiju imati nikakvu relevanciju (*džefersonski kompromis*) osim u onom svome dijelu koji podržava 'zajedničke vrijednosti' društva. Tako je moguće da izabrani politički dužnosnik citira Bibliju, Kur'an ili Talmud, na primjer, ukoliko ta viđenja podržavaju zajedničke vrijednosti. Wenar nas podsjeća na Lincolново citiranje stavova iz Biblije u kojima se osuđuje ropstvo. Lincoln ovim 'preklapanjem' partikularne doktrine i jedne važne društvene vrijednosti ne želi cjelokupnoj zajednici nametnuti partikularnu religijsku doktrinu već upravo, kako piše Rawls, iz perspektive te doktrine, iz svoje vlastite perspektive, potvrditi jednu političku koncepciju za koju je smatrao da je vrijedna borbe i žrtava.

Tamo gdje preklapanje nije moguće – recimo, možda je Lincoln privatno bio uvjeren da bi SAD bila daleko bolje društvo osnovano na principima kršćanskog fundamentalizma, kao što je bio, što je poznato, uvjeren da bi bilo bolje da se u perspektivi crnci iseles iz SAD, recimo na

teritoriju Paname – jer ne postoji mogućnost općeg prihvaćanja, jer je upitna razumnost, ne treba insistirati na javnoj relevanciji takvog stava. Ne stoga što je život ljudske jedinice koja u potrazi za vlastitim smislom tu religiju ili tu filozofiju slijedi, irelevantan, već upravo stoga što je njen život itekako relevantan i da bi njezin naročiti način života bio očuvan i legitimiran. Poziv na svepreklapajući konsenzus ustvari poziv je na stalni test izvorne pozicije u kojem se zamišljamo kao mogući 'worst off', odnosno ugroženi – stav o osudi ropstva je prihvatljiv jer 'šta ako se ja nađem u poziciji roba', kao što je stav o iseljenju crnaca iz SAD, iz istog razloga neprihvatljiv. Za razliku od prethodnih koncepcija liberalizma i drugih sveobuhvatnih doktrina, Rawlsov politički liberalizam zahtijeva gradnju našeg identiteta na dva, podjednako važna kolosijeka – *privatni* – u kome identitet gradimo u svjetlu neke sveobuhvatne doktrine, i *građanski*, javni – u kome građani, unatoč privatnim, nepomirljivim razlikama na individualnom planu, moraju jedni druge razumjeti, dakle, prihvatiti kao slobodne i jednake u stvarima od zajedničkog interesa.

Za održanje ove distinkcije potrebno je nešto kao *javni um*, odnosno

ideal po kome građani svoje javne političke diskusije o ustavnim temeljima i činjenicama osnovne pravičnosti vode⁵³ u okvirima onog što svaki iskreno smatra za razložnu političku koncepciju pravde, koncepciju koja izražava političke vrijednosti koje bi drugi kao slobodni i jednaki također mogli podržavati. Tako svaki od nas mora imati principe i smjernice kojima bi se obratio na taj način da kriterij reciprociteta bude zadovoljen. Predložio sam da jedan od načina identifikacije ovih političkih principa i smjernica bude slaganje sa izvornom pozicijom. (Rawls, 1996: I)

Privrženost koncepciji izvorne pozicije nije nužna jer je ovdje

od ključnog značaja da javni um nije određen niti jednom posebnom političkom koncepcijom pravde, pogotovo ne samo koncepcijom pravde kao nepristrasnosti. Prije će biti da je on, njegov sadržaj - principi,

53 Pitanja o ustavnim temeljima tiču se toga koja politička prava i slobode, na primjer, trebaju biti uključene u pisani ustav, pod pretpostavkom da ustav mogu interpretirati vrhovni sud ili slična tijela. Pitanja osnovne pravičnosti odnose se na osnovnu strukturu društva i tako tiču se pitanja osnovne ekonomske i društvene pravde te drugih pitanja koja nisu tretirana u Ustavu.

ideje i standardi na koje se može pozivati - sastavni dio jedne porodice razložnih političkih koncepcija pravde i to one porodice koja se vremenom mijenja. Ove političke koncepcije, naravno, nisu kompatibilne i podložne su revidiranju kao rezultat rasprave među njima samima. Društvene mijene kroz generacije također proizvode nove grupe sa različitim političkim problemima. Javljaju se nova shvaćanja sa novim pitanjima o etničkoj pripadnosti, spolu, rasi - najočitiji primjeri, te političke koncepcije koje rezultiraju iz ovih shvaćanja koje će se upustiti u raspravu sa postojećim koncepcijama. Sadržaj javnog uma, tako, nije utvrđen, ništa manje nego što je definiran bilo kojom od razložnih političkih koncepcija. (Rawls, 1996: lii-liiii)

Kako je još nagoviješteno u drugom principu pravde, *principu diferencije*, vrlo važan aspekt liberalne demokratije je *pravična redistribucija resursa*, ili „društvene osnove za samopoštovanje: priznanje društvenih institucija koje građanima pružaju osjećaj samovrijednosti i samopovjerenja da slijede svoje planove“. (Rawls u Wenar, 2021) Bez ovog principa osiguranja društvenih 'primarnih dobara', mada se u *Teoriji pravde* ističe kako je prvi princip pravde prioritetan, ne možemo govoriti o stabilnosti zajednice, ali ni o stvarnoj slobodi i jednakosti individuumu. Odnosno, puka garancija ljudskih prava i sloboda bez sadržajnih pretpostavki za njihovo prakticiranje s pravom se kritizira kao apstraktni liberalizam još od Marxovog doba. To je ustvari *libertarizam* koji „ne kombinira slobodu i jednakost na način na koji to čini liberalizam; njemu nedostaje kriterij reciprociteta, a istovremeno, dopušta pretjerane društvene nejednakosti, sa stajališta tog kriterija. U ovom slučaju ne dospjevamo do stabilnosti, stabilnosti iz ispravnih razloga, koja uvijek nedostaje u jednom čisto formalnom ustavnom režimu“. (Rawls, 1996: lviii) Svoj istančani osjećaj za pravično širenje granica solidarnosti čime se sprečava diskriminacija i, na kraju, dovodi u pitanje sam prvi princip pravde, Rawls vidi u obavezi institucija liberalne demokratske ili socijal-liberalne države da osiguraju sljedeće:

- (a) javno financiranje izbora i javna dostupnost informacija o političkim pitanjima. Pomen ovih institucija (kao i onih koji slijede) samo aludira na ono što predstavnici i drugi dužnosnici trebaju da bi u dovoljnoj mjeri bili neovisni od pojedinačnih društvenih i ekonomskih interesa i da bi osigurali saznanja i informacije na kojima se može formirati politika i na osnovu kojih istu građani mogu ocjenjivati koristeći se javnim umom.
- (b) Određena pravična jednakost mogućnosti, posebno u obrazovanju i obučavanju. Bez ovih mogućnosti, svi dijelovi društva ne mogu ravnopravno učestvovati u raspravama javnog uma niti doprinosti društvenoj i ekonomskoj politici.
- (c) Čestita distribucija prihoda i bogatstva zadovoljava treći uslov liberalizma: svim građanima moraju biti osigurana osnovna sredstva neophodna za razložno i učinkovito korištenje vlastitih osnovnih sloboda.⁵⁴ Ako ovaj uslov nije zadovoljen, oni sa bogatstvom i prihodima tendiraju ka dominaciji nad onima koji imaju manje, kao i kontroli nad političkom moći u svoju korist.
- (d) Društvo kao pružatelj posljednjeg utočišta putem opće ili lokalne vlasti, ili, putem nekih vidova društvene i ekonomske politike. Nedostatak osjećaja dugoročne sigurnosti i mogućnosti pristojnog upošljenja ne samo da je destruktivna za samopoštovanje građana, već i za njihov osjećaj pripadnosti društvu, čiji su, u ovom slučaju, puki zatočeni. Ovaj osjećaj dovodi do samoprijezira, ogorčenosti i kivnosti.
- (e) Osnovna zdravstvena zaštita za sve građane. (Rawls, 1996: lviii-lix)

Ovaj prošireni princip diferencije predstavlja tako „suštinske preuslove za bazičnu strukturu u okviru koje bi ideal javnog uma, kada ga savjesno slijede građani, mogao zaštititi osnovne slobode i spriječiti pre-

⁵⁴ Ovaj zahtjev predstavlja daleko više od opskrbe hranom, odjećom i smještajem, ili osnovnim potrepštinama. Osnovne slobode definirane su listom osnovnih sloboda i mogućnosti, a ove uključuju političke slobode i pravičan pristup političkom procesu.

komjerne društvene i ekonomske nejednakosti". (Rawls, 1996: Iviii) Na taj način Rawls se distancira 'ulijevo' od libertarizma Roberta Nozicka i koncepcija 'nerestriktivnog kapitalizma' koje do posebnog izražaja dolaze danas u formi neoliberalizma i zahuktale globalizacije kapitala.

Naravno, opet se možemo upitati zašto bi građani htjeli prihvatiti ovaj model? Odnosno, zašto bi pored privatnog, odnosno življenja u skladu sa 'svojom' sveobuhvatnom doktrinom, morali njegovati i još jednu, građansku vrlinu, pogotovo ako su u nekoj 'većini' i već imaju dominantan ili privilegiran položaj u društvu? Na kraju, možemo se s Rawlsom upitati

da li političkim odnosima mora upravljati isključivo moć i sila. Ako nije moguće razložno pravedno društvo koje subordinira moć svojim ciljevima i ako su ljudi uglavnom nemoralni, ako ne i neizlječivo cinični i egocentrični, onda se sa Kantom možemo upitati da li je ljudski život na zemlji uopće onda vrijedan truda?⁵⁵ Moramo početi sa pretpostavkom da je razložno pravedno političko društvo moguće i da bi se ostvarilo, ljudska bića moraju imati moralnu prirodu, ne naravno savršenu, no ipak onu koja je u stanju razumjeti, djelovati i biti u dovoljnoj mjeri potaknuta razložnom političkom koncepcijom prava i pravde da bi podržala društvo vođeno njenim idealima i principima. *Teorija i Politički liberalizam* pokušavaju skicirati koje su to razložnije koncepcije pravde za jedno demokratsko društvo i prezentirati kandidata za najrazložniju. (Rawls, 1996: lx)

Odabir njegovanja građanske vrline tako se pokazuje, ne više naprosto kao 'imperativ uma', već kao moć imaginacije pravednog, demokratskog života u zajednici i šire, svjetskoj zajednici, na što odgovor pokušava dati Rawlsovo treće veliko djelo - *Zakon naroda*.

Okret ka političkom, od metafizičkog, postavio bi u jedan širi kontekst pitanja mogućnosti postmoderne ili nove političke paradigme. Naime, odustajanje od utemeljivaštva predstavlja i okret od 'univerzalnog građanina' ka 'etnocentrizmu', odnosno historijskom pozicioniranju indi-

55 "Ako se pravda izgubi, onda ljudski život na zemlji nije vrijedan truda" (*Rechtslehre* u opasci E koja slijedi #49, i Ak:VI:332).

viduuma. Govor o građanskoj vrlini ipak je, primijetiti će komunitaristi, govor o vrlini, dakle govor o jednoj poželjnoj, aspiracija vrijednoj *konceptiji dobrog života*, jednoj, nazovimo je 'socijal-liberalnoj', među mnogim drugim. Ova socijal-liberalna paradigma počiva ne samo na specifičnoj teoriji pravde kao pravičnosti nego i na specifičnoj 'normativnoj konceptiji osobe i društva' koja dolazi „od našeg moralnog i političkog mišljenja i djelovanja, a ne od bioloških ili psiholoških karakteristika“ (Rawls, 2007: 269) kakav smo slučaj imali u teorijama društvenog ugovora, tradicionalnom liberalizmu, pa donekle i u samom marksizmu. Kada je u pitanju paradigma 'pravde kao pravičnosti',

Razumijevajući društvo kao pravičan sistem saradnje, upotrebljavamo srodnu ideju jednakih osoba kao onih koji mogu igrati ulogu potpuno kooperativnih sugrađana tokom cjelokupnog života. Normativna i politička konceptija osobe u pravdi kao pravičnosti povezana je s građanskim kapacitetima osobe. Oni su slobodni i jednaki i imaju dvije moralne moći: (1) kapacitet za osjećaj pravde (sposobnost da razumiju, primijene i djeluju na temelju principa političke pravde koji preciziraju pravične uslove saradnje) i (2) kapacitet za konceptiju dobra (da imaju, da mogu revidirati i racionalno slijediti skladnu porodicu konačnih ciljeva koji određuju ono što je za datu osobu vrijedno u ljudskom životu – obično to je skup koji dolazi iz sveobuhvatnih religijskih, filozofskih ili moralnih doktrina). Također, ti građani imaju moći razuma, zaključivanja i prosudbe nužne za prakticiranje ove dvije moralne moći.

Oni su *jednaki* u tome da se smatraju za one koji imaju, neophodni minimum moralnih moći nužnih za uključanje u društvenu saradnju tokom trajanja života i da učestvuju u društvu kao jednaki građani. Oni su *slobodni* u tome što se razumijevaju individualno i međusobno kao oni koji imaju moralne moći da imaju konceptiju dobra i sposobnost da tu konceptiju revidiraju i promijene na razumnim i racionalnim osnovama ako to žele. Nema gubitka identiteta ako se odluče na taj korak. Oni su *slobodni* također i po tome što sebe smatraju kao autonomne autentične izvore za validnost tvrdnji – jer su pozvani da donose sudove o svojim institucijama u cilju promicanja svojih konceptija dobra. (Rawls, 2007: 270)

Naravno, može se postaviti pitanje, nije li koncepcija političkog liberalizma i sama jedna od sveobuhvatnih doktrina, istina jedna od najinkluzivnijih i najotvorenijih, no ipak sveobuhvatna doktrina? Nije li ovdje ipak riječ o još jednoj koncepciji građanskog dobra, dakle, na kraju komunitarističkog dobra, koje stoji naporedo s drugim koncepcijama, sveobuhvatnim doktrinama u pluralitetu društva? Kada Rorty na tragu Rawlsovog političkog liberalizma jasno kaže: „Nikakav kolektivni identitet, pa bio on kulturni identitet etničke grupe, ne smije stati na put sreći pojedinca“, (Rorty, 1999) da je poniženje i okrutnost nešto najgore što su ljudi u stanju učiniti jedni drugima, nije li se pozicionirao unutar konteksta jednog bitno *komunitarističkog* impulsa? Ili, uzmimo samo dva Rawlsova principa pravde. Nisu li oni ipak nešto poželjno, predmetima žudnje, nije li i to jedna od koncepcija dobrog života koja treba da zadobije prioritet nad drugim koncepcijama dobrog života? Odnosno, ne dešava li se sada povlašćivanje i nametanje jedne na štetu drugih sveobuhvatnih doktrina?

Ako je odgovor pozitivan, onda ne dovodimo li time u pitanje same nakane političkog liberalizma ili liberalizma uopće? Trag ovog 'komunitarističkog impulsa' može se slijediti od John Deweya, koji tvrdi kako je 'demokratija ideja zajednice same', da je politički okvir tijesno povezan s partikularnim društvom ili zajednicom. Na ova pitanja, naravno, ne možemo dati jasan odgovor. U Rawlsovom *Političkom liberalizmu* možemo naći argumenata za jednu takvu pseudo-komunitarističku interpretaciju. Ona se temelji na naročitoj koncepciji moralne ličnosti koja zahtjeva od svojih 'sljedbenika' osjećaj za pravičnost, moć pravične imaginativne konstrukcije, racionalnog odabira kroz argumentirano raspravljanje, itd. Nije li onda riječ o naročitom tipu ličnosti koji razvija svoje sposobnosti kako bi mogao postati učesnik u liberalno-demokratskoj političkoj zajednici? Izvorna pozicija kao svojevrsno imaginativno širenje senzitiviteta spram patnje i nepravde onih deprivilegiranih je možda ipak samo vrhina, odnosno, predstavlja tako poseban supstancijalni sadržaj života (ži-

vot 'vrijedan življenja') koji odustajući od metafizičkih temelja odustaje i od imperativa obaveznosti za 'svako umno ljudsko biće', kako bi to rekao Kant. On postaje *konceptija dobrog života*, ili još jedna u nizu partikularističkih konceptija dobra, istovremeno postajući motivacija i predmet žudnje, nešto vrijedno zalaganja i naših napora, a u nekoj perspektivi i vrijedno životne žrtve. Na taj način 'građanski identitet' izgleda nešto protivno Rawlsovim prvobitnim intencijama, proširuje se na čitav ljudski život, dakle prekoračuje onu 'svetu' granicu prema privatnom.

S druge strane, ističe se da je politički liberalizam konstruiran upravo zbog toga da nam posluži kao vodilja, ili okvir za zajednički život usred pluraliteta različitih, međusobno isključivih i suprotstavljenih sveobuhvatnih doktrina. Možda, u komunitarističkoj perspektivi, u tom leži i prednost političkog liberalizma, zbog toga što on nije isključiv? On u svakom slučaju zahtijeva od svih građana da prihvate različitost kulturnih zajednica i svjetonazora. I ne samo to: on zahtijeva da se različitosti *akomodiraju*, dakle, neizostavno najprije priznaju, na najpravedniji i ako se hoće najrazumniji način pomoću svepreklapajućeg konsenzusa čiji je aksiom međusobno priznavanje građana kao slobodnih i jednakih. Za razliku od prethodnih verzija liberalizma, Rawlsov, čini se pravi jedan 'pragmatički okret' u smislu da ne daje aprioristički odgovor na pitanje zašto se opredijeliti za njegovu konceptiju. On naprosto predlaže da se za nju opredijelimo na osnovu *zamišljivih posljedica*, kako nalaže imperativ pragmatizma. Zbog toga, mislim da se o političkom liberalizmu John Rawlsa ne može govoriti kao o još jednoj u nizu sveobuhvatnih doktrina u striktnom smislu. Unatoč tome, i ako zaključimo da je konceptija političkog liberalizma i komunitaristička i etnocentrička, ona, čini se predstavlja do sada najbolju konceptiju, jer je otvorena i inkluzivna. Mislim da njenu veličinu moguća 'komunitarnost' ne umanjuje, naprotiv, ona joj daje potrebnu 'strastvenost'.

Djelo *Zakon naroda* koje John Rawls objavljuje 1999. godine, logičan je, moglo bi se reći, nastavak njegovog filozofsko-političkog projekta

'pravde kao pravičnosti' koji, nakon liberalno-demokratske države, sada propituje mogućnost pravičnog poretka na 'međunarodnom planu'. Budući da pravdu, u skladu s filozofskom tradicijom, smatra temeljnom vrlinom političkog poretka, gravitacionim poljem svakog mogućeg politisa, on sada pokušava identificirati elemente pravičnosti na kojima bi se mogao temeljiti međunarodni poredak saradnje. U jednom svom tekstu iz 1993. kojim najavljuje ovu fazu svog projekta koji je nosio naslov „The Law of Peoples“ Rawls jasno naznačuje kako je „cilj ovog teksta skicirati ... kako se zakon naroda može razviti iz liberalnih ideja pravde, sličnih ali općenitijih od ideje koju sam nazvao pravdom kao pravičnosti i prezentirao je u knjizi *A Theory of Justice* (1971). Pod zakonom naroda podrazumijevam koncepciju prava i pravde koja se odnosi na principe i norme međunarodnog prava i prakse“ (Rawls, 1999: 529). Ovaj nagovještaj mogućnosti primjene suštinski liberalne koncepcije pravde na globalnom planu u mnogome će dati sadržaj savremenim raspravama o globalizacijskim procesima, otvarajući s jedne strane prostor za razvoj ideje kosmopolitizma, a s druge strane opreznog političkog realizma. Ishodišno pitanje na kojem počivaju ove savremene rasprave može se svesti na sljedeće – *mogu li se principi pravde kao pravičnosti 'globalizirati', ili 'univerzalizirati' onako kako su razvijeni na nivou liberalno-demokratske države?* Kosmopolitski autori smatraju da je to moguće. Realisti, na čelu sa samim Rawlsom koji svoju ideju naziva 'realističnom utopijom', smatraju da, izuzev na nivou vrlo općenitih principa to nije moguće. Odnosno, Rawls smatra, na kraju zato i piše *Zakon naroda*, da je jedan *pravični međunarodni režim* zasnovan na međusobnom pravičnom odnosu između samih država, moguć, ako je zasnovan na principima 'međunarodne bazične strukture'⁵⁶ i ako ne podrazumijeva 'distributivni aspekt', to jest

56 Principi međunarodne bazične strukture, prema Rawlsu su: 1. sloboda i neovisnost naroda koju moraju poštovati svi drugi narodi; 2. narodi moraju poštovati sporazume; 3. međusobno, narodi su jednaki i ravnopravni su subjekti međunarodnih sporazuma; 4. narodi moraju poštovati dužnost 'neintervencije' – osim u slučaju teških povreda ljudskih prava; 5. narodi imaju pravo na samoodbranu i uključuju se u rat samo ako su napadnuti; 6. narodi moraju poštovati ljudska prava; 7. U slučaju rata narodi moraju poštovati usvojena pravila vezana za vođenje rata; 8. narodi imaju dužnost pomagati drugim narodima koji žive u nepovoljnim uslovima koji im onemogućuju uspostavu pravičnog ili pristojnog političkog i društvenog režima.

aspekte 'ekonomske pravde'. Rawls postavlja pitanje o pravičnim uslovima međusobne saradnje na međunarodnom planu između slobodnih i jednakih naroda i odgovor na to pitanje pokušava dobiti preko misaonog eksperimenta 'međunarodne izvorne pozicije' koji bi imao slične elemente kao i onaj razvijen u *Teoriji pravde*. Do međunarodne izvorne pozicije dolazi se uz pomoć 'vela neznanja' koji bi, u slučaju kolektivnih subjektiviteta, naroda, podrazumijevao 'neznanje' o veličini – broju pripadnika naroda i veličini teritorije na kojoj narod živi kao i neznanje o političkim i ekonomskim kapacitetima. Vođeni idejom mira i saradnje, Rawls smatra, da bi na globalnom nivou narodi, kao politički subjekti⁵⁷, iz međunarodne izvorne pozicije došli do onih osam principa međunarodne bazične strukture.

Kao što se, kada je riječ o formuliranju pravičnih principa međusobne saradnje unutar jedne države, podrazumijeva različitost individualnih subjekata na temelju različitih sveobuhvatnih doktrina koje slijede, pretpostavljeni subjekti 'međunarodnog ugovora' su također međusobno različiti. Neki od njih su 'liberalni' (liberalni narodi), a neki nisu, ali, Rawls pretpostavlja da, unatoč svojim razlikama, dijele 'fundamentalne interese' koji se tiču zaštite svoga suvereniteta i sigurnosti svojih građana kao i zaštite svog digniteta koji počiva na svijesti o svojoj historiji i kulturi. Kategorija 'liberalnih naroda' zadovoljava kriterije 'političkog liberalizma'. Neliberalni narodi koje Rawls naziva 'pristojnim' ('decent peoples') u svojim institucijama

ne priznaju razumni pluralizam niti bilo kakvu interpretaciju liberalnih ideja slobodnih i jednakih građana u pravičnoj saradnji. Institucije pristojnog društva mogu biti organizirane na principima jedne sveobuhvatne doktrine, recimo dominantne religije. Politički sistem ne mora biti demokratski, a žene ili pripadnici manjinskih religijskih grupa mogu biti isključeni iz političkog života. Unatoč tome, pristojni narodi su u dovoljnoj mjeri uređeni ... i nemaju agresivne vanjske politike. (Wenar, 2021)

57 Pod 'narodom' Rawls podrazumijeva „osobe i one koji ovise od njih kao korporativno tijelo organizirano u svojim političkim institucijama koje ustanovljuju moći vlade. U demokratskim društvima osobe su građani, a u hijerarhijskim i sličnim društvima govorimo o članovima“. (Rawls, 1999: 534)

U međunarodnom pravičnom poretku liberalni narodi prihvaćaju pristojne kao jednake i ne kritiziraju njihovo uređenje s obzirom da ono svim stanovnicima na njihovim teritorijima osigurava ključna ljudska prava: „preživljavanje, sigurnost, ličnu imovinu, formalnu jednakost pred zakonom, slobodu od ropstva, zaštitu etničkih grupa od genocida i neku verziju slobode savjesti“ (Wenar, 2021) što je, prema Rawlsu, dovoljan okvir za pristojnu društvenu saradnju. Međutim, lako je zamislivo da određeni režimi neće prihvatiti 'zakon naroda'. Njih Rawls opisuje kao 'odmetničke režime' (outlaw regimes). Ovi režimi „afirmiraju sveobuhvatne doktrine koje ne poznaju geografska ograničenja za legitimni autoritet njihovih religijskih ili filozofskih shvaćanja. (...) Oni se nadaju u širenje svoje prave religije i kulture, zahtijevaju vladavinu i slavu, da i ne govorimo o bogatstvima i teritorijama. Takva društva se zaustavljaju samo uz pomoć ravnoteže moći“ (Rawls, 1999: 556) koja se uspostavlja kada se odmetničkom režimu jedinstveno suprotstave liberalna i pristojna društva. Rezultat te ravnoteže može biti neka vrsta 'prirodnog stanja' ili 'modusa vivendi' s odmetničkim režimima, a u slučaju njihovog napada legitimnim samoodbrambenim ratom. Ali nisu samo odmetnički režimi prijetnja globalnom zakonu naroda i dobro uređenim društvima, liberalnim i pristojnim. Nejednakosti koje proizlaze iz ugnjetavačkih ekonomskih odnosa potkopavaju pravične uslove saradnje kako unutar pojedinih društava (s tim problemom Rawls se suočava u *Teoriji pravde i Političkom liberalizmu*), tako i na planu međunarodne saradnje. Međutim, za Rawlsa nejednakosti na međunarodnom nivou nisu predmet 'zakona'.

Podsjetimo, iz osnovne ideje pravde kao pravičnosti za jedan liberalno-demokratski poredak, proističe razumijevanje članova društva kao slobodnih i jednakih građana. Sloboda spada u domen političke pravičnosti i ona se štiti prvim principom pravde u *Teoriji pravde*, a jednakost se štiti drugim principom, principom diferencije. Princip diferencije regulira aspekte društvene i ekonomske nejednakosti. Realistična utopija međunarodnog projekta pravde prema Rawlsu mora odustati od pri-

mjene ovog drugog principa. Ali s time se ne slažu mnogi teoretičari koji se upravo pozivaju na Rawlsovu argumentaciju u zalaganju za jedan poredak globalne pravde. Brojni su aspekti odakle možemo pristupiti raspravi na ovu temu – recimo inkonzistentni Rawlsov pristup po kojem *Zakon naroda* dopušta da izvjesne moralne arbitrarnosti, kao što je to dohodak i bogatstvo, ne utječu na legitimno utemeljenje poretka, što je prema njemu samom nedopustivo na nivou liberalno-demokratske države. Međutim, ključan problem već se vidi u naslovu njegovog posljednjeg djela – *Zakon naroda* – i tiče se moralnog subjektiviteta: moralni subjekt liberalno-demokratske države je građanin, individuum, dok je moralni subjekt zakona naroda, međunarodnog poretka pravde, narod, grupstvo. Kako sam kaže, Rawls značenje pojma 'narod' – dakle, ne striktno država, nacija – izvlači iz „tradicionalne koncepcije *ius gentium*, i način na kojeg ga koristim najbliži je značenju fraze *ius gentium intra se*. Po tom značenju odnosi se na ono što zakoni svih naroda imaju kao zajedničko. Uzeti ove zakone kao središnje i kombinirati ih s principima pravde koji se odnose na zakone naroda svuda dati će značenje koje podrazumijevam u upotrebi termina zakona naroda”. (Rawls, 1999: 529) Teško je ne uvidjeti još jednu 'zajedničku značajku' svih naroda – opresiju i ugnjetavanje kako unutar pojedinačnih društava tako i na globalnom planu usljed nepravičnih uslova poslovanja koja cijele narode osiromašuje i gura ih u pravcu 'odmetničkih' režima.

EKSKURS: 'Revizija ugovora': Ugovor između emancipacije i ideologije - Georg W.F. Hegel (1770-1831)

1.1. Uvod: postajanje naspram bivanja

U prvoj knjizi Lukacseve *Ontologije društvenog bitka* naslovljenoj kao „Hegel“, Lukacs ističe kako je „Hegel bio prvi veliki mislilac od Heraklita za kojega je postajanje imalo objektivno veću ontološku težinu nego bivanje“. (Lukacs, 1982: 64) Na taj način, na ontološkoj ravni, osporio je vladavinu bivanja slobodnog individuumu teorije društvenog ugovora, pa i klasičnog liberalizma. Hegel je doveo u pitanje dominaciju naročite 'slike svijeta' kao 'statične' i supstancijaliteta kao nekog temelja stvarnosti koji je u najširem pluralitetu njene pojavnosti fiksira u neproturječni poredak. Totalitet ne može za Hegela biti neko puko sumiranje, intelektualna inventura zatečenog, fiksnog stanja stvari, već naprotiv, 'cjelina' „sačinjena od dinamičnih međupovezanosti relativnih i djelomičnih partikularnih totaliteta“. (Lukacs, 1982: 68) U kojoj mjeri, međutim, nam ovakav Hegelov pristup otvara jednu važnu perspektivu u *razumijevanju temelja društvene i političke stvarnosti?*

Svaka vladajuća društvena formacija ima tendenciju da „društvene činjenice utemeljene u društvenoj praksi uzima za jednostavne činjenice [stvari u svijetu – A.M.] time, implicitno prihvaćajući njihove društvene predušlove“. (Hartle, 2017: 27) Prihvaćajući društvene činjenice kao 'tek činjenice' mi prihvaćamo naročite društvene odnose čije su one objektivacije, otjelovljenja, konačno, proizvodi. Kada kažemo da je nešto 'činjenica' mi istovremeno time želimo istaći da njena validnost prevazilazi dimenziju 'pukog' ljudskog djelovanja i odnosa, čime *naturaliziramo* izvjesni 'poredak činjenica' ili 'poredak stvari' kao poredak odnosa. Društvene činjenice u kojima su sabrani društveni odnosi na kojima

ove počivaju tako postaju 'fizičkim činjenicama', nečim 'neovisnim' od oka promatrača. Na taj način društveni odnosi se *postvaruju* (postaju kao stvari-u-svijetu, neovisne od nas, naših djelovanja), a svijet postvarenih odnosa, u sebi zaokruženih i 'nužnih', nam ostavlja jedino prostor da o njemu kontempliramo kao u sebi unitarnom, racionalnom, logički konzistentnom jedinstvenom sistemu stvarnosti.

Društveno-ontološka perspektiva koja se otvara s Hegelom, a na temelju 'novijih čitanja' autora kao što su Robert Pippin, Terry Pinkard i Axel Honneth, perspektiva koja počiva na procesualnosti, međusobnom određivanju i uslovljavanju, transformaciji i oblikovanju, osobito Hegelova perspektiva 'društvene pravde', pokazuje kako „određena forma društvenog djelovanja proizvodi formu objektiviteta koja skriva instituirajuće moći društvenih proizvođača koje im se stoga pojavljuju kao tuđe moći“. (Hartle, 2017: 28) Dok na primjer Marx ostaje unutar političke zajednice i dijalektički dinamizam društva izražen u odnosu 'rob-gospodar' interpretira kao 'klasnu borbu', nakon državnog zaokruženja Hegel izvor dijalektičke dinamike vidi *izvan* zajednice, koja je zaokružena kao 'suverenitet prema unutra', u sferi međunarodnih odnosa, odnosno 'suvereniteta prema vani', duha kao „u slobodi beskonačno negativnog odnosa prema sebi“ koji je upravo „tako bitno bitak-za-sebe. Država ima u ovom određenju individualitet koji je bitno kao individua, a u suverenu je kao zbiljska neposredna individua“ (# 321)⁵⁸. U međunarodnom 'društvenom prostoru' se ponavlja sukob 'roba i gospodara', dakle, kao ratni sukob, premda Hegel rješenje za to vidi, kao i unutar partikularne političke zajednice u formi *priznanja*.

58 Sa znakom # u daljem tekstu označavam Hegelove numerirane paragrafe iz njegovog djela *Osnovne crte filozofije prava* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1989) u prijevodu Danka Grlića.

1.2. Izvori slobode i njene granice

Ako Hegel, kako to sugerira Robert Pippin, slobodu shvaća kroz formulu 'bei-sich-selbst-sein in Anderen', dakle, 'biti svoj u drugome', onda se „biti slobodan sastoji u biti u određenom društvenom odnosu, ili jedinstvenom skupu društvenih odnosa“, (Pippin, 2014: 3) dakle, upravo u jednom dinamičnom kompleksu, u procesu koji stalno teče. To isto tako znači da biti slobodan ne znači, kako se može iščitati u teorijama društvenog ugovora, biti svoj u nekom 'zrakopraznom' prostoru – 'u slobodi beskonačno negativnog odnosa prema sebi, bitak-za-sebe' (Hegel) - kao neki voljni samoodređujući individualni subjektivitet, kako to zamišlja i na naročiti način supstancijalizira, fiksira i u ideologiju transferira liberalistička doktrina u svojim varijantama koje je, naprimjer, Axel Honneth sklon nazvati 'patologijama individualne slobode'⁵⁹. Iz Hegelove formulacije individualne slobode – *biti svoj u drugome* – proističe suprotni, *intersubjektivni* ili „komunikativni model individualne slobode“. (Honneth, 2010: 10) Jedinstveni skup društvenih odnosa u datoj političkoj zajednici određen je sasvim naročitom, historijski uvjetovanom *konceptijom pravde*, a u načelu, pravda je 'dati svakome njegovo/njezino', 'pripadajuće mu/joj', pa je za slobodu konstitutivno ono 'povratno' u jednom društvenom odnosu, ili kako to Hegel u *Fenomenologiji duha* sažima: 'Ja koje je Mi i Mi koje je Ja', dakle, 'društveno priznanje'. U tom smislu, Hegel je zainteresiran, ne samo za konkretni historijski konfliktni sklop kao režim odnosa nadređenosti i podređenosti, uključenosti i isključenosti, već prvenstveno za, kako Honneth naglašava, „transcendentalnu činjenicu ... kao preduslova svake ljudske društvenosti“ što pokušava pokazati na taj način da „subjekt uopće može doći do vlastite 'svijesti' samo ako dospije u odnose 'priznanja' s drugim subjektom“ (Honneth, 2012: 4) za razliku od koncepcije društvenog ugovora u kojem samosvjesni subjekt prethodi svakoj društvenoj i političkoj organizaciji. Bilo kako bilo, izostanak ili devijacija, možda naročita, historijskim kompleksom

59 Vidjeti A. Honneth, *The Pathologies of Individual Freedom* (Princeton University Press, 2010).

proizvedena patologija ovog 'intersubjektivnog momenta', Pippin piše, dovodi do toga da „ako neko živi marginalnu, tek toleriranu egzistenciju ili jednostavno ako neko mora živjeti bez ikakve ili s tek malo solidarnosti, ili samo s drugim članovima marginalnih grupa, onda taj živi oskudniji i manje slobodan život“. (Pippin, 2014: 3)

Ove forme (samo)razumijevanja uvijek su historijski uvjetovane. Unutar njih skloni smo 'detektirati' izvjesne pravilnosti, nužnosti, pa i 'logičke zakonitosti', jer je mišljenje od svojih početaka uistinu 'u-ređivanje', unošenje reda u pojavnu haotičnost, upravo 'dovođenje u red'. Ta historijski gledano promjenljiva sfera 'zakonitosti', budući da se jedino može izraziti u misli, ideji, na kraju u pojmu kao proizvodu razumijevanja sačinjava po Hegelu *duh* koji može u svome poslu uređivanja početi da sebe 'prepoznaje' kao autonomnog zakonodavca svijeta, odnosno da svijet počinje 'prepoznavati' kao nešto što je on iz samoga sebe konstituirao, na kraju i kao naročito biće, *supstancijalitet*. Na ovaj način dospijevamo u blizinu metafizičke opasnosti. Ali, tu se Hegel razlikuje od 'metafizičara', jer insistira da je bit 'samoodređivanja', samokonstituiranja u 'samoograničavanju' ili *slobodnom* prihvaćanju skupa refleksivnih određenja za mjerodavna, autoritativna. Drugim riječima kazano, ovo samokonstituiranje je u bitnom smislu povijesni proces i svaka njegova 'faza' o kojima Hegel govori u svojoj *Fenomenologiji duha* ima svoju naročitu, diskurzivnu formaciju razumijevanja – formaciju svijesti.

Terry Pinkard to pojašnjava tvrdeći da je riječ o različitim „tipovima razumijevanja“ koji su za svaku pojedinačnu fazu „autoritativni“. (Pinkard, 2005) Slobodu samokonstituirajućeg procesa svakako prati i stalno propitivanje uvjeta koje određena formacija postavlja sebi kao nužne i autoritativne. Ova 'samorefleksija' je samosvijest, odnosno preko nje formacija dolazi do svijesti o sebi, postaje samosvjesna forma života – *duh*, postaje:

forma života koja je razvila najrazličitije tipove društvenog djelovanja za refleksiju o onome što smatra za sebe autoritativnim u smislu da li su ta djelovanja u skladu s vlastitim tvrdnjama i da li postižu ciljeve koje su sami sebi postavila. Duh je oblik 'društvenog prostora' koji reflektira o sebi o tome da li je u skladu s uslovima koje je sam sebi postavio. (Pinkard, 2005: 8-9)

Dakle, riječ je opet o 'odnosu', specifičnom odnosu samorefleksije, a ne o supstancijaliziranju, postvarenju; riječ je o dinamičkom procesu kao 'kompleksu kompleksa' koji čini 'duh' pa se, kako zaključuje Pinkard, „za Hegela duh ne odnosi na neki metafizički entitet već sam predstavlja fundamentalni *odnos* između osoba koji posreduje njihove *samosvijesti*, kao način na koji ljudi reflektiraju o onome što su prihvatili od sebe za autoritativno“. (Pinkard, 2005: 9) U procesu 'društvenog ugovaranja' za autoritativno su ljudi prihvatili samoznasnivajućeg individualnog subjekta, građanina modernog polisa. Ako u dodatku ovo reflektirajuće posredovanje razumijemo kao vrstu diskurzivnog djelovanja onda se mora prihvatiti da je ono istovremeno u refleksiji limitirano kriterijima opravdanja stavova određenog historijskog razdoblja, ili u konkretnom slučaju modernog političkog poretka, filozofije Prosvjetiteljstva, racionalizma i empirizma. Filozofija je tako u pravom smislu – da ponovimo s Hegelom – *njezino* vrijeme obuhvaćeno mišljenjem. Pri svemu tome je, što otkriva Hegel, mišljenje (intersubjektivno ustanovljeno, ne individualno, osamljeno umovanje) to koje samo sebe 'autorizira' postavljajući ono što je za njega autoritativno i na taj način ono je to koje samo sebe iz sebe proizvodi, aktualizira, pa i postvaruje. U tome bi se mogao naći i 'razlog' za mjestimično pretjerana pojednostavljena razumijevanja Hegelovog stava po kojemu pojam sebe samog aktualizira. Samoaktualizacija pojma nipošto nije neko pusto individualno umovanje već je uvijek 'društveno djelovanje', djelovanje unutar društvenog prostora, na kraju, *komunikativno* djelovanje. Pinkard smatra da ova, u osnovi kantovska koncepcija umnosti koja je „zajednička svim subjektima ne kao supstancijama“ može imati smisla jedino u

terminima uma kao društvenog djelovanja, a ne u terminima uma kao principa za kombiniranje predstava u jedno koherentno iskustvo. *Reprezentacionalistički* model spoznaje – po kojoj subjekt vrši inspekciju svojih predstava svijeta – mora ustuknuti pred modelom spoznaje kao participacije u društvenom djelovanju, kao skupa historijski situiranih tvrdnji koje samo mogu svoju autoritativnost potvrditi iznutra terminima konkretne, historijske zajednice. (Pinkard, 2005: 133)

Dakle, umnost po kojoj se javljamo u zajednici kao samoodređujući subjekti, sama je društveno djelovanje. Principi refleksije, proces reflektiranja koji se mjeri spram principa opravdanja i prihvatljivosti koji se smatraju autoritativnim u određenoj historijskoj zajednici proizlaze iz 'društvenog prostora', tako da „ne postoje istine koje bi se mogle razumjeti kao metafizička sidra neovisno od društvenog djelovanja“. (Pinkard, 2005: 218) I sam Lukacs govoreći o teleološkom djelovanju koje je u srcu *društvenog bitka* na određeni način 'prekomjerno proteže umnost' u sveukupnost društvenog djelovanja, jer je nemoguće teleološki djelovati bez umnosti, a umnost u dodatku, kao duh, razvija se iz komunikativne među-situiranosti unutar jedne historijske zajednice.

No, ostaje pitanje ne postvaruje li možda Hegel umnost u njezinoj društveno-djelotvornoj ukupnosti u *apsolut*. Kako razumjeti apsolut? Da li kao neki 'inventar' duha, zbir pojedinih činova društvenog djelovanja? Šta je to apsolutno u apsolutu? U Predgovoru svoje knjige *Osnovne crte filozofije prava* Hegel kaže:

Pojmiti ono što jest zadaća je filozofije, jer ono što jest – jest um. Što se tiče individua, to je ionako svaka individua čedo svog vremena; tako je i filozofija svoje vrijeme mislima obuhvaćeno. Isto je tako ludo misliti da neka filozofija prelazi preko svog sadašnjeg svijeta, kao što je ludo misliti da individua preskače svoje vrijeme, da skače preko Roda. Ako njegova teorija doista ide preko njegova vremena, ako on sebi gradi neki svijet kakav ovaj treba da bude, onda on, doduše egzistira, ali samo u njegovu mnjenju – nekom elementu u koji se dade utisnuti što god mu drago. (Hegel, 1989: 18)

Dakle, 'apsolutno' bi morali tražiti isključivo *unutar* okvira društvenog prostora, unutar 'svoga vremena', pa je 'ludo' misliti o idejama i pojmovima koji bi nekako transcendirali tako određeni prostor i vrijeme – gdje se obično 'locira' apsolut, izuzev ako nije riječ o stvari 'privatnog' mišljenja. Nemogućnost sticanja *perspektive izvan našeg društvenog prostora*, odnosno perspektive 'božanskog pogleda', kako će to označiti Hilary Putnam, znači istovremeno nemogućnost refleksije (refleksija u formi potvrde, opravdanja, kritike, itd.) društvenih djelovanja izvan tih samih djelovanja izvan obrazaca razvijenih unutar samog društvenog prostora kojemu pripadamo. U tom smislu, *apsolutna* spoznaja nije inventar ili, s druge strane, neki transcendentni oslonac i garantor naših stavova, već je apsolutna samo u onom smislu u kojem „ona nema 'objekta' izvan sebe koji bi posredovao na način na koji svijet prirode posreduje tvrdnje prirodne znanosti“. (Pinkard, 2005: 262) Drugim riječima, namjesto metafizičkog iskoraka ili supstancijalizacije, tako shvaćeno samoodređujuće 'apsolutno' u načelu bi trebalo spriječiti mogućnost da, na što upozorava Lukacs, „čovjek njegovu vlastitu djelatnost, njegov vlastiti rad suprotstavlja kao nešto objektivno, od njega nezavisno (nešto) što ga zarobljuje pomoću čovjeku tuđe vlastite zakonitosti“, pa bi kao takvo predstavljalo, zapravo nepresušni rezervoar emancipacije. Rodno mjesto emancipatorskog projekta može biti samo unutar našeg društvenog prostora koji je na ovaj način apsolutan – koji je, ontološki kazano, uopće ono što *jeste*. Društveni prostor je, kako to i Lukacs u *Ontologiji društvenog bitka* naglašava, *proces*, kretanje, ili vjernije Hegelovom duhu, kretanje k slobodi odnosno k *apsolutnom duhu* koji je, kako stoji u *Fenomenologiji duha* „recipročno priznanje“. (Pippin, 1999: 156) Kako se to kretanje odvija iz perspektive fenomenologije duha? Emancipatorski element toga kretanja iz te perspektive može se razumjeti kao slom aktivnosti davanja opravdanja. Terry Pinkard ovako opisuje taj proces:

Kada životna forma razvije određeni skup refleksivnih djelovanja, kao što se desilo u drevnoj Grčkoj, ona generira i skepticizam vezan za ta svoja djelovanja i objašnjenja koje je smatrala za nju autoritativnim; ove sumnje su samogenerirane 'negacije' objašnjenja koje je životna forma sebi davala koje nju motiviraju da pokuša sebe uvjeriti da je ono što je smatrala za sebe autoritativnim uistinu tačno i dobro utemeljeno. U tim pokušajima da se iznova uvjeri, forma života će razviti skup strategija i novih objašnjenja. Ako uspiju u ponudi zadovoljavajućeg odgovora koji će odagnati ove sumnje, na taj način će životna forma biti obnovljena. Ako pak ne uspiju, nastaje slom aktivnosti davanja razloga. U takvim slučajevima, ta životna forma postepeno gubi vjeru u ono što radi: njezini članovi postaju otuđeni i razvijaju ono što Hegel zove 'nesretnom svijesti' ili što će Kierkegaard kasnije nazvati 'očajanjem'. (Pinkard, 2005: 333)

Stoga, možemo se složiti s dimenzijom Lukacseve koncepcije slobode po kojoj, 'sloboda kao konstitutivna kategorija društvenog bitka izražaja zajedno sa sviješću iz metaboličkog procesa između čovječanstva i prirode', ali kada govorimo o 'čovječanstvu', odnosno društvu, a da presretnemo eventualne kritike da se 'aktivnost davanja razloga' dešava u izoliranom subjektivnom umovanju, onda se sloboda ostvaruje u metabolizmu drugačije vrste, u kompleksnoj sferi 'praktične intersubjektivnosti' (Honneth, 2009) – upravo kako je već rečeno: 'bei-sich-selbst-sein im Anderen' (biti svoj u drugome). Te ako je prvi korak k emancipaciji oslobođenje čovjeka od prirodnih određenosti, drugi svakako predstavlja – o čemu svjedoči filozofija povijesti kao 'kretanje k slobodi' – oslobođenje čovjeka od 'društvenih' (pred-)određenosti, što je i u temelju i Hegelovog i Marxovog emancipatorskog projekta. Isto onako kako se 'zatičemo' u određenom prirodnom okolišu, na isti način rađamo se kao članovi određenog 'društvenog okoliša'. Ono što Hegela dijeli od niza klasičnih buržuskih filozofa i njihovih emancipatorskih ideja koje će se ozbiljiti u modernom liberalno-demokratskom, građanskom poretku, pa i u svojevrsnom izopačenom obliku neoliberalne doktrine, je ovo osebujno razumijevanje slobode. Pippin podvlači kako „slo-

boda nipošto ne znači neku kapacitiranost za samoodređenje nekog osamljenog pojedinca, ako tog pojedinca zamišljamo kao samostojnu supstanciju koja, samim postojanjem, posjeduje naročitu moć da inicira djelovanje“ (Pippin, 2014: 2) pa je kao postojanje on na fundamentalan način *postajanje*.

U modernoj društveno-ugovornoj tradiciji subjekt kao supstancijalitet, kao samostojni racionalni subjekt, vođen vlastitim interesima stupa s drugim takvim, sebi sličnim u 'društveni ugovor'. Hegel ne vidi plauzibilnost takvih objašnjenja jer iz nje nije vidljivo, kako to opaža Honneth, „kako u situaciji koju oblikuju odnosi uzajamnog nadmetanja individue stižu do ideje intersubjektivnih 'prava i dužnosti'“. (Honneth, 2009: 59) Stoga, moći-bit i slobodan, za Hegela, neizostavno znači poći od „bivanja u određenom društvenom odnosu, ili jedinstvenom skupu društvenih odnosa“. (Pippin, 2014: 2) To je ustvari izokretanje koncepcije društvenog ugovora, s obzirom da je 'intesubjektivnost', ili minimalni normativni konsenzus, nešto što prethodi subjektivnosti, a nije subjektivnost ta koja prethodi intersubjektivnosti. Intersubjektivnost već podrazumijeva neki oblik uzajamnog *priznanja*, priznanja su-govorničkog ili su-djelatnog statusa Drugog. Honneth ističe da „samo u tim odnosima uzajamnog priznanja, koji prethode ugovoru, i koji se nalaze čak i u temeljima društvenog nadmetanja, može biti ukotvljen moralni potencijal u koji smo se osvedočili kada su individue pokazale spremnost da recipročno ograniče svoju sferu slobode“. (Honneth, 2009: 60) Zašto je, iz perspektive slobode, ova Hegelova rekonstrukcija 'društvenog ugovora' važna? Da li ona može biti razumljena kao filozofija transformacije i emancipacije? Da li se pitanje političke subjektivacije u cilju prevazilaženja odnosa postvarenja ili sloma djelatnosti davanja razloga jedne životne forme nameće kao problem u Hegelovoj filozofiji?

Doktrinarno govoreći, ravnopravni pojedinci u okvirima neke zajednice (otkuda zajednica, gdje su njene granice – o tome nas ne obavještavaju klasične teorije društvenog ugovora) sklapaju društveni ugovor

da bi se zaštitili od prirodnog stanja, od zakona jačeg itd., koji odmah postaje politički ugovor. Ali ovaj politički ugovor – ako ga recimo pogledamo iz marksističke perspektive – već počiva na skrivenom, *realnom* društvenom ugovoru koji je izraz sasvim naročitog skupa društvenih odnosa, naprimjer, kao što je ugovor o najamnom radu, a to, kako nam kaže Marx, „nisu prosvjetiteljski sporazumi među ravnopravnim licnostima koji su sjedinili ljude u manufakturane radionice“. (Marx, 1976: 108) Realni društveni ugovori su iznjedrili snagu političkog (ideološkog) društvenog ugovora koji je eksperiment apstrahiranja. Njegovi potpisnici su 'apstraktni' pojedinci, apstrahirani od svih 'tobožnjih akcidenција'; naime, neko je najamnik, a neko, recimo, poduzetnik, vlasnik sredstava za proizvodnju. Apstrakcijom se uspinjemo do kategorija i na taj način, kako to Marx primjećuje, cijeli svijet „svodimo na logičku kategoriju, da se na taj način cijeli stvarni svijet može utopiti u svijetu apstrakcija, u svijetu logičkih kategorija“. (Marx, 1976: 108) To je *zaleđeni* svijet, svijet bez stvarnog kretanja il konflikta, otvoren još samo za kategorijalne kombinacije koje daju privid stvarnosti, istine o njoj, u suštini ideološke istine utemeljujućeg konsenzusa – to je baš 'prešutni sporazum' ('Tacit Agreement': Locke) – na kojemu počiva cijela građevina državne vlasti.

Metafizička jednakost, ravnopravnost apstraktnih supotpisnika temeljnog ugovora svojom univerzalističkom racionalnošću skriva sve partikularne društvene odnose u kojima su zatečeni, bačeni, ne apstraktni, već stvarni, živi pojedinci. Ti odnosi bi se mogli opisati u dvije-tri riječi: ugnjetavanje, bijeda, ropstvo. Politička vlast koja je izraz upravo tih partikularnih tlačiteljskih odnosa realnih ljudi ideološki se prikazuje kao izraz 'prešutnog sporazuma' apstraktnih ljudi. Društveni ugovor postaje u punom smislu onda instrument hegemonjske klase za, kako kažu Marx i Engels, 'udešavanje svijeta prema svom vlastitom liku'. U tom smislu svi će zakoni koji se legitimiraju unutar zadatog ideološkog okvira društvenog ugovora biti oruđa tog udešavanja, a njihova univerzalnost prikrivat će težnju za ovjekovječenjem jednog sasvim partikularnog sku-

pa ugnjetavačkih društvenih i političkih odnosa. Krug moći se zatvara u parlamentu u kojem „nacija proglašava svoju opću volju za zakon tj. zakon vladajuće klase za svoju opću volju“. (Marx, 1976: 118) Prestajanje vjerovanja ili gubitak ubjedljivosti ideološkog vokabulara dovodi do sloma djelatnosti davanja razloga, kada se određeni obrasci interpretiranja i (samorazumijevanja) koji su prihvaćani kao samorazumljivi i autoritarni za razumijevanje nas samih i naše pozicije u društvenom prostoru počinju odbacivati. Slom djelatnosti davanja razloga dovodi do sloma 'prešutnog sporazuma'.

Ali i prešutni sporazum i njegovo slamanje odvija se u 'apsolutnom mediju' društvenog bitka, odnosno, hegelijanski kazano, subjektivitet modernih građana nije „determiniran nikakvom metafizičkom strukturom ili entitetom izvan njih samih već slobodno konstituiranom strukturom njihovih djelovanja na takav način da se mogu pomiriti s društvenim svijetom oko sebe jer se s njime mogu identificirati“. (Pinkard, 2005: 332) Međutim, najprije sumnja a potom i nova objašnjenja koja istinu intersubjektivnog priznavanja prikazuju kao proizvod odnosa povlaštenosti odnosno podređenosti u procesu proizvodnje – samim time i odnosa povlaštenosti odnosno podređenosti u 'društvenom prostoru' mogu dovesti do 'nesretne svijesti' kao uvida koji proističe iz nemirenja s društvenim svijetom oko sebe, pa i uvida da konstituirana struktura djelovanja aktera neke zajednice nije slobodna.

Ako je to tako onda, da se vratimo na 'epistemološke postavke slobode' koje konstituiraju duh, zauzimanje pozicije u društvenom prostoru i samosvijest koja je njegov proizvod bitno je 'klasno' – statusno, društveno-empirijski – uvjetovano pa je prihvaćanje onoga što smatramo za autoritativni razlog za nas, odnosno nadolazak na to da ga individuum samosvjesno prihvaća kao za njega / nju kao autoritativni razlog ništa više do *ideološka interpretacija*. (Althusser, 2008) Prihvaćanje onoga što je kao razlog za nas autoritativno, u tom svjetlu, postaje predavanje 'višem autoritetu', pa je sloboda u stvari sloboda prihvaćanja 'predavanja', ili pod-

virgavanja. Unutar 'supstancijaliteta države' dešava se, kako to Althusser opisuje, „*interpeliranje individua kao (slobodnog) subjekta s ciljem da se on slobodno podvrgne zapovijestima Subjekta, (dakle, Države – A.M.) tj. s ciljem da (slobodno) prihvati svoju potčinjenost*“ (Althusser, 2008: 56) Duh kao samosvjesna forma života onda je proizvod najrazličitijih društvenih djelovanja iz različitih – privilegiranih i deprivilegiranih – društvenih pozicija prema odredbama koje su slobodno internalizirane i prihvaćene kao autoritativni razlozi da je 'sa stvarima tako i drugačije ne može biti', kako govori ideologija. Praksa 'davanja razloga' pokazuje se kao praksa davanja 'tuđih' ili 'izvrnutih' razloga prihvaćenih kao svojih čime se uklapa u Marxovu definiciju ideologije kao vladavinu 'posebnih interesa', sa svojim autoritativnim razlozima prihvaćenih – 'prešutna saglasnost' – kao 'općih interesa'. Iz takve historijski uvjetovane pozicioniranosti pristupamo intersubjektivnom slaganju i priznavanju odnosno opravdanju sasvim naročite društvene hijerarhije:

Svijest ne može nikada biti ništa drugo do svjesno biće, a biće ljudi jeste njihov stvarni životni proces. Ako se ljudi i njihovi stvarni odnosi javljaju u svekolikoj ideologiji kao u nekoj *camera obscura*, na glavu postavljene, ovaj fenomen izvire iz njihovog istorijskog životnog procesa isto tako kao što izvrtanje predmeta na mrežnjači izvire iz njihovog neposredno fizičkog. (Marx, 1964: 22)

Emancipatorska zadaća stvaranja uslova za slobodan razvoj individualnih kapaciteta u uslovima univerzalnog međusobnog priznanja, vidimo, ne odvija se nikada unutar neke 'idealne komunikativne situacije' koja osigurava ravnopravno učestvovanje svih kao preduslova individualne slobode. Hegelova teorija društvene pravde koja počiva na ideji da „u modernim društvima svi subjekti treba da imaju šansu da učestvuju“ (Honneth, 2010: 46) u političkom životu zajednice kroz jezik pravnog apstrahiranja i ideološkog interpeliranja koje postiže univerzalno priznanje unutar ideološkog diskursa završava i sama u 'neodređenosti' jednostranih razumijevanja građanstva i države.

Već Marx opaža nedostatak tog participativnog, demokratskog, ili, hegelovski kazano 'zbijskog' elementa u Hegelovoj teoriji državnog prava. Protiveći se odvajanju *citoyena* od *bourgeoisa*, Marx ističe da

već u pojmu članova države je sadržano da su svi oni članovi države, jedan njen dio i da ih ona uključuje kao *svoj dio*. No, ako su oni dio države, onda je već, kao što se samo po sebi razumije, njihovo socijalno *opstojanje njihovo zbiljsko učesće 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 (...) 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. (...) Težnja građanskog društva da se pretvori u *političko* društvo, ili njegova težnja da političko društvo učini *zbijskim* društvom, pokazuje se kao stremljenje ka što većem *opštem* učesću u zakonodavnoj vlasti. (Marx, 1960: 156-57)

U ovoj 'aporiji' krije se i danas *demokratski deficit* savremenih liberalno-demokratskih režima. Mnogo godina kasnije Hannah Arendt će se, reflektirajući isti ovaj raskorak između prava i sloboda, s jedne i stvarne participacije s druge strane, za 'pravo na relevantno političko pojavljivanje'. Zbiljsko društvo kao političko društvo izraženo u što većem općem učesću u zakonodavnoj vlasti, ili 'vidljivost drugih' preduvjet je za svaku mogućnost 'bivanja kod sebe u drugom', dakle slobode. S obzirom da vlada demokratski deficit, šta nam je činiti? Imajući u vidu Hegelovu koncepciju društvene pravde pitamo šta filozofija uopće tu može uraditi.

1.3. Trajni zadatak emancipacije

Kako uopće nastaviti 'kretanje ka slobodi' kao kretanje ka samostalnom gospodarenju nad sobom kao slobodi od nepravednih društvenih određenja, odnosa (ne)priznanja? U toj refleksiji – što jeste zadaća filozofije, filozofije iz Marxove 11. teze⁶⁰ – otkrit će se emancipatorske mogućnosti ljudske zajednice, novi oblici vlastitog identiteta koji nam stoje otvoreni. Istina epistemološke emancipacije čiji horizont nam otkriva Hegel kaže da „ako sloboda individuuma znači najprije 'biti svoj u Drugome', onda se pravičnost modernih društava mjeri njihovom sposobnošću da garantiraju za sve svoje članove jednake uslove za takvo komunikativno iskustvo i na taj način omogućuju svakom individuumu da participira u uslovima neometane interakcije“. (Honneth, 2010: 26) Stoga, ako se i može govoriti o tome da Hegel izriječom ne nudi nacrt nekog revolucionarnog emancipatorskog projekta, ne identificira potencijalnog političkog subjekta te promjene, on zacijelo postavlja *mjerilo emancipacije*. Omogućavanje svim individuama jednaku mogućnost participacije u interakciji i komunikaciji koja oblikuje zajednički život je drugo ime za 'pravo da se ima pravo' Hannah Arendt kao pravo na relevantno pojavljivanje u javnoj i političkoj sferi za svako ljudsko biće. U tom smislu, na raspolaganju nam stoji 'mladalački Hegel' i mislim da je taj naročiti model 'pomirenja općeg i pojedinačnog' u tekstovima Pinkarda, Pippina, Honnetha i Habermasa obećavajući jer počiva na koncepciji

višestupnjevite intersubjektivnosti neusiljena obrazovanja volje u komunikacijskoj zajednici koja stoji pod prinudama kooperacije: u općosti neusiljenog konsenzusa, postignutoga među slobodnim i jednakima, pojedinci zadržavaju instanciju apelacije, koja se može prizvati i protiv posebnih oblika institucionalnog konkretiziranja zajedničke volje. U Hegelovim je mladenačkim spisima (...) ostala otvorenom opcija da se običajni totalitet eksplicira kao komunikativni um utjelovljen u intersubjek-

60 Jedanaesta Marxova teza o Feuerbachu glasi: "Filozofi su svijet samo različito interpretirali; radi se o tome, da ga se izmijeni". (Marx, 1961: 323)

tivnim životnim vezama. Na ovoj je liniji demokratska samoorganizacija društva mogla stupiti na mjesto monarhijskog državnoga aparata. Logika subjekta koji sama sebe poima, iznuđuje, naprotiv, institucionalizam jake države. (Habermas, 1988: 43)

Ali, okret k višestupnjevitoj intersubjektivnosti i priznanju nije moguće izvršiti bez emancipatorske, političke borbe koja sebe razumijeva na 'razvalinama' prethodne epohe i njenih sumnji izvrnutih autoritativnih razloga. Slom aktivnosti davanja razloga, u društvenoj i političkoj ravni shvaćen kao slom prešutnog sporazuma, nastaje djelovanjem novih

doktrina ili ideja koje otvaraju jednu interpretativnu perspektivu iz koje može da se vidi koje društvene uzroke treba proglasiti za odgovorne u pojedinačnim slučajevima povreda. Čim ideje ove vrste steknu uticaj unutar društva one stvaraju podkulturni horizont interpretacije unutar koga iskustva nepoštovanja, koja su prethodno bila fragmentirana i sa kojima su pojedinci izlazili na kraj, privatno, mogu da postanu moralni motivi za kolektivnu borbu za priznanje. (Honneth, 2009: 220)

Oslobođenje od nepravednih društvenih određenja, od odnosa nepri-znanja Hegel prepušta dijalektici gospodara i roba ili 'klasne borbe', kako je iščitava Marx, a ona se izražava u emancipatorskoj naraciji koja dovodi u sumnju hegemonijsku, ideološku naraciju opravdanja zatečenih odno-sa (ne)priznanja, naraciju gospodara. Ali, u *Ancien regimeu* rob priznaje gospodara nakon borbe na život i smrt, dakle zahvaljujući goloj sili oruž-ja. U modernom režimu rob priznaje gospodara dobrovoljnim - prešut-nim - pristankom zahvaljujući razgranatoj mreži ideoloških aparata u posjedu gospodara. U *Ancien regimeu* gospodar, upravo zato jer je sveo roba na stvar, osjeća duboko nezadovoljstvo i besmisao svoje vladavi-ne, jer ga, na kraju, priznaju te puke 'stvari', jer ga obožavaju i vole pod prijetnjom smrti. U modernom režimu gospodar je zadovoljan, jer ima priznanje od robova koje je ubijedio da su sami 'gospodari svoje sreće', da mogu sobom i svojim, ma koliko beznačajnim imetkom raspolagati kako god to žele, kao što uostalom to i on sam radi u čemu je 'jednak' s

robovima. Svi smo 'jednaki', imamo 'ista' prava i slobode. Gospodar tako stječe priznanje 'slobodnih' uz male ustupke: predstavnička demokratija i cikličnost izbora između frakcija etabliranih, političkih elita.

Bez obzira na razlike u historijskim razdobljima, i u jednom i u drugom slučaju, Pippin piše, „narastajuća nezavisnost roba tijesno je povezana s razvojem samosvijesti roba, njegovog mišljenja“. (Pippin, 1999: 164) Upravo u tome je vidljiva uloga filozofije u promjeni svijeta u skladu s Marxovom 11. tezom koja ima zadatak da *zazove* ovu samosvijest, da neumornim kritičkim naporom artikulira i izoštrava mišljenje roba. Emancipatorske borbe nakon revolucija tako su dijelom šireg procesa potkopavanja hegemonije modernih gospodara i njezini rezultati su širenje kruga priznanja i uključenja, participacije. Pinkard upozorava da je „kretanje k međusobnom poštovanju jedini izlaz iz dijalektike gospodara i roba. Ukoliko se ovaj iskorak k međusobnom priznanju ne napravi, dijalektika gospodara i roba ostat će 'lošom beskonačnošću' iz *Nauke logike*“. (Pinkard, 1986: 220) Pojačanje participacije ljudi i nove strategije emancipatorskih borbi vođene kritičkim uvidima koji iznova potkopavaju 'diskurs gospodara' jedan je od načina da se kroz niz novih pokušaja k stvarnom međusobnom priznanju ta loša beskonačnost prevlada. To je emancipatorski kontekst koji je Hegel uspostavio pitanjem: „Osim ranijih pokušaja, našim je danima ostalo svojstveno da bogatstva koja su prosipana na nebo vindiciraju kao vlasništvo ljudi, *makar u teoriji*; ali koje će razdoblje imati snage da istakne to pravo i preuzme taj posjed“? (Hegel u Habermas, 1988: 13 – italik: A.M.)

3. Političke teorije socijalizma

3.1. Klasične teorije socijalizma: Marx i ideja komunizma

Što nama današnjim uopće može značiti termin 'komunizam' osim u dnevno-političkim prepirkama s ciljem brze ideološke (de-)mobilizacije? Uostalom, svi relevantni subjekti suvremenog političkog spektra komunizam će ili osuđivati, ili će ga prešućivati. Ako pak izbjegnemo ovaj depresivno predvidivi novoideološki pristup po kojemu komunizam – a ta površnost je na žalost ušla i u diskurs akademske zajednice – paušalno označava totalitarne režime u istočnoj Europi pod Sovjetskim savezom od 1945. do 1990., ili njegove inačice u bivšoj Jugoslaviji, na Kubi, ili njime još uvijek referiramo na režim u današnjoj Kini, onda se čini nužnim posegnuti za izvornim Marxovim tekstom. No, tu nas tek čeka iznenađenje. Taj 'tvorac komunizma' o istom je rekao malo toga konkretnog. Tu i tamo, u tragovima, nalazimo pokušaje filozofskog utemeljenja, ali bez ikakvih detaljnih naputaka šta i kako da se s tim komunizmom radi. Još gore, diskvalifikaciju komunizma kao *režima neslobode*, davno prije današnjih 'kritičara' obavio je sam Marx. Da su ga samo čitali današnji 'kritičari' bi uštedjeli sebi značajne intelektualne muke. Naime, u Marxovom spisu „Prilog kritici Hegelove filozofije prava“ on se već razračunao s 'primitivnim komunizmom' koji „svagdje negira čovjekovu ličnost“, pa je „samo konzekventan izraz privatnog vlasništva koje je sama ta negacija“. (Marx, 1961: 240) Kao režim ničeg drugoga doli poopćenog privatnog vlasništva, odnosno njegovog dovršenja, on nivelira, kako Marx veli, „s obzirom na predočeni minimum“. Još gore, nastavlja Marx, „kako to ukidanje privatnog vlasništva ima malo veze sa stvarnim prisvajanjem, dokazuje upravo apstraktna negacija čitavog svijeta obrazovanja i civilizacije, povratak *neprirodnoj* jednostavnosti čovjeka *siromašna* i bez potreba koji nije prevladao privatno vlasništvo, nego do njega još nije ni dospio“. To je režim u kojemu se pojavljuje „*zajedni-*

ca kao opći kapitalist... a *kapital* kao priznata općenitost i sila zajednice". (Marx, 1961: 240) Mogli bismo ovdje zlurado dobaciti kako je svaka sličnost sa sovjetskim tipom komunističkog režima 'namjerna'.

U spisu „Kritika gotskog programa“, koji je sam po sebi spis aktivističke naravi⁶¹, nailazimo na, uglavnom *principe pravičnosti* oko kojih bi jedno komunističko društvo trebalo biti organizirano. Dakle, tu Marx govori o principima, nipošto se ne upuštajući u neki sustavni razvoj doktrine. Načelo komunističke pravičnosti u početnoj fazi komunizma podrazumijeva, po Marxu, da

pojedini proizvođač dobija nazad od društva – poslije odbitka – tačno ono što mu daje. Ono što mu je on dao – njegov individualni kvantum rada. Naprimjer, društveni radni dan sastoji se od zbroja individualnih radnih sati; individuano radno vrijeme pojedinog proizvođača jeste onaj dio društvenog radnog dana koji je on dao, njegov udio u njemu. On dobija od društva potvrdu da je dao toliko i toliko rada (poslije odbitka njegova rada za zajedničke fondove) i na osnovu te potvrde dobije iz društvenih zaliha sredstava potrošnje onu količinu predmeta potražnje na koju je utrošeno isto toliko rada. Isti kvantum rada koji je dao društvu u jednom obliku dobija nazad u drugom obliku. (Marx, 1973: 100)

Marx je svjestan ograničenosti ovog principa pravde s obzirom na prethodnu nejednakost individualnih sposobnosti i talenata. U ovoj *početnoj* fazi komunizma – recimo to današnjim rječnikom etike socijalne pravde - značajnu ulogu igraju 'prirodna' ili 'genetičke lutrija' – naime, svaki pojedinac se rađa s različitim genetičkim predispozicijama, zatim, 'obiteljska lutrija' – individuum ne može birati obitelj u kojoj će se roditi, pa samim tim ni početne predispozicije unutar kojih će se socijalizirati kao što su blagostanje, stupanj obrazovanosti i slično. Na kraju, važnu ulogu tu može igrati i takozvana 'loša sreća' prema kojoj se različite

61 U svom predgovoru iz 1891. Friedrich Engels nam osvjetljava 'aktivističku' prirodu ovog Marxovog spisa. Naime, Engels kaže kako je „ovdje odštampani rukopis – kritika nacrtu programa s popratnim pismom Brackeu – bio 1875, pred sam Gotski kongres ujedinjenja, poslan Brackeu da ovaj upozna s njim Geiba, Auera, Bebela i Liebknehta i da ga zatim vrati Marxu. Kako je Halski partijski kongres diskusiju o Gotskom programu stavio na dnevni red partije, smatram da bih izvršio utaju kad ovaj važni – možda najvažniji – dokument koji zasijeca u tu diskusiju još ni sad ne bih predao javnosti“. (Engels, 1973: 91)

nezgode pojedincu mogu desiti tokom njegovog ili njezinog radnog vijeka koje sa svoje strane mogu značajno utjecati na kvantitet i kvalitet su-udioništva u društvenom radu, pa time i na omjer individualne potrošnje. Utrošeni rad kao ujednačavajuće mjerilo ispostavit će se kao nejednako pravo s obzirom na nejednaki rad. Odnosno, „pri jednakom radnom učinku i, prema tome, jednakom udjelu u društvenom fondu potrošnje jedan će faktično dobiti više nego drugi, jedan će biti bogatiji od drugog. Da bi se izbjegli svi ti nedostaci“ sugerira Marx, „pravo bi moralo, umjesto da bude jednako, biti nejednako. Ali ti nedostaci ne mogu se izbjeći u prvoj fazi komunističkog društva“. (Marx, 1973: 101-102) Predviđajući razvoj proizvodnih snaga i globalnu produkciju obilja, Marx očekuje da će rad postupno prestajati biti 'sredstvom za život' postajući sve više kreativnom 'životnom potrebom'; nestat će prinudne podjele rada koji će se ozbiljiti kao *praxis*, slobodna proizvodnja i samoprodukcija sebe u skladu sa svojim sklonostima, talentima i mogućnostima. S nestankom „prisilnog zakona podjele rada“ (Engels, 1973: 212) koji leži u temelju klasne podjele, Marx i Engels očekuju da će nestati i potreba za organizacijskim mehanizmom koji reproducira taj zakon, to jest *državom* zajedno s glavnom naracijom opravdanja tog zakona prisile, odnosno *ideologijom*. Biti će to pouzdan znak nastupanja druge, više faze komunističkog društva. Marx poentira da „kad sa svestranim razvitkom individuumu porastu i produktivne snage i kad svi izvori kolektivnog bogatstva poteku obilnije – tek tada će biti moguće sasvim prekoračiti uski horizont buržoaskog prava i društvo će moći na svoje zastave napisati: 'svaki prema svojim sposobnostima i svakome prema njegovim potrebama?'“. (Marx, 1973: 102) Ton kojim Marx ovdje govori isuviše je eshatološki i poetski da bi mogao biti smatran nekim ozbiljnim, konkretnim političkim programom, a kamoli, kako to rado spočitavaju neki iz suprotstavljenog ideološkog bloka, receptura za totalitarni poredak i staljinistički gulag. Ali upravo tom 'poetičnošću', a ne suhoparnom doktrinarnošću, ideja komunizma koju ovdje izlaže Marx ispunjava svoju najvažniju funkciju, funkciju jedne, kako to Richard Rorty naziva,

„globalne egalitarne utopije“, (Rorty, 1999: 233) koja je kao „utopijska spekulacija najvažnija podloga svake političke deliberacije“. (Rorty, 1999: 234) Ta dimenzija je od presudnog značaja za svaku suvremenu emancipacijsku borbu.

U stvari, čini mi se da najkonkretnije o komunizmu Marx govori tek kada se jedan *konkretan komunistički događaj* već desio: bila je to *Pariška komuna 1871*. Riječ je o njegovom kraćem djelu koje se zove *Građanski rat u Francuskoj* koje je i samo aktivistički spis u punom smislu tog pojma, jer se sastoji od dvije takozvane adrese, one Generalnog vijeća Međunarodnog radničkog udruženja o njemačko-francuskom ratu, te druge adrese Generalnog vijeća Međunarodnog radničkog udruženja o građanskom ratu u Francuskoj 1871. Kako onda na temelju komunističkog događaja Marx razumijeva komunizam na djelu? Najprije *smisao komune*, kako je vidi Marx, je u „ukidanju klasnog vlasništva koje pretvara rad mnogih u bogatstvo nekolicine“. (Marx, 1973: 62)

Marx u pomenutom tekstu legitimira komunističku akciju na sljedeći način: naime, da bismo „individualno vlasništvo učinili stvarnošću potrebno je pretvoriti sredstva za proizvodnju, zemlju i kapital, koji sada predstavljaju sredstva za porobljavanje i eksploataciju rada, u puka oruđa *slobodnog i udruženog rada*“. (Marx, 1973: 62) To slobodno udruživanje rada, na temelju realnih, a ne proizvedenih potreba, za Marxa, predstavlja jedini smislen način da se, kako on kaže, stane u „kraj stalnoj anarhiji i periodičnim konvulzijama koje su neizbježna sudbina kapitalističke proizvodnje. Šta bi to, gospodo,“ pita se Marx, „bilo drugo nego komunizam, 'mogući' komunizam?“ (Marx, 1973: 62) Da li i ovaj stav ima smisla danas, ako imamo u vidu stanje prijeteće anarhije i stalnih konvulzija savremenog globalnog kapitalizma – retoričko je pitanje. Ovaj aspekt redistribucije imovine kao sredstva za prevazilaženje suprotnosti kapitalizma nametao se kao nužnost i John Deweyu. U svom tekstu iz 1934. pod naslovom „Imperative Need: A New Radical Party“ Dewey tvrdi sljedeće:

Moć danas počiva u kontroli nad sredstvima za proizvodnju, razmjenu, promet i komunikacije. Ko god ih posjeduje vlada životom zemlje... Da bismo obnovili demokraciju, samo je jedna stvar od suštinskog značaja. Ljudi će vladati ukoliko imaju moć, a imati će moć u stupnju u kojem kontroliraju zemlju, banke, proizvodne i distribucijske institucije nacije. (Dewey u Westbrook, 1992: 442)

Premda je za Deweya komunizam, kakav je već bio na djelu u Staljinovoj Rusiji, označavao sistem 'birokratske tiranije' nad proletarijatom, (vidi u Westbrook, 1992: 471) u njegovoj distinkciji između 'planskog' i društva 'planiranja' jasno izranja izvorni Marxov smisao komunističke ideje. Društvo planiranja, za razliku od 'zloglasnih' planskih ekonomija, za Deweya znači „formuliranje ciljeva i kontrole nad sredstvima od strane javnosti i njezinih udruga, uz pomoć rasprava između dobrovoljnih, funkcionalnih grupa proizvođača i potrošača. (...) U njemu svi pojedinci imaju mogućnost da uvećaju svoju moć samorazvoja preko učešća u odlukama koje oblikuju njihove i živote njihovih zajednica“. (Westbrook, 1992: 456) Privrženost demokratskoj participaciji najšireg građanstva, Deweya je, kako kaže Westbrook, navela da razvije „vlastiti tip libertarijanskog socijalizma... ljevičarskog anti-komunizma“. (Westbrook, 1992: 463)

Osim toga, posebnu pažnju zavređuje Marxov stav o tome da se 'individualno vlasništvo učini stvarnošću' zbog pitanja svojine, odnosno njezinog ukidanja. Tu je važna distinkcija koju uvodi Agnes Heller između *negativnog* i *pozitivnog* ukidanja privatne svojine. Negativno ukidanje se odnosi na zemlje realnog socijalizma u kojima je represivnom mjerom socijalističke (komunističke) države bilo spriječeno privatno vlasništvo što je na tragu pomenute Marxove koncepcije 'primitivnog komunizma'. Nasuprot njemu, pozitivno ukidanje privatne svojine tiče se, u stvari proširenja osnove privatnog vlasništva. Naime, kaže Heller, „prema Marxu, svojina znači dispoziciju i uživanje. Biti vlasnik znači imati pravo i mogućnost raspolaganja preduvjetima vlastitog rada, djelovanja i života sa svojim proizvodima u kojima istovremeno možemo uživati. Pozitivno ukinuće privatne svojine značilo bi sljedeće: svako ima pravo na raspolo-

ganje i mogućnost uživanja. To se ne može postići centraliziranim državnim vlasništvom". (Heller, 1979: 111)

No ipak, mogli bismo se upitati, nije li za provođenje te ideje u djelo ipak potrebna 'zloglasna' *diktatura proletarijata*, neki autoritarni okvir, o čemu nam govore ne samo iskustva iz istočne Europe nego i sama marksistička doktrina? Marxov odgovor na pitanje 'šta da se radi?' je bio *radikalno-demokratski*, ne staljinistički.

Komuna je sastavljena od gradskih odbornika izabranih na osnovu općeg prava glasa... /koji/... u svako doba mogu biti smijenjeni. Komuna je u isto vrijeme i izvršno i zakonodavno radno tijelo. Javna služba komune mora se vršiti uz radničku nadnicu". Nadalje, komunu karakterizira potpuno „odvajanje crkve od države ... popovi su vraćeni u tišinu privatnog života... hrane se milostinjom vjernih. Svi odgojni zavodi narodu su besplatni i otvoreni ... očišćeni od svakog miješanja države i crkve. (Marx, 1973b: 58)

Javno birani i smjenjivi su i suci komune koji, kao javni službenici, rade za radničku nadnicu. U teritorijalno-organizacijskom smislu, udružene komune tvore okrug gdje rješavaju „svoje zajedničke poslove na skupštini delegata u sjedištu okruga, a te bi okružne skupštine opet imale da šalju delegate u nacionalnu delegaciju“, pri čemu bi delegati raspolagali isključivo imperativnim mandatom, s tim da bi se takvi „delegati u svako doba mogli opozvati“. (Marx, 1973b: 59) Više okruga može se udružiti u državu s centralnom vladom s vrlo malim brojem funkcija koordinacije. Pojam države o kome govori Marx nije ništa etnonacionalno, nacionalno-državotvorno, već se temelji na društvu kao asocijaciji komuna gdje se jedinstvo postiže odozdo i iznutra, participacijom, a ne odozgo od strane političkih elita, osobito ne od 'sveznajuće' ili 'svevideće' partije koja svojim ideološkim pravorijekom formulira šta to jedinstvo jeste, namećući ga sredstvima prisile i specifičnim institucionalnim dizajnom prema dole pretvarajući državni aparat i vlast u, kako sam Marx kaže „parazitsku izraslinu na tijelu nacije“. (Marx, 1973b: 59)

Što se tiče diktature proletarijata, taj termin preuzet od Auguste Blanquia označava „vladavinu u skladu s interesima običnih ljudi, samoupravljanje“. (Eagleton, 2011: 192) Diktatura proletarijata tako pripada *radikalno-demokratskoj* ideji društvene zajednice koja sama sobom upravlja, jer, kako zaključuje Agnes Heller, „samo samoupravno društvo može transformirati sve svoje članove u posjednike. Samoupravno društvo može i treba biti *civilno društvo* istovremeno... društvo u kojemu građanska prava predstavljaju preduvjete funkcioniranja samog društvenog tijela“. (Heller, 1979: 111) Radikalno demokratska koncepcija samoupravnog društva jasno se razlikuje od, kako to John Dewey naziva, 'buržajske demokracije' u kojoj „moć počiva u rukama financijskog kapitalizma bez obzira na tvrdnje da je vlast od naroda i za sav narod. U historijskoj perspektivi jasno je da je uspon demokratske vladavine bio praćen transferom moći od agrarnih k industrijskim i komercijalnim interesima“. (Dewey, 1998: 337)

Nadalje, opisujući proces učvršćivanja buržajske demokratske vlasti, Dewey zaključuje kako je tokom tog procesa, što je ključna odlika ovog tipa demokracije, ustanovljena „moć nekolicine nad životima i mislima mnogih. Moć da se upravlja uvjetima pod kojima mase ljudi imaju pristupa sredstvima za proizvodnju i proizvodima koji rezultiraju iz tog djelovanja postala je ključnom karakteristikom represije slobode i brana razvoju individualnosti tokom svih razdoblja“. (Dewey, 1998: 338) Njoj nasuprot, Dewey postavlja koncepciju radikalne demokracije koja počiva na „*fundamentalnom principu demokracije*“ po kojem „*ciljevi slobode i individualnosti za sve mogu biti postignuti samo sredstvima koji su u skladu s tim ciljevima*“. (Dewey, 1998: 338) Model za postizanje ovih ciljeva kakav Marx opisuje u „Građanskom ratu u Francuskoj“, model samoupravne komune s većim stupnjem demokratske participacije većine, mogao bi zadovoljiti ovaj Deweyev princip osobito ako imamo u vidu Deweyevu opasku kako „nema ničeg radikalnijeg od insistiranja na demokratskim metodama kao sredstvima pomoću kojih se radikalna društvena pro-

mjena može ostvariti". (Dewey, 1998: 339) S tim u vezi mogli bismo zaključiti da komunizam predstavlja *radikalno-demokratsku ideju* koja želi, kako Eagleton kaže, proširiti demokraciju „na ekonomski kao i na politički život“ (Eagleton, 2011: 189) – za što se zalagao i Dewey⁶² - s ciljem ostvarenja fundamentalnog humanističko-prosvjetiteljskog cilja kojega podjednako baštine i liberalizam i socijalizam, naime, „slobodan razvitak svih“ na temelju „jednakog prava na samoostvarenje... svake osobe da se razvije kao jedinstveni pojedinac“ uz „aktivno sudjelovanje u oblikovanju društvenog života“. (Eagleton, 2011: 105) Struktura Pariške komune jedan je koristan model takvog demokratskog oblikovanja.

Radikalno-demokratska rješenja nisu, naravno ni Marxov niti Deweyev izum. Od samih revolucionarnih početaka moderne političke zajednice, osobito u vrijeme previranja u sjevernoameričkim kolonijama radikalno demokratski diskurs Thomasa Painea i Thomasa Jeffersona zazivao je stvaranje političke zajednice koja će realizirati jednako pravo na samoostvarenje svake osobe. Paine se tako zalaže za ono što bismo mogli nazvati *permanentnom demokratskom revolucijom*. Na jednom mjestu on kaže:

Nikad nije bilo, niti će ikada biti ili postojati parlament ili neka grupa ljudi, ili neka generacija ljudi s pravom ili moći da obveže i kontrolira potomstvo do 'kraja vremena' (...) Svako doba i svaka generacija mora biti slobodna da djeluje za sebe, u svim slučajevima kao i doba i generacije koje će uslijediti. Taština i pretpostavka zagrobne vladavine je najsmješnija i najuvredljivija od svih tiranija. (Paine u Hitchens, 2006: 84-85).

S tim u vezi, Paine je predlagao jednodomne i jednogodišnje skupštine sa smjenjivom izvršnom vlašću kako bi se izbjeglo ponavljanje greška europskog drevnog režima u vidu imitacije aristokratskog upravnog

62 Za Deweya cilj radikalno-demokratskog djelovanja je takav „društveno-ekonomski sistem koji ustanovljuje i koristi sredstva za proizvodnju slobodnih ljudskih bića koja se međusobno udružuju na ravnopravnoj osnovi“. (Dewey u Westbrook, 1992: 453) U tekstu iz 1937. „Democracy is Radical“ Dewey između ostaloga kaže i sljedeće: „Cilj demokratije je radikalni cilj. (...) On je radikaln jer zahtijeva velike promjene postojećih društvenih, ekonomskih, pravnih i kulturnih institucija“, (Dewey, 1998: 338-339)

sloja⁶³. Izuzev političkog okvira koji je morao osigurati tu revolucionarnu fleksibilnost, druga važna prepreka samoostvarenju pojedinaca za Painea je suštinska nejednakost i siromaštvo. Paine posebnu pažnju posvećuje pitanju svojine, ali za razliku od većine buržujskih političkih ekonomista koji na tragu Adama Smitha naprosto naturaliziraju buržujске proizvodne odnose, Paine se u svom tekstu „Agrarian Justice, Opposed to Agrarian Law, and to Agrarian Monopoly, Being a Plan for Meliorating the Condition of Man & C.” (1797) upušta u radikalno čitanje Lockea čime nam skreće pažnju na jednu cijelu prethodeću dimenziju na temelju koje je privatna, ili 'stečena' svojina uopće moguća, a to je *sjećanje* na „zajedničku svojinu ljudske rase“ („the common property of the human race“) nasuprot *zaboravu* buržujске političke ekonomije koja se koncentrira na sami gest apropiriranja svojine.

Radikalno-demokratska koncepcija jednog Painea, ali i socijalističkih utopista, te poslije i samoga Marxa koncentriraju se i pokušavaju detektirati i, na kraju, 'podsjetiti' na ono što je u toj cijeloj operaciji ostalo skriveno. Skrivenim, zaboravljenim ostaje *horizont zajedničkog* koji omogućuje aproprijaciju i sami posjed koji radikalni demokrati razumiju kao 'dug' zajednici; dug za korištenje, inventivno preoblikovanje, apropiriranje, cirkuliranje. Taj dug se 'misterioznim kapitalističkim operacijama' pretvara u dug onih koji su ostali bez svojine, koji su ga prisiljeni plaćati. U vezi s tim Paine kaže:

Svaki posjednik obrađenog zemljišta, duguje zajednici zemljišnu rentu (ne poznajem boljeg termina u kojemu bi izrazio ovu ideju) za zemlju u njegovom posjedu; (...) iako je svaki čovjek kao stanovnik zemlje njezin zajednički vlasnik u prirodnom stanju, ne znači da je svaki ujedno i zajednički vlasnik obrađenih zemljišta. Dodatna vrijednost stvorena

63 U svom tekstu „Defence of the Constitution“ iz 1787., budući američki predsjednik John Adams, koji nije krio svoj animozitet prema Paineu i Jeffersonu, otvoreno zagovara potrebu za postojanjem 'upravnog' sloja, odnosno neke vrste 'prirodne aristokracije' u republici: „U društvu Massachusettsa... postoje članovi koji potiču od njegovih starih upravitelja, savjetnika, sudija... Ova prirodna aristokracija ... činjenica je od suštinskog značaja i mora biti uzeta u obzir pri ustanovljenju vlasti. Jedini lijek je da se bogati odvoje u jednu grupu, zasebnu skupštinu“. Izrevoltiran Adamsonim stavom Thomas Jefferson odgovara: „Da li uopće iko može čitati odbranu američkih ustava g. Adamsa a da ne vidi da je ovaj monarhist?“ (Adams i Jefferson u Nelson, 2006: 144)

obrađivanjem ... postaje imovinom onih koji su obrađivali, ili onih koji su od njih istu naslijedili, ili onih koji su je kupili. Prvobitno ona nije imala vlasnika. Stoga, premda zagovaram pravo i zainteresiran sam za teži slučaj svih onih koji su bili izbačeni iz svoga prirodnoga nasljedstva uvođenjem sistema zemljišne svojine, podjednako branim pravo posjednika u onom dijelu koji njemu pripada. (Paine, 2009: 300-301)

Paine polazi od Lockeovog stava po kojem „svaki čovjek ima svojinu u svojoj osobi, pa je rad njegovog tijela i ruku njegov“. (Locke, 1999: II.27) „Upravo je taj rad ono što stvarno uvodi razliku u vrijednosti svake stvari“. (Locke, 1999: II.40) Ali, Paine denaturalizira idiličnu buržujsku sliku *prvobitne aroprijacije* upozoravajući da se dešava da ljudi bivaju 'izbačeni' iz svoga prirodnog nasljedstva pa svojina postaje sredstvom za dominaciju i održavanje poretka nejednakosti. Dakle, u činu prvobitne aroprijacije počiva *nasilni* akt 'izbacivanja'. Sam Locke, svjestan nasilničkog potencijala svojinskih odnosa, upozorava da se oni ne smiju koristiti kao mehanizam za potčinjavanje. (Locke, 1999: I. 42-43) Istovremeno, Locke priznaje kako izlazak iz prirodnog stanja najviše duguje težnji ljudi, ili bolje reći posjednika da se stvori takav sistem koji bi „uredovao i čuvao imovinu“, (Locke, 1999: II.3) ili da je „veliki i glavni cilj ujedinjenja ljudi u zajednicu i stavljanja sebe pod vladavinu, očuvanje njihove imovine“. (Locke, 1999: II.124) Locke na ovaj način demistificira buržujsko romantičarsko državoslovlje razotkrivajući u biti klasni karakter modernog 'državnog razloga'. Izbacivanje ostalih iz prirodnog nasljedstva, ili *pretvorba* zajedničkog kroz sistem 'zemljišnog monopola', prema Paineu „proizvela je najveće zlo. Ona je razbaštinila više od pola stanovnika svake nacije od njihovog prirodnog nasljedstva, a prirodno nasljedstvo je pravo, a ne milostinja“, (Paine, 2009: 302) izričit je Paine.

To pravo prigodno zaboravljaju 'pravaši' moderne republike do današnjeg dana. Stoga, da bi se 'dug' prema zajednici i zajedničkom izmirio, da bi se uspostavio minimum socijalne pravičnosti, Paine predlaže da se od ubiranja zemljišne rente posjednika „stvori nacionalni fond iz kojega će se svakoj osobi koja napuni 21 godinu isplatiti suma od 15 funti

sterlinga, kao djelomična kompenzacija za gubitak njegovog ili njenog prirodnog nasljedstva usljed uvođenja sistema zemljišne svojine. Također, isplaćivat će se iznos od 10 funti godišnje, tokom života svake osobe koja navrší 50 godina". (Paine, 2009: 302) Ova *obrnutá* porezna politika po kojoj bogati, posjednici plaćaju porez, *dug* za apropijaciju zajedničkog i profitiranje na njemu, zvuči i danas zastrašujuće radikalno. U njoj možemo prepoznati suvremene – još uvijek stidljive - zahtjeve za zagarantirani dohodak upravo kao *pravo* – ne milostinju - svakog živućeg ljudskog bića. U dodatku, upotreba prisvojnih zamjenica 'njegov' i 'njezin' za udio u prirodnom nasljedstvu, čime se izravno izjednačavaju muškarci i žene u svojem udjelu u zajedničkom, po sebi je dovoljan razlog za divljenje progresivnosti ovog autora iz 18 stoljeća. Radikalno-demokratski pristup koji polazi od *sjećanja na zajedničko* nasuprot hegemoniji buržuskog *zaborava zajedničkog* ujedno je razlogom zašto se Paine nije nikada niti će se ikada naći na listi 'očeva utemeljivača' moderne buržuske republike.

Radikalno-demokratsko raščaravanje konstelacija organizirane moći na temelju sjećanja na zajedničko neće bolje proći niti u zemaljama socijalizma. S istim žarom s kojim je Jefferson upozoravao na 'neoaristokratske' pretenzije mlade buržuske republike, radikalna demokratkinja Rosa Luxemburg će već 1918. upozoriti Lenjina na slične pretenzije mlade sovjetske socijalističke republike. Luxemburg vizionarski opominje da će „boljševičke metode najprije dovesti do diktature jedne partije, a potom do diktature centralnog komiteta te partije, a na kraju do apsolutne vladavine jednog člana tog centralnog komiteta". (Hitchens, 2006: 83) Antonio Negri će, na tom tragu reći kako „socijalizam nije bio ništa drugo nego državna transformacija kapitalizma koja se poslije napunila nacijom, narodom i slično" (Negri, 2011: 37). I zbilja, čini se da se stalno ponavlja taj *zaborav zajedničkog, su-udioništva svih ljudskih bića u gospodarenju nad zemljom*. Kako smo 1989. svjedočili porazu represivnog socijalizma, danas svjedočimo porazu liberalne-demokratije u vidu re-

presivnog neoliberalizma koji također postaje ispunjen nacijom, rasom i slično. I socijalizam i liberalna demokratija – oba prosvjetiteljska politička projekta - na taj način ukazuju nam na svoje strukturne greške usljed kojih se, historijski gledano, građanska revolucija mogla braniti samo bez jednakosti, o čemu nam svjedoči Američki ustav iz 1787. i debate u *Federalističkim spisima*, ili termidorska reakcija u Francuskoj iz 1795. Na sličan način, kako Negri kaže, socijalistička se „revolucija mogla braniti samo bez slobode“ (Negri, 2011: 179). Komunizam, ne kao politički projekt komunističkih partija, već kao 'komonizam' (common, 'zajedničko'), odnosno kao sjećanje na zajedničko, počiva na ideji islobode i jednakosti za svakoga, odnosno kako to u *Grundrisse* Marx zaključuje, jedino „istinsko bogatstvo je apsolutno razvijanje ljudskih kreativnih potencijala, tojest razvoj svih ljudskih moći kao cilj po sebi“. (Marx u Eagleton, 2011: 123) Drugim riječima, dokle god ovaj cilj imamo na umu dotle pojam komunizma ima smisla.

Nasuprot onome što Alain Badiou zove 'komunističkom hipotezom', dakle „obećanja univerzalne emancipacije“ iza koje, kako Badiou kaže stoje „tri stoljeća kritičke, internacionalne i sekularne filozofije koja se koristila naučnim resursima i mobilizirala sasvim iskreno industrijske metropole, entuzijazam kako radnika tako i intelektualaca“ (Badiou, 2010: 3) stoji realnost *univerzalnog ugnjetavanja*⁶⁴. Dakle, stoji svijet kojim, kako Marx kaže, „vlada zakon koji relativno suvišno stanovništvo ili industrijsku rezervnu armiju, stalno održava u ravnoteži s obimom i energijom akumulacije koja prikiva radnika čvršće uz kapital“. To je zakon po kojem, Marxovim riječima, „akumulaciji kapitala odgovara akumulacija bijede“. (Marx, 1987: 220) Ovaj zakon istinit je kako u najrazvijenijim zemljama današnjeg Zapada, tako, na poseban način opipljivo, i na takozvanim tranzicijskim prostorima europskog istoka i jugoistoka. Legitima-

64 Richard Rorty tu realnost opisuje na sljedeći način: „Sada imamo globalnu natklasu koja donosi sve najvažnije odluke u potpunoj neovisnosti od zakonodavnih institucija i a fortiori od volje glasača u svakoj pojedinoj zemlji. Novac koji ova natklasa akumulira lako se može upotrijebiti u nezakonite svrhe kao što je opskrba minama nekog poduzetničkog gospodara rata ili financiranje gangsterskih preuzimanja sindikata, kao i u one zakonite. Nepostojanje globalne države znači da superbogati mogu nesmetano djelovati samo slijedeći vlastite interese.“ (Rorty, 1999: 233)

cijski narativ te ovisnosti ljudi o kapitalu, i tamo i ovdje, je narativ „nacionalnog, rasnog, religijskog“ pripadanja, odnosno narativ jednakosti pojedinaca u pripadanju ovom ili onom distinktivnom kolektivu kome prijeti 'onečišćenje'. Samo *nacionalistička ideologija* uspijeva pripadnika rezervne armije rada izjednačiti sa subjektom akumulacije kapitala, etnonacionalističkim poduzetnikom, i cijelo ugnjetavanje transformirati u patriotski pijev nacionalnog jedinstva.

Apstraktni konstrukti nacionalnog pripadanja na 'metafizičkom nebu' tako razrješuju nagomilane društvene protivrječnosti dok se iste nastavljaju produbljivati u stvarnosti. Taj proces akumulacije kapitala podržan ideološkim narativom nacionalnog jedinstva, nacionalnog opstanka i stalne prijeteće opasnosti predstavlja dobitničku kombinaciju za njegove subjekte – *vladajuću manjinu*. Povećanjem bijede – i u tome je posebna opasnost – povećava se 'lumpenproletariat', odnosno kako to Marx kaže „ta pasivna trulež najnižih slojeva starog društva“ koji će se upravo zbog svog sve lošijeg i sve bijednijeg položaja „radije dati potkupiti za reakcionarna rovarenja“. (Marx, 1987: 238) U takvom svijetu univerzalnog ugnjetavanja partikularni nacionalni, rasni, patrijarhalni ili religijski mit se pokazuje, kako primjećuje Carl Schmitt, jačim od komunističkog, ali i od liberalno-demokratskog mita. Još je Du Bois, piše Howard Zinn, pisao o „ingenioznosti kapitalizma u sjedinjavanju eksploatatora i eksploatiranoga – stvaranjem ispušnog ventila za eksplozivni klasni sukob“. (Zinn, 2012: 397-98)

Odgovor na pitanje o smislu ideje komunizma danas zavisi od odgovora na pitanje o smislu sjećanja na zajedničko, ako zajedničko razumijevamo kao čistu proizvodnju društvenosti koja ostaje eksterna nalogu i kodifikaciji ideologije, kao jedan naročiti 'višak vrijednosti društvenosti' koji izmiče aproprijaciji, privatnom posezanju. Ideologija je također naročita vrsta proizvodnje društvenog života, subjektiviteta, ali je hegemonijske naravi s obzirom da reproducira odnose podređenosti i nadređenosti, odnosno reproducira naročitu hijerarhiju, poredak moći.

Njezin rečenični repertoar je utvrđen, 'katalogiziran', kao uostalom i repertoar (predvidivih) djelovanja. I zajedničko i ideologija, kroz svoje stalno ponavljanje proizvode društveni život, ali zajedničko, za razliku od ideologije, kao proizvodnja stalno novih rečenica, konteksta, perspektiva, postupaka, predstavlja rezervoar emancipacije i krajnju odnošajnu mogućnost ideologije kao njezinog samodokinuća, stalno iznova podsjećajući je na njezine 'korijene', na vrijeme kada je ona sama bila jedna među perspektivama u razumijevanju zajedničkog. Zajedničko tako ostaje 'slijepom tačkom' ideologije, s obzirom da ova nikada neće – svojim naročitim ustrojstvom isključivosti jedne hegemonije - 'ostvariti svoja obećanja', 'održati riječ' i neminovno će se raspasti upravo unutar parametara, odnosno ciljeva, koje je sama sebi postavila. Ako je za Hardta i Negrija „zajedničko suma svega što je radna snaga proizvela neovisno od kapitala i njemu nasuprot“, (u Harrison, 2014: 80) onda je zajedničko i suma svega što se proizvodi neovisno od ideološke hegemonije i njoj nasuprot. Da li za taj prostor proizvedenog suviška društvenosti možemo reći da nosi mogućnosti za nove forme revolucionarne subjektivnosti, odnosno, da li se na taj način stvara osnov za pojavu 'nove političke kompozicije' proizvodnje? (vidi, Harrison, 2014: 80)

Andre Gorz vidi te pretpostavke za novu političku kompoziciju proizvodnje u *otporu*, odnosno „promjeni svijeta bez zauzimanja vlasti lišavajući institucije moći njihova sadržaja i legitimnosti, spašavajući od planetarne vladavine kapitala sve veće prostore autonomije“; (Gorz, 2015: 70) nešto slično – u formi *egzodusa* predlažu Hardt i Negri. O tome treba raspravljati identificirajući jasno društvene snage promjene. Činjenica je da vlast kapitala nad radom na kojoj se, bez obzira na raznolikost svojih pojava oblika, temelji kapitalistički poredak sve više blijedi, jer rad sve više izmiče vladavini i aproprijaciji kapitala, čime se udaraju temelji za pojavu sasvim novih društvenih odnosa. Pošast ratova, sekuritizacije, produbljivanje etničkih, rasnih i vjerskih podjela kao čelična metla uporno briše mrežu tih inovativnih radnih interakcija s namjerom disci-

pliniranja, kontroliranja, na kraju i apropriranja rada unutar dozvoljenih okvira tzv. slobodnog tržišta. Ali to je istovremeno i *rat protiv imaginacije* ili emancipatorske utopijske spekulacije. Baš će Balibar reći kako je suštinska karakteristika komunističkog mišljenja „permanentno vježbanje u projiciranju političke imaginacije“. (Balibar, 2013: 22) Oslonjena na neaproprirani rad i djelovanje u nepredvidivom toku interakcija, imaginacija će otvarati nove kontekste smisla i perspektive razumijevanja svijeta kao temelje za nove autonomne forme društvenosti, upravo nove *komune*, nove zajednice solidarnosti. Da bi sve to imalo nekog smisla, univerzalnoj hegemoniji ugnjetavanja koja počiva na strahu, treba, sjećanjem na zajedničko, suprotstaviti univerzalnu emancipatorsku i radikalno-demokratsku priču 'društvene nade' (Rorty, 1999) u kojoj je „egalitarna emancipacija jedina maksima koja ima univerzalnu vrijednost“, (Badiou, 2010: 264) što prema Badiou predstavlja samu bit komunističke hipoteze.

Ta strategija rađanja nove *kontrasile* mora počivati na, kako kaže Naomi Klein, „vrijednosnoj viziji koja se temelju u zajedništvu koje prevazilazi rasne, etničke, religijske i rodovne podjele... viziji koja se rađa iz izvornog procesa saradnje... *grassroots* saradnje između desetina organizacija i mislilaca koji su sjedinjeni oko cilja da postave takav program rada koji bi bio u stanju suprotstaviti se rastućem militarizmu, nacionalizmu i korporativizmu, ukratko svim onim moćnim sistemima mišljenja koja rangiraju ljudski život po osnovu rase religije, roda, seksualnosti, fizičke pojavnosti i fizičke sposobnosti“ (Klein, 2017: 7-9). Taj izazov stvaranja nove kontrasile pak morat će se riješiti iznalaženjem forme „politike bez partija“. (Badiou, 2010: 277) Na kraju, ako Aristotel stavlja znak jednakosti između *to on* i *polis*-a pri čemu se *polis* javlja kao jedini način čovjekova bitka – ili, hajdegerovski (preciznije, arentovski) kazano, *polis* je *ono 'tu' bitka*, u čemu je, po mom sudu, smisao Aristotelovog 'zoon politikon', onda sjećanje na zajedničko kao nada ili obećanje univerzalne egalitarne emancipacije ima punog smisla. Samo će unutar jednog takvog razumijevanja Heideggerov uvid o beskonačnom 'moći-biti-tubitka' imati

smisla. Izvan polisa – o tome nas poučava Aristotel – imaju samo dvije 'moći-bití': bog ili zvijer. Drugim riječima, samo unutar polisa – govoreći o beskonačnom moći-bití kao suštinski moći samoodređenja – nalazimo na pluralitet formi, mnogovrsnost, kompleksnost koji se u međusobnom djelovanju oblikuje, dalje proizvodeći polis (energeia). Biti će onda da komunistička ideja, ili hipoteza, ima smisla samo ako 'na Zemlji čovjek stanuje politički'.

Razvijanje moćnog sistema mišljenja univerzalne egalitarne emancipacije – komunističke hipoteze - koji bi bio u stanju da se nosi s moćnim sistemom mišljenja univerzalnog ugnjetavanja, morat će se nositi i sa svojim unutarnjim zaprekama. Pomenut ću samo one najvažnije. U „Manifestu komunističke partije“ Marx tvrdi s pravom: „Buruoazija ne može postojati bez konstantnog revolucioniziranja instrumenata proizvodnje, samim tim i odnosa proizvodnje, a s njima i sveukupnih odnosa u društvu. Konstantno revolucioniziranje proizvodnje, neprekidno remećenje svih društvenih uslova, trajna nesigurnost i zagovaranje razlikuju buržoasku epohu od svih prethodnih“. (Marx u Bottomore, 2001: 105) Ako je to tako, to jest, ako je ova opća reinvenција osnovno obilježje kapitalističke društveno-ekonomske formacije u kojoj živimo do današnjeg dana, onda s velikim oprezom treba prihvatiti Marxovu tvrdnju da buržoazija upravo takvim postupanjem, konstantnim revolucioniziranjem sveukupnih društvenih odnosa – sama stvara svog grobara: moderni proletarijat. Jer ta bjesomučna konstantna reinvenција samog sebe upravo stalnim mijenjanjem društvenih odnosa otkriva i svoju drugu stranu, naime, da u sebi sadrži i konstantnu *reinvenciju sredstava ugnjetavanja* za čije otkrivanje treba mnogo vremena, istraživanja, analiza; da u sebi istovremeno sadrži i uvijek nove strategije koje zbunjuju, fragmentiraju, na kraju, paraliziraju unutarnjim konfliktima tu novu klasu svojih 'grobara'. (*Kontra*)*revolucija* iz 1989. zorno je svjedočanstvo te vitalne reinvencijske moći kapitalizma. Proletarijatu se naprosto nikad ne dopušta da se pojavi kao klasa – stalno se iznova fragmentira po rasnom, spolnom, etno-

nacionalnom, imovinskom, religijskom, teritorijalnom, kulturnom principu. Na taj način stalno iznova, reinveniraju se i strategije dominacije koje produžuju hegemoniju moćne manjine. Borba ugnjetenih stalno iznova biva usmjerena na nacionalnu i unutar-nacionalnu ravan. Brak komunizma i nacionalnog državnog okvira i razloga i formi socijalizma već je doveo do totalitarnog sistema vladavine.

Onda, komunistička emancipacija, što je izvorna Marxova tendencija, ima smisla jedino ako je internacionalna / svjetska, upravo u onoj mjeri u kojoj je buržujaska vladavina svjetska. Dosadašnji defekt komunizma kao strategije demokratske kontrasile krio se u njegovoj redukciji na državnu aparaturu, instrumentarij raspolaganja moći koji zaposijeda komunistička partija čime se stvaraju uslovi, kako to primjećuje Mao Ce-Tung, za 'stvaranje vlastitog buržujskog sloja'. Otud smisao ne samo *Manifesta*, već komunizma uopće, krije se paroli kojom ovaj pamflet završava, a koja se vrlo površno prihvaćala: „Proleter i svih zemalja, ujedinite se!“. Američki ili francuski radnik ne može suštinski riješiti svoj problem ukoliko to rješenje počiva na ugnjetavanju radnika iz Bangladeša. Slogan 'proleter i svih zemalja' treba da stane nasuprot faktičkom jedinstvu globalne kapitalističke hegemonije, buržoazije svih zemalja. Dakle, *komunistički pokret tokom 20. stoljeća nije dao adekvatan, zreo odgovor na pitanje kako bi izgledala ta svjetska politička zajednica vladavine ujedinjenog proletarijata*.

Najveći neuspjeh Oktobarske revolucije je bio neuspjeh internacionalne socijalističke revolucije, odnosno uspjeh nove 'svete alijanse' uz pomoć oružane sile i ekonomskih sankcija da Oktobar zadrži u okvirima nacionalnih granica uz istovremeno stvaranje pretpostavki za svoj globalni internacionalni poredak koji počiva na partikularnim hegemonijama unutar nacionalnih država i univerzalnim nadnacionalnim formalnim i neformalnim tijelima upravljanja. Komunisti možda nisu znali, ali definitivno nisu niti mogli nadići okvire nacionalne državnosti. Upravo tu leži ključna boljka današnje ljevice. Za razliku od kapitalizma koji je globalan

svim svojim bićem, internacionalan, kapitalizma kojemu država danas služi kao instrument za osiguravanje nesmetane cirkulacije kapitala, a s druge strane, kao instrument za discipliniranje, kontrolu neposjedničke klase, ali i kao instrument za unutarnju fragmentaciju tog tijela, ljevica nije globalna i bit će u krizi sve dok nije globalna ili internacionalna, odnosno sve dok je nacionalna. Vrijedna je to lekcija Rose Luxemburg.

S druge strane, čini mi se da za nesnalaženja s nacionalizmom možemo okriviti i objektivne okolnosti u kojima je nastajalo marksističko učenje. U trenutku nastajanja Marxovog učenja, prva polovina 19. stoljeća, nacionalizam je još bio u povoju, tek su se počeli razvijati nacionalistički mitovi (*Manifest Destiny*, SAD npr.). U tom trenutku oni su još bili nerazlučeni od romantičarskih učenja. Stoga moguće je da Marxu i prvim komunistima nacionalizam još nije mogao izgledati kao vjerodostojna prijetnja komunističkom sentimentu, pogotovo ako se uzme u obzir stanje u Njemačkoj koja je tek bila na početku svog nacionalnog zaokruženja. Ova 'slijepa tačka' komunizma možda je kriva za kasnije devijacije u socijalizmu, jer nacionalizam tek doživljava ekspanziju u drugoj polovini 19. stoljeća. Nacionalizam sa svojom mitološkom snagom ostao je ispod radara kritičke komunističke misli da bi svoje subverzivno lice pokazao s početka 20. stoljeća snagom dva svjetska rata. Do kraja 20. stoljeća, u prilog Schmidtovoj tvrdnji, nacionalizam se uistinu pokazao jačim mobilizacijskim mehanizmom političke zajednice i svaki socijalistički projekt tokom tog stoljeća u znatnoj mjeri bio je inficiran nacionalnim.

Drugi skup problema koga ću ovdje samo naznačiti, tiče se *carstva slobode*. Naime, komunizam se definira kao izvorno slobodno društvo u kome je s ukidanjem privatne imovine ukinuto i čovjekovo samootuđenje od vlastite prirode, društvo slobode u kojem se ova realizira kroz udruženi rad, odnosno društvo udruženih proizvođača. U *Kritici gotskog programa*, vidjeli smo, Marx uvodi distinkciju između dvije faze komunističkog društva: „rana faza koja tek nastaje iz kapitalističkog društva u kojoj je pojedinac još uvijek plaćen za svoj rad i tako kupuje potrepštine;

viša faza u kojoj svaka osoba doprinosi društvu prema svojim sposobnostima i iz zajedničkih zaliha pokriva svoje potrebe". (Bottomore, 2001: 104) Ali, pita Agnes Heller, zar se mogu tek tako otpisati egzistencijalne nužnosti materijalne proizvodnje, tek naspram koje se uzdiže 'carstvo slobode', odnosno duhovno oplemenjujući, sebe-ispunjujući rad. Čak ako možemo i predvidjeti dalju automatizaciju proizvodnje egzistencijalnih dobara, nužan rad, a s njima i neka vrsta 'carstva nužnosti' i pri-nude podjele rada morat će još dugo opstajati i time ograničavati slobodnu samoprodukciju ljudi sobom uspostavljajući 'nužne' društvene odnose.

3.1.1. Karl Marx (1818-1883) i Friedrich Engels (1820-1895)

Pregled Marxovog i Engelsovog djela možda je najbolje započeti Marxovim stavom koji taj cjelokupni opus u potpunosti sažima. Riječ je o 11. tezi o Feuerbachu, a koja glasi: „*Filozofi su svijet samo različito interpretirali; radi se o tome, da ga se izmijeni*“. (Marx, 1961: 323 – Italic: A.M.) Iako ne postoji posebna 'politička teorija' Karla Marxa i Friedricha Engelsa, ova teza jasno upućuje da će rezultati njihovog istraživačkog rada, filozofije imati smisla jedino ako su stavljeni u funkciju, ako su pretvoreni u oruđe za emancipatorsku, time i duboko političku promjenu svijeta. Marx, s jedne strane opaža kako je prosvjetiteljska i liberalistička filozofska misao pretvorena u oruđe ugnjetavanja i eksploatacije većine. Ona je stavljena u funkciju održanja nepravednog političkog poretka i služi kao opravdanje odnosa na kojima taj poredak počiva. Liberalizam je tako postao ideologija u rukama moćne manjine. Marx odbacuje pokušaj razvitka nekog posebnog filozofskog sistema, kao što to radi Hegel, nego svoja istraživanja želi uvezati u jedan aplikativan metodološki pristup koji bi, sa svoje strane, olakšao analizu, a potom i demistificirao mrežu, na prvi pogled, zbunjujućih društvenih odnosa koji reproduciraju naročiti, nepravedni sistem vladavine. U tom svjetlu Marx razvija po-

sebnu metodu *dijalektičke rekonstrukcije* stvarnosti naslanjajući se dome-
te Hegelove dijalektičke filozofije.

Međutim, dok Hegel razvoj ljudskog društva vidi kao transformiraju-
ći proces, hod ljudskog duha koji završava u apsolutnoj slobodi i duhu
sa savremenim dobom, Marx se s ovom koncepcijom ‚kraja‘ historije ne
slaže. U osnovi Marxovog dijalektičkog materijalizma je uvjerenje da se
dijalektički proces kao borba protivrječnosti i suprotnosti ne odvija pri-
marno u ‚duhovnoj‘ sferi kao kod Hegela, već u borbi nepomirljivih su-
protnosti konkretne društveno-historijske ravni, unutar kapitalističkog
društva. Otkuda ta zabuna da se u sferi duha rješavaju ključni problemi
današnjice, Marx jednostavno objašnjava:

Odnosi se, naravno, mogu izraziti samo u idejama, pa su tako filozofi
kao osobitost novog vremena shvatili da njime vladaju ideje i s obara-
njem te vladavine ideja identificirali su rađanje slobodne individualno-
sti. Vladavina odnosa u svijesti samih individua pojavljuje se kao vlada-
vina ideja, a vjeru u vječnost tih ideja, tj. onih stvarnih odnosa zavisno-
sti, vladajuće klase, naravno, na svaki način učvršćuju, njeguju, utuvljuju
u glavu. (Marx, 1977: 62)

Ovo utuvljivanje i učvršćivanje 'vjere u vječnost ideja' u glavama depri-
vilegiranih masa koje provode 'vladajuće klase' s ciljem prikriivanja stvar-
nih odnosa zavisnosti nije ništa drugo do ideološki proces opravdanja
'vladavine manjine' nad 'većinom' i to na taj način da se partikularni inte-
resi te vladajuće grupe prihvataju i razumiju od strane većine kao njeni
vlastiti interesi. Marx opaža da je „svaka nova klasa koja se postavlja na
mjesto jedne druge koja je prije nje vladala, primorana, već i radi toga
da bi svoj cilj postigla, *da svoj interes prikaže kao zajednički interes svih čla-
nova društva*“. (Marx, Engels, 1964: 48; podvukao – A.M.) Sloboda, o kojoj
piše Hegel, a koja se svodi na 'obaranje naročite vladavine ideja' drugim
idejama, dakle samo u idejnoj sferi, uključujući tu i liberalistički cilj slo-
bode individualnosti, onda nije ništa drugo nego ideološka opsjena koja
stvarne životne procese ljudi izvrće, kao na, piše Marx, mrežnici ljudskog

oka, iz neposredne fizičke dimenzije, u duhovnu, idejnu dimenziju, gdje se 'vode oslobodilački ratovi' dok stvarnost i životni procesi ljudi ostaju netaknuti u odnosima ugnjetavanja, potlačenosti. Ako stvarno želimo promijeniti životne procese ljudi, onda moramo 'razgrnuti' veo ovih 'idejnih odnosa' koji nam je prebačen preko glave da bismo mogli pogledati stvarne odnose u društvu, između ljudi, jer svako „mijenjanje svijesti odvojeno od odnosa, samo je proizvod postojećih odnosa i od njih neodvojivo. Ovo idejno uzdizanje iznad svijeta“, reći će dalje Marx, „jeste ideološki izraz nemoći filozofa prema svijetu“. (Marx, Engels, 1964b: 92-93)

Da bi se shvatili stvarni odnosi i procesi, najprije moramo, suprotno liberalnom diktatu o *a priori* statusu individualnog samoodređenja, shvatiti da su ljudi već zatečeni u mreži odnosa, najčešće kao objekti tih odnosa, a ne njihovi subjekti, kako nas uči liberalistička doktrina i teorije društvenog ugovora koja samo formalno subjektivira individualnog građanina. Još gore, Marx opaža, da je zatečena mreža odnosa koja vlada među ljudima, u stvari, „vladavina odnosa stvari nad individuama“ koji proizvode naročitu vrstu „ugnjjetavanja individualnosti od strane slučajnosti“. (Marx, Engels, 1964: 170) Stvari treba obrnuti, smatraju Karl Marx i Friedrich Engels, da se „umjesto vladavine odnosa i slučajnosti nad individuama postavi vladavina individua nad slučajnošću i odnosima“, (Marx, Engels, 1964: 170) kako bi, u idealno-teorijskom smislu, nalagao i sami liberalizam, odnosno kako je nalagao u svojim revolucionarnim deklaracijama. Zadatak oslobađanja od takvog toka odnosa, odnosa koji od individuuma ponovo prave predodređenog objekta, podanika, a ne samoodređujućeg subjekta, kažu Marx i Engels, „poklapa se sa zadatkom komunističkog organizovanja društva“. (Marx, Engels, 1964: 171) Vladajući odnosi su rezultat ne nekog 'duhovnog stanja', nisu zaključci pročitanih knjiga, ili rasprava između intelektualaca, već su rezultat *kapitalističkog načina proizvodnje* za što se nije zahtijevala ničija 'saglasnost', ta 'sveta riječ' modernog političkog poretka. Tražimo li način na koji

ćemo stvoriti uslove za 'svestrani razvitak individua' što je humanistički, prosvjetiteljski i liberalistički cilj koji Marx zdušno podržava, onda se moramo upustiti u detaljnu analizu ključnih elemenata kapitalističkog društvenog, političkog, historijskog i ekonomskog sistema procesa. Tim zadatkom Marx i Engels će se baviti cijele svoje živote.

Šta se to posebno dešava u kapitalističkim proizvodnim odnosima što rezultira 'vladavini stvari nad ljudima'? Najprije, Marx piše u svojim *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* (1844) treba krenuti od jedne proturječnosti, koja je suprotstavljena doktrini Adama Smitha po kojoj poduzetničko slijedenje vlastite želje za profitom, na kraju nekako ipak dovodi do općeg blagostanja. Marxova istraživanja upućuju na drugačiji zaključak: „radnik postaje utoliko siromašniji, ukoliko proizvodi više bogatstva, ukoliko njegova proizvodnja dobiva više na moći i opsegu. Radnik postaje utoliko jeftinija roba ukoliko stvara više robe“. (Marx, 1961: 210) Dakle, nasuprot klasičnoj liberalističkoj doktrini po kojoj stvaranje uslova za proizvodnju u kojoj individue teže svom interesu za profitom, doprinosi stvaranju 'više bogatstva' koje će doprinijeti dobrobiti svih u nekom društvu, Marx pokazuje da se dešava upravo suprotno – opće osiromašenje većine ljudi. Ta paradoksalna zakonitost, izgleda da se potvrđuje i u današnjoj neoliberalnoj eri nasuprot modificiranoj Smithovoj doktrini u vidu 'trickle-down' ekonomije, ekonomije 'preljevanja', po kojoj osiguranje povoljnog ambijenta za investicije pogoduje najširoj zajednici na koju će se 'preljevati' stečeno bogatstvo. Stvari 'na terenu' ukazuju na suprotno, naime, da je teorija preljevanja, ustvari, teorija 'odljevanja' bogatstva (najčešće u poreske oaze) čiji je rezultat neviđena koncentracija bogatstva u rukama nekolicine, osiromašenje najširih slojeva društava i kolaps tzv. 'srednje klase'.

Pored osiromašenja u procesu proizvodnje, Marx opaža još jedan paradoks. On kaže: „Predmet kojeg proizvodi rad, njegov proizvod, suprotstavlja se njemu kao *tuđe biće*, kao sila *nezavisna* od proizvođača. Proizvod rada jest rad koji se fiksirao u jednom predmetu koji se postvario,

to je opredmećenje rada (...) da se radnik prema proizvodu *svoga rada* odnosi kao prema *tuđem* predmetu". (Marx, 1961: 210-211) Tu suprotstavljenost između kapitala i rada kao *otuđenje* Marx će smatrati ključnom proturječnošću kapitalističkog poretka, ključnim načinom operiranja kapitalističkog poretka. Naime, „*ospoljenje* radnika u njegovom proizvodu“, za Marxa, „znači ne samo da njegov rad postaje predmet, *vanjska egzistencija*, nego da rad egzistira izvan njega, nezavisno, tuđe i postaje njemu nasuprot samostalna sila, da mu se život koji je da predmetu, suprotstavlja neprijateljski i strano“. (Marx, 1961: 211) Dakle, iako autor svega stvorenog, iako sve što je oko radnika 'njegovih ruku djelo', iako je, da tako kažemo, 'autorstvo' stvorenog svijeta njegovo, taj isti svijet mu se javlja kao 'njemu nasuprot samostalna sila', kao njemu 'izvanjska egzistencija', upravo kao tuđa, u kojoj je on objekt, a nipošto subjekt društvenih procesa. Proizvodni odnosi mu se predstavljaju kao 'viša sila', gotovo kao 'prirodni zakon' kome se on mora podvrći, jer se tom istom zakonu, toj sili po sebi i za sebe – nevidljivoj ruci tržišta i proizvodnih odnosa koji iz nje slijede - 'podvrgava' i sam kapitalist. Taj cinizam kako smo svi mi iste žrtve jednog otuđenog, nama 'izvanjskog procesa', i radnik i kapitalist, Marx je plastično izrazio sljedećim riječima: „rad proizvodi čudesna djela za bogataše, ali on proizvodi ogoljenje za radnika. On proizvodi duh, ali za radnika proizvodi glupost i kretinizam“. (Marx, 1961: 212) Dakle, suštinska karakteristika dominantnog kapitalističkog načina proizvodnje je otuđenje. Marx prepoznaje nekoliko tipova otuđenja koji se javljaju ne samo u rezultatu proizvodnje već i tokom samog proizvodnog procesa.

Prvi i drugi oblik otuđenja – otuđenje od proizvoda rada i otuđenje od procesa proizvodnje - sastoje se u tome da se radnik u procesu rada ne potvrđuje, nego se negira ponajviše zato što je rad prisilan, rezultat egzistencijalne ucjene, a ne vlastite kreativne djelatnosti u kojoj se individuum može samopotvrđivati. Prisilan rad osiromašuje radnika, crpi mu životnu, duhovnu i materijalnu energiju, svodi ga na samo jednu

dimenziju bića pa se, na kraju, kako piše Marx, čovjek osjeća svoj, „samodjelatan samo u svojim životinjskim funkcijama, jelu, piću i rađanju, a u svojim ljudskim funkcijama osjeća se samo kao životinja“. (Marx, 1961: 214) Stvaraju se svi uslovi za 'glupost' i 'kretenezam' radničkih masa koje će se dati lako, i za 'sitne novce', manipulirati od strane vladajućih elita i na taj način reproducirati postojeći režim ugnjetavanja. Još ako radnicima pri tome pažnju sistematski odvlači 'industrija zabave' kretenezam će biti zagaraniran na duže staze. Kako piše William Schroeder, „radnikov život je sve manje njegov život jer njegovu energiju apsorbira proizvod koji proizvodi za kapitalista. Proizvod je ukraden, nije njegov. Kapitalist ostvaruje na tom proizvodu profit, a radnik samo nadnicu“. (Schroeder, 2005: 63) Sam proces proizvodnje u kojem učestvuje radnik postaje 'nepregledan' jer se sve više fragmentira; radnik gubi pregled cjeline, pa gotovo da i ne zna šta uistinu proizvodi. Ta izmrvljenost rada, izdijeljivost u dionice i faze obesmišljava, po Marxu, samu kreativnu, produktivnu suštinu individuumu, koji namjesto da se sve više 'očovječuje', on se u biti 'animalizira', preživljava, bogatstvo njegovog ili njenog individualnog bića reducira se na 'par pokreta' u proizvodnji koji se bjesomučno ponavljaju unedogled.

Time smo dospjeli i do trećeg oblika otuđenja – otuđenja čovjeka od svoje suštine. Njegova suština, za Marxa je to da je individuum *generičko* biće, odnosno „biće koje se prema sebi odnosi kao prema *univerzalnom*, te stoga slobodnom biću“. (Marx, 1961: 214) Generičnost proističe iz originalnosti, neponovljivosti, samodjelatnosti individuumu koji proizvodi sebe, što potvrđuje njegovu ili njenu 'univerzalnost' – niti jedan drugi individuum nije isti – i slobodu, u vidu oblika svoje samoproizvodnje kao 'slobodne svjesne djelatnosti'. Međutim, ta samoproizvodnja čovjeka, za razliku od uobičajenih liberalističkih koncepcija, neodvojiva je od društvenog bitka u kojem se, kako piše Gajo Sekulić, „skriva i u njega se utapa *njegova prirodnost i njegova istoričnost*“. (Sekulić, 1980: 120) Baš zato se u kapitalističkim proizvodnim odnosima, kroz otuđenje rada, dešava i

otuđenje čovjeka od svoje generičke suštine. Unutar takvih odnosa „rad razdvaja radnu snagu od cjelovite radnikove ličnosti kao čovjeka“. (Sekulić, 1980: 118) Rad postaje sredstvom za puko preživljavanje, odnosno, „čovjeku se rad, životna djelatnost, sam proizvodni život pojavljuje samo kao sredstvo za zadovoljenje jedne potrebe, potrebe održanja fizičke egzistencije“. (Marx, 1962: 215) U savremeno doba, s početka 21. stoljeća, održanju fizičke egzistencije dodaje se i još jedan 'otuđujući' moment 'terorističke prijetnje', potrebe za stalnim oprezom koju zadovoljava čitava industrija i hegemonijski mehanizmi sigurnosti. Tako ne samo da rad ostaje sredstvom za puko preživljavanje, već i ostatak života, izvan radnog veremena, pod sigurnosnim prijetnjama postaje pukim preživljavanjem. Budući da je čovjek biće koje se samoproizvodi i rad predstavlja ključnu dimenziju njegove čovječnosti, rad treba, za Marxa, da bude *samoostvarujući*, da proističe iz čovjekovog htijenja, da je *suštinski* izraz njegovog bića. Praktično djelovanje treba da bude izraz stvaralačkih moći čovjeka i da dovede do osjećanja samoostvarenja. Nasuprot tome, rad na koji je radnik prisiljen dovodi do iscrpljenosti, besmisla, prerasta u svoju suprotnost.

Ali, tu se nevolje s otuđenjem ne zaustavljaju. Postoji još jedan zlokobni oblik koji Marx naziva otuđenjem 'čovjeka od čovjeka'. Na tržištu rada pod uslovima kapitalističkih proizvodnih odnosa javlja se čudan oblik 'jednakosti' između ljudi - jednakosti u otuđenosti od svoje generičke suštine: „Kapitalistički sistem proizvodnje rezultira kompetitivnošću koja uništava svaki osjećaj bratstva, solidarnosti. Rezultira egoističnim individuumima koje slijede svoje sebične interese na račun drugih“. (Schroeder, 2005: 63) Na taj način ostvaruju se uistinu elementi 'prirodnog stanja' iz teorija društvenog ugovora, naime, čovjek počinje da vidi ‚vuka‘ u drugom čovjeku. Na takvim se odnosima može izgrađivati samo otuđeni, ugnjetavajući, nesolidarni režim u kojem proizvođač, radnik, praktično „proizvodi vlast onoga koji ne proizvodi, nad proizvodnjom i nad proizvodom“, (Marx, 1961: 219) čime se stvara 'savršeni krug' vladavine koji

se opravdava još jedino 'nevidljivom rukom tržišta', 'potrebom za nacionalnim jedinstvom', za zaštitom 'našeg načina života' i sličnim floskulama putem kojih se oni najosiromašeniji članovi društva, 'tiha većina' *izjednačuju* s onim najmoćnijim članovima svoje zajednice čiji je interes, ujedno postao i interes svih⁶⁵. Marx podsjeća da je u kapitalizmu „opći interes upravo općenitost sebičnih interesa.“ (Marx, 1977: 79)

Koji je to društveni odnos koji pojedinca postavlja na jednu stranu koja omogućuje ili drugu stranu koja onemogućuje njegovo ili njezino individualno samoodređenje? To je društveni odnos 'privatnog vlasništva'. Marx u svom istraživanju kreće od Rousseauovih uvida o pogubnosti privatnog vlasništva. Posjednici vlasništva uspostavljaju sistem privilegiranja, odnosno deprivilegiranja u društvu. Moderno društvo počiva tako na dvije klase – onoj *posjednika*, vlasnika sredstava za proizvodnju – buržoazija (građanska klasa) i onih koji rade na sredstvima za proizvodnju koji su u tuđem vlasništvu, klasa *najamnih radnika* – proletarijat. Ova druga klasa, čiji članovi, budući da nemaju svoga posjeda, na 'slobodnom tržištu', da bi preživjeli, moraju da prodaju 'svoju radnu snagu'. Marx i Engels modernu republiku, njezinu vlast razumijevaju kao „odbor koji upravlja općim poslovima cijele buržoaske klase“. (Marx, Engels, 1973: 26) Ta vladavina, sa svoje strane, nije bez problema:

Buržoazija se nalazi u neprekidnoj borbi: s početka protiv aristokracije; kasnije protiv dijelova same buržoazije čiji interesi dolaze u protivrječnost s napretkom industrije; uvijek protiv buržoazije svih stranih zemalja. U svima tim borbama ona je prinuđena da apelira na proletarijat, da traži njegovu pomoć i da ga tako uvlači u politički pokret. (Marx, Engels, 1973: 33)

65 Nacija se iz ove perspektive može razumjeti kao konsenzus, saglasnost najširih slojeva stanovništva za opsežni proces klasnog podređivanja proletarijata, ili prekarijata. Nacionalno ime sobom nosi lažno obećanje jednakosti, pa i slobode, slobode u nacionalnom 'zajedništvu' ili jedinstvu, kako se to obično kaže. Nacionalizam i etnonacionalizam ljudi istovremeno vide kao 'prevaru': naime, obični ljudi dovoljno su inteligentni da vide da postoji određenih sloj 'njihovih' ljudi koji profitira od nacionalnog pitanja, ali, s druge strane, egzistencijalna prijetnja i strah za opstojnost grupe nadjačava, pa se, 's obzirom na date okolnosti' smrtno prijetnje, dominacija nacionalizma nekako smatra prirodnom reakcijom ('s onim našim gore razračunat ćemo se poslije, kad opasnost mine').

Tako nastaje nacionalizam kao izraz tog iznuđenog jedinstva. Ali pri svemu tome, Marx i Engels opažaju, kapitalistička država „sama dodaje proletarijatu svoje vlastite elemente obrazovanja, tj. pruža mu oružje protiv same sebe“ (Marx, Engels, 1973: 33) koje će, ubijedeni su i Marx i Engels, jednoga dana biti protiv nje upotrebljeno s ciljem ostvarenja pravednijeg društva – *socijalizma*.

Druga važna karakteristika kapitalističke društveno-ekonomske formacije, nakon privatnog vlasništva, svakako je naročita podjela rada. Historijski gledano, podjela rada je nužna komponenta svake društvene organizacije koja se usložnjava kako se usložnjavaju procesi proizvodnje a s njima i različite potrebe. Na prijelazu u moderno doba razvija se podjela trgovačkog i manufakturnog, a potom i industrijskog rada naspram dominantnog zemljoradničkog, što vremenom rezultira i na podjelu između grada i sela, a usložnjavaju se i poslovi državnog upravljanja. Svaki od tih stupnjeva razvitka podjele rada podrazumijeva, smatraju Marx i Engels i različite oblike svojine i skupa međusobnih odnosa vezanih za proizvodne procese. Nakon uspostave kapitalističkih proizvodnih odnosa, Marx ukazuje na to da prateća „podjela rada povisuje proizvodnu snagu rada, bogatstvo i profinjenost društva“ dok istovremeno „radnika osiromašuje do mašine. Dok rad izaziva gomilanje kapitala, a time i rastuće blagostanje društva, radnika čini sve zavisnijim od kapitalista, dovodi ga u veću konkurenciju, nagoni ga u hajku hiperprodukcije“. (Marx, 1961: 168) Blagostanje s jedne, označava 'objeđenje' s druge strane, radnik ne samo da postaje sve jeftinija roba nego, primjetit će Marx, da kapital nužno „neizmjereno povećava proizvodne snage“ te da jedan dio radnog stanovništva „pretvara u višak stanovništva“, (Marx, 1977: 144) u takozvanu 'rezervnu armiju rada' koja je uvijek tu, kada zatreba, za još niže nadnice konkurirati zaposlenim radnicima. Taj 'višak stanovništva' uvijek visi nad glavama zaposlenih, kao ucjena, ali i kao naročiti podložak za organizaciju kapitalističke države. Tako da kapitalizam, osim toga što proizvodi višak roba, ima stalnu tendenciju da proizvodi 'višak ljudi'.

U toj ekonomsko-društvenoj zakonitosti krije se još jedna važna karakteristika kapitalizma – *eksploatacija*. Ona počiva na tome da je „vrijednost proizvoda direktno vezana za količinu rada koja je u njega uložena. Kapitalist daje najnižu moguću nadnicu dok prodaje taj proizvod po najvišoj mogućoj cijeni. U kapitalizmu radnik nikada neće moći biti kompenziran prema svom stvarnom učinku jer bi onda izostao profit, a profit je motor kapitalističkog razvoja“. (Schroeder, 2005: 64)

Radeći za kapitalistu (uzmimo da je radno vrijeme 8 sati, mada je u Marxovo doba ono bilo između 10, 12 pa i 14 sati), radnik za, na primjer, 3 do 4 sata ostvari dohodak dovoljan za svoj život, što čini radničku nadnicu⁶⁶. Tokom preostala četiri sata rad koji je uloženi može biti samo neki 'višak rada'. Ono što se proizvodi tokom tog viška rada nije ništa drugo do 'višak vrijednosti', što je proizvedena vrijednost za koju radnik *ne biva* plaćen. Ostvaruje se višak proizvoda koji je osnov za 'ekstraprofit' koji prisvaja vlasnik sredstava za proizvodnju. Zahvaljujući ekstraprofitu kapitalist se bogati, a radnik ostaje izvan svog udjela u tom proizvedenom bogatstvu, pa čak biva i osiromašen u slučaju da 'nevidljiva ruka tržišta' diktira sniženje nadnica. Odnosno, kada, u skladu sa zahtjevima tržišta, dođe do povećanja produktivnosti, povećava se istovremeno i višak vrijednosti, a to povećanje, sa svoje strane, ne prati nužno i povećanje nadnice. Na scenu, mogli bismo tako reći, stupa 'lukavstvo kapitalističkog uma' koje radnika drži pod prijetnjom gubitka radnog mjesta jer na tržištu postoji cijela rezervna armija rada, onih koji će rado i za nižu nadnicu uskočiti na to radno mjesto. Zato je za kapitalizam važno uvijek

66 Samo mala ilustracija položaja radnika u vrijeme kada piše Marx: „Pošto sam upoznala engleski proletarijat, više ne mislim da je ropstvo najveća nesreća ljudskog roda: *robu je osiguran hljeb cijeli njegov život*, kao i liječenje kada se razboli; takve veze između radnika i njegovog engleskog gospodara nema. Ako radnik ne pruža rad umire od gladi; ako se razboli, radit će za strojem dok doslovno ne podlegne ... Ako ostari ili postane bogalj kao rezultat nesreće, dobiće otkaz pa će morati prositi u stalnom strahu da ne bude uhapšen zbog toga“. (Tristan u Evans, 2017: 169) Šta mlade buržujске republike prve polovine devetnaestog stoljeća zbilja misle o individualnim slobodama svojih građana najrječitije govori vlasnik jednog tekstilnog pogona (Voortmans) koji je svojim pobunjenim radnicima viknuo: „Haj'te i jedite svoje drvo slobode ako ste gladni“. (Evans, 2017: 137) Širom Engleske i zapadne Europe tokom prve polovine XIX stoljeća radni dan u tvornici trajao je 14 sati, „tokom rada vrata su se zaključavala, osim u vrijeme polusatne pauze za čaj; radnici nisu smjeli poslati po vodu u pregrijanoj tvornici. Kaznu u visini od jednog šilinga radnik je morao platiti ako bi zakasnio do pet minuta, ili ako bi otvorio prozor tokom rada, ili ako bi se umivao, ili ako bi tokom rada zviždao. Ukoliko se, recimo, tkač razbolio, a da nije našao nekog da ga zamjeni na radnom mjestu platio bi kaznu od 6 šilinga“. (Evans, 2017: 137)

imati 'na raspolaganju' dovoljan broj nezaposlenih koji željno iščekuju bilo kakvu ponudu za rad, za bilo kakve nadnice. Danas, tu ulogu sve više preuzimaju migranti⁶⁷. Ova ucjena istovremeno otuđuje radnika od svojih kolega u kojima vidi takmace i opasnost za svoju egzistenciju, pa mu je bolje da se ne buni. Produkcijom za kapitalistu – razmišlja Marx – radnik reproducira kapital, ali istovremeno i odnose koji ga drže u bijedi i otuđenosti. 'Tajna' uspjeha kapitalističke proizvodnje počiva na činjenici da će uvijek biti više radnika nego radnih mjesta „što omogućuje kapitalisti da umanjuje nadnice do nivoa pukog preživljavanja. Tako se ljudi prisiljavaju da rade više za sve manju kompenzaciju“ (Schroeder, 2005: 65) tako da je, za Marxa i Engelsa, kao i Floru Tristan, kako smo vidjeli prije njih, kapitalizam u suštini samo *nova forma ropstva*, odnosno radnik je za kapitalizam isto ono što je bio kmet za feudalizam, odnosno rob za robovlasničko društvo. Šta takvom ljudskom biću može značiti proklamacija o ljudskim pravima, slobodama, o jednakosti? Uglavljen u kapitalističku mašineriju neprekidnog rada ili potrage za novim radom građanin – *citoyen* – nema vremena da se aktivnije uključi u poslove politisa, da učestvuje u stvaranju svoje političke zajednice. Ali, postoje za to sugrađani – *bourgeois* - koji, čini se, imaju sve vrijeme ovoga svijeta da se tome posvete, oni koji imaju 'višak slobodnog vremena' kojega im je omogućio profit i 'višak vrijednosti'. Na taj način potvrđuje se Engelsov stav po kojem „zakon podjele rada leži u osnovi podjele na klase“. (Engels, 1973: 212)

Kapitalistička, odnosno moderna građanska država, za Marxa i Engelsa je neupitno *država privatne svojine*. Privatna svojina, piše Marx u *Kritici Hegelove filozofije državnog prava*, „postaje neotuđivo dobro, postaje daleko supstancijalna odredba koja tvori 'vlastitu ličnost, opštu suštinu samosvijesti' staleža koji je posjeduje“, (Marx, 1960: 135) zato je liberalni,

67 Richard Evans piše o toj staroj strategiji ucjenjivanja. Navodeći primjer holandske tekstilne kompanije Voortmans kada su, tokom štrajka 1829. godine u Amsterdamu, otpustili pobunjene radnike, neke strpali u zatvor, a zaposlili jeftinu radnu snagu iz Francuske, da ne govorimo o raširenoj tendenciji, posebno u tekstilnoj industriji da namjesto 'neposlušnih' i 'skupih' muškaraca radije zapošljavaju žene i djecu.

apstraktno slobodni, bezlični individuum glavni subjekt političke zajednice, dok su suštinske, sadržajne slobode „u okviru današnjih buržoaskih odnosa slobodna trgovina, slobodna kupovina i prodaja“, (Marx i Engels, 1973: 39) što u mnogome podsjeća na savremenu redukciju individuum na konzumera. Da bi takvo stanje promijenio, pišu Marx i Engels u *Svetoj porodici*, „nije dovoljno da se čovjek digne u mislima ... i da stvarne, objektivne, izvan mene postojeće lance pretvori u čisto idealne, čisto subjektivne samo u meni postojeće lance, te da otuda sve spoljašnje, čulne borbe pretvori u čiste misaone borbe“. (Marx, Engels, 1964: 98) Ta apstraktnost subjektivnosti samo opravdava i učvršćuje postojeće odnose eksploatacije i ugnjetavanja ogromne većine u jednom društvu od strane moćne manjine. Većina živi u 'tuđoj' državi premda su proglašeni slobodnim građanima i jednakim članovima nacije. U suštini buržuji su ti

koji dobro plaćaju svoju državu i udešavaju da nacija za to plati da oni u punoj bezbjednosti mogu rđavo plaćati; obezbjeđuju sebi zaštitnu silu, policiju, dobrim plaćanjem državnih službenika; oni rado plaćaju i udešavaju da nacija plati visoke dažbine da bi mogli ono što oni plaćaju da opet bezopasno prebace na svoje radnike kao dažbinu. (Marx, Engels, 1964: 291)

Nasuprot buržujskoj klasi, klasi posjednika, u modernoj građanskoj državi, većinski sloj, klasu čini *proletarijat* - klasa onih koji nemaju ništa osim svoje radne snage, svojih talenata i vještina koje moraju prodati, unovčiti na tržištu da bi preživjeli. U državi koja počiva na slobodnom tržištu to znači da je proleter prisiljen na tržište stupiti, da bi preživio, s onim što ima – svoju radnu snagu – koju mora 'unovčiti', prodati po, naravno, važećoj tržišnoj cijeni. Već ta činjenica egzistencijalne prisile dovoljan je argument protiv shvaćanja liberalnih ekonomista da radnik svojom voljom, od svoje slobode, stupa u 'slobodni ugovor' o radu s kapitalistom. Takva država društvenog ugovora nema ništa s onom humanističkom i prosvjetiteljskom idejom o ljudskom biću kao svestranom, slobodnom, samoodređujućem biću u odnosima međusobnog poštovanja prema drugim slobodnim ljudskim bićima. Takvo neizdrživo stanje

ugnjjetavanja može promijeniti samo ugnjetena klasa, odnosno ogromna većina, ali ta klasa, proletarijat treba svoju filozofiju, teoriju u kojoj bi se sabrala njena klasna svijest i odredila jasne ciljeve borbe. Potrebno je za promjenu o kojoj Marx govori u 11. tezi o Feuerbachu, spojiti proletarijat i revolucionarnu teoriju. Zato „proletarijat nije nikakva posebna klasa pored drugih klasa“; on ima zadaću po kojoj „svojom emancipacijom mora emancipovati sve klase građanskog društva“. (Sekulić, 1980: 73) Postoje li uslovi za takav iskorak?

Naslanjajući se na dijalektiku roba i gospodara koju je razvio Hegel, Marx će u proletarijatu prepoznati snagu za promjenu svijeta. Upravo onako kako i Hegelov rob proizvedeći za gospodara, procesuirajući za njega prirodu, dovodi do toga da gospodar pada postepeno u stanje ovisnosti od proizvodnje roba, tako je i s dijalektičkim odnosom između kapitaliste i radnika. Kapitalist, po Marxu, zavisi od onih koji posjeduju radnu snagu i rade na njegovim sredstvima za proizvodnju, ali se taj položaj zavisnosti prikriva odnosima egzistencijalne ucjene, prijetnje, 'slobodom potpisanog ugovora', apstraktnim ljudskim pravima i slobodama, nacionalnim dignitetom, identitetom 'pod opsadom', vjerom, konzumerizmom itd. Premda kapitalisti, s obzirom da su poluge vlasti i država u cjelini njihova, čine sve sa svoje strane da odgode što je moguće duže pojavu klasne svijesti kod radnika, ponajviše uz pomoć ideologije i njenih institucija kao što su obrazovanje, religija, mediji, zabava, nacija, za Marxa pojava klasne svijesti ugnjetene klase je neminovna. Povijesno iskustvo nas uči, smatraju Marx i Engels, da je klasna borba pokretač ljudske historije i nije samo karakteristična za kapitalizam. Ona se uvijek vodila između privilegiranih i deprivilegiranih. Vodili su je robovi protiv gospodara u robovlasništvu, kmetovi, zanatlije, poduzetnici protiv feudalaca iz čega je proizišao novi, kapitalistički poredak. Tako da slična borba, borba između radničke i posjedničke klase predstoji i u kapitalizmu. Kapitalizam nije uspio dokinuti klase (kako je obećao u deklaracijama o jednakosti i slobodama svih), nego je razvio samo nove

oblike ugnjetavanja koje kapitalistička klasa (buržoazija) provodi uz pomoć državne aparature nad proleterima, što pokazuje da „država postoji samo radi dobrobiti vladajuće klase. Svi dijelovi države – vojska, sudstvo, zakonodavstvo, vlada, birokratija – sarađuju u svrhu dominacije i zbunjivanja potlačenih klasa“. (Schroeder, 2005: 70)

Ishodišno pitanje Marxovog i Engelsovog učenja postaje ono koje pita o mogućnostima izlaska iz 'začaranog kruga' ugnjetavanja, odnosa 'rob-gospodar' koji ne postoji samo u sferi proizvodnje, nego se reproducira i u porodici, u odnosu između spolova, na radnom mjestu, u društvenim, političkim i kulturnim institucijama. Marx smatra da radnička klasa mora osvojiti demokratske institucije, preoteti ih od dominacije buržoazije i zaštititi svoje interese. Cilj klasne borbe je dokidanje svakog klasnog poretka, ukidanje mogućnosti ponovne uspostave odnosa rob-gospodar u bilo kom obliku i na taj način omogućiti samorazvoj svakog individualnog ljudskog bića u konkretnoj, stvaralačkoj, a ne nekoj apstraktnoj ili univerzalnoj slobodi. Da bi to bilo moguće potrebno je dokinuti svaki klasni poredak, pa samim tim, na kraju, dokinuti i sebe kao klasu, ostvariti besklasno društvo, društvo komunizma.

Odlučno rečeno: možda je horizont društvenog bitka čovjeka – kao nečeg ontološki nadređenog čovjeku kao čovjeku – upravo ono čemu smjera i što može transcendirati revolucionarna izmjena pretpostavki 'predistorije', ne na taj način što bi se bitni prostor ljudskog tražio i zasnivao ili u individualitetu – koji je samo moguć po društvenom! – ili u nad-ljudskim sferama 'bitka', nego naprotiv kroz – makar – 'preokretanje' društvenog otkriti istorijsku igru slobodnog života koja može nadigrati logiku klasne civilizacije u kojoj dijalektika klasne supremacije i dominacije tako ubjedljivo pokazuje ontološku nadređenost Društvenog nad slobodom čovjeka, mislili društvo kako bilo, jer čovjek ostaje čovjek, ono što jeste, *po svojoj mogućnosti* bez obzira na 'definicije'. (Sekulić, 1980: 134)

Prvi revolucionarni korak u tom pravcu je dokinuti okosnicu kapitalističkog društva – privatnu svojinu. Taj revolucionarni zahtjev naišao je, a

i danas nailazi na žestoke reakcije. U svom *Manifestu komunističke partije*, Marx i Engels, na te prigovore odgovaraju: „vi se zgražate što mi hoćemo da ukinemo privatno vlasništvo. Ali, u vašem postojećem društvu privatno vlasništvo je ukinuto za devet desetina njegovih članova; ono upravo i postoji zato što ne postoji za devet desetina“. (Marx, Engels, 1973: 40) Današnji omjeri 'privatnog vlasništva' još su porazniji. Demonstranti širom svijeta često ističu omjer 1:99.

U tekstovima Marxa i Engelsa dvojako se referira na pojam komunizma. Njaprije kao na „stvarni politički pokret radničke klase u kapitalističkom društvu“, a zatim, što je za političku teoriju važnije, kao na „oblik društva koji će radnička klasa kroz svoju borbu ostvariti“. (Bottomore, 2001: 102) Što se tiče prvog značenja, u *Manifestu komunističke partije* Marx i Engels jezgrovito definiraju značenje ovog pokreta: „Cilj komunističke formiranja proletarijata u klasu, rušenje buržoaske vladavine, osvajanje vlasti od strane proletarijata“. (Marx, Engels, 1973: 37) Dakle, prvi korak emancipatorske borbe proletarijata sastoji se iz procesa 'formiranja proletarijata u klasu', dakle *artikulacija klasne svijesti*, svijesti o vlastitom političkom subjektivitetu kao ugnjetene klase, što je zadatak koji stoji pred progresivnim intelektualcima i aktivistima. Drugi korak podrazumijeva organizacijski aspekt borbe, uvezivanje u jedinstveni pokret i razvijanje različitih mehanizama borbe protiv represije, a treći podrazumijeva uspostavu proletherske vlasti, države. Tokom devetnaestog stoljeća sinonimno se upotrebljavao i pojam socijalizma, pa ponegdje (kao u Njemačkoj i Austriji) *socijaldemokratije*, premda u striktno doktrinarnom smislu, socijalizam se razumijevao kao 'prijelazni period' između kapitalizma i komunizma koji je još uvijek imao neke elemente starog sistema – naprimjer, državni oblik organizacije, institucionalne okvire, stranačko organiziranje, robno-novčane odnose – koji su u procesu dalje transformacije trebali biti postepeno ukidani, odnosno transformirani. Kao oblik društva, odnosno krajnja društveno-ekonomska formacija koju treba da ostvari borba proletarijata, komunizam se najkraće može definirati, kako

to čini Marx u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima*: „kao pozitivno ukidanje privatnog vlasništva kao čovjekovog samootuđenja, te stoga kao stvarno prisvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka“. (Marx, 1961: 242) Marx kritizira takozvani 'primitivni komunizam' koji „hoće uništiti sve što nije sposobno da od strane svih bude posjedovano kao privatno vlasništvo“. (Marx, 1961: 240) Taj oblik negira čovjekovu ličnost i slobodu jer se u njemu zajednica javlja kao posjednik, odnosno kao, kako kaže Marx, 'opći kapitalist'. Ukidanje privatne imovine za Marxa i Engelsa ne znači ukidanje 'lične imovine', jer je čovjek „tjelesno, prirodno, živo, stvarno, osjetilno, predmetno biće, što znači da za predmet svog bića, svog životnog ispoljavanja ima stvarne, osjetilne predmete“. (Marx, 1961: 286)

Samo komunističko društvo uspostavlja se u dvije faze, u nižoj i višoj fazi. U *Kritici gotskog programa* gdje možemo naći donekle detaljnije izloženu ideju komunizma Marx kaže kako je karakteristično za prvu, nižu fazu komunizma da

Pojedini proizvođač dobija nazad od društva – poslije odbitka – tačno ono što mu daje. Ono što mu je on dao – njegov je individualni kvantum rada. (...) On dobija od društva potvrdu da je dao toliko i toliko rada (poslije odbitka njegova rada za zajedničke fondove) i na osnovu te potvrde dobija iz društvenih zaliha sredstava potrošnje onu količinu predmeta potrošnje na koju je utrošeno isto toliko rada. Isti kvantum rada koji je dao društvu u jednom obliku dobija nazad u drugom obliku. Pravo proizvođača proporcionalno je radu koji oni daju; jednakost se sastoji u tome što se mjerenje vrši jednakim mjerilom – radom. Ovo jednako pravo je nejednako pravo za nejednaki rad ... ono priznaje prešutno nejednaku individualnu obdarenost i, prema tome, nejednaku radnu sposobnost kao prirodne privilegije. (Marx, 1973: 100-101)

Rezultat takve nejednakosti svakako će se odraziti i na razlike u bogatstvu između pojedinih članova društva. Ispravljanje tih nejednakosti podrazumijevat će stvaranje novih uslova i društvenih odnosa koji će iz njih proizilaziti, a što će biti zadatak proletherske borbe za višu fazu komunizma:

U višoj fazi komunističkog društva, kad nestane ugnjetavajuće potčinjenosti individuuma podjeli rada, a s njom i suprotnosti između intelektualnog i fizičkog rada, kad rad postane ne samo sredstvo za život nego čak prva životna potreba, kad sa svestranim razvitkom individuuma porastu i produktivne snage i kad svi izvori kolektivnog bogatstva poteku obilnije – tek tada će biti moguće sasvim prekoračiti uski horizont buržoaskog prava i društvo će moći na svoje zastave napisati: Svaki prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama. (Marx, 1973: 102)

Oblik političke organizacije proletarijata je komuna. U svom tekstu *Građanski rat u Francuskoj* nedugo nakon sloma Pariške komune Marx sumira prva, konkretna iskustva radničke političke i oružane organizacije. Komuna treba da, barem u početnim fazama revolucije, bude opći organizacijski oblik od najnižeg, lokalnog do najvišeg nivoa. U njoj treba da važi opće pravo glasa kojim se biraju odbornici komune koji u svako vrijeme mogu biti smijenjeni s položaja, a nadoknada za njihov rad u javnoj službi ne prelazi visinu radničke nadnice. Komuna je istovremeno i izvršno i zakonodavno tijelo. Sudsku vlast biraju i smjenjuju građani. Stajaća vojska se ukida i zamjenjuje je 'naoružani narod' ili 'narodna milicija' s kratkim rokom službe. Sve institucije, osobito one obrazovne i zdravstvene su besplatne i otvorene, a crkva je u potpunosti odvojena od države. Njezini posjedi su oduzeti, a rad svećenstva slijedi primjer utemeljivača religije, poslanika, svetaca, apostola – žive od milostinje ili milodara vjernika. Dalje, u administrativno-teritorijalnom smislu, komune bi na nivou regiona, okruga trebale da imaju svoju skupštinu sastavljenu od izabраниh komunalnih delegata s ciljem rješavanja poslova od zajedničkog interesa, a ova skupština bi dalje delegirala predstavnike za nacionalni nivo. Delegati bi, prema Marxovom shvaćanju, na svim nivoima i u svako doba mogli biti opozvani uz odgovarajuću proceduru. Time otpočinje stvaranje 'proleterske' ili socijalističke države kojom otpočinje širi proces 'odumiranja države' koji će trajati toliko dugo koliko preživljavaju ostaci klasnih podjela. Borba protiv tih ostataka podrazumijeva 'diktaturu proletarijata', naročiti aranžman vladavine koja tokom

kojega radnička klasa preuzima zatečene institucije kapitalističke države i usmjerava političke i društvene procese ka eliminaciji klasne podjele počevši od ukidanja privatne svojine nad sredstvima za proizvodnju. Diktatura proletarijata podrazumijeva dubinsku demokratizaciju proleterskog društva, širenje mehanizama samoupravljanja koje prati raspolaganje svojim dohotkom, ali istovremeno i 'diktaturu' prema ostacima buržoazije. Ova nova, „proleterska demokratija je demokratija samo za eksploatisane, a diktatura za eksploatatore“. (Filipović, 1980: 246)

U temelju ovog procesa transformacije od buržujuške države ka komunizmu John Rawls ukazuje na *Marxovu koncepciju pravde* koja se zasniva na tome „da svi imaju pravo na pristup i upotrebu društvenih sredstava za proizvodnju i prirodnih resursa“. (Rawls, 2007: 355) Dokinuće privatne svojine je u tom smislu posebno važno jer ona taj pristup i upotrebu onemogućuje. Time se ukida potreba i za državnom organizacijom koja je, historijski gledano, mehanizam represije stvoren da pravo i privilegije koje proističu iz koncepcije svojine odbrani. Tome nasuprot, društvo komunizma, kako ga vide Marx i Engels je društvo slobodno udruženih proizvođača, jedan istinski slobodan 'društveni ugovor' jednakih ljudi. S obzirom da u tom društvu nema klasne podjele u njemu će nestati otuđenje, ali i ideologija s obzirom da svaki individuum „može participirati u demokratskom i javnom procesu planiranja i davati svoj dio u ostvarenju rezultata tog plana“. (Rawls, 2007: 364) Nadalje, s obzirom da u društvu slobodno udruženih proizvođača nema potrebe za 'neplaćenim radom', nestat će i eksploatacija, dok se svaki višak rada može koristiti za pokriće troškova javnog zdravlja, obrazovanja i ostalih društvenih interesa. Individuum koji nastaje u takvom društvu, upravo je, kako primjećuje Rawls, libertarijanski, upravo onaj kakav je obećan u slobodarskoj imaginaciji u osvit građanskih revolucija, po kojem „svaka osoba ima u svom vlasništvu svoju vlastitu ličnost i njezine moći; na taj način svaka osoba ima moralno pravo da sa sobom radi ono što želi ukoliko time ne narušava vlasništvo druge osobe nad sobom“, (Rawls, 2007: 367) ili riječima Friedricha Engelsa:

Ali težeći socijalizmu, mi smo uvjereni da će on prerasti u komunizam, a u vezi s time iščezavaće svaka potreba za nasiljem nad ljudima uopće, za *potčinjavanjem* jednog čovjeka drugome, jednog dijela stanovništva drugome njegovom dijelu, jer će se ljudi naviči da poštuju elementarne uvjete društvenog života *bez nasilja* i bez *potčinjavanja*. (Engels u Filipović, 1980: 250-251)

Izuzev ostataka klasnih podjela, važna prepreka na tom putu ka komunizmu je i podjela rada koja mora biti prevaziđena. To je jedan od najmanje rasvjetljenih elemenata Marxove političke teorije i ujedno važna perspektiva kritike koja ne dolazi samo od Marxovih protivnika nego i samih marksista. Da li je zaista moguće očekivati društvo bez podjele rada? Neće li uvijek biti nekih teških, neatraktivnih poslova koje će neko morati obavljati? Time ćemo doći u suprotnost s ciljem komunizma – svestrani razvoj individualnosti i vlasti nad samim sobom⁶⁸. U tom pogledu, važan preduslov za komunističko društvo je neograničenost resursa do koje će dovesti nezaustavljivi razvoj sredstava za proizvodnju. U *Kritici Gotskog programa* Marx kaže:

U višoj fazi komunističkog društva, kad nestane ugnjetavajuće potčinjenosti individuuma podjeli rada, a s njom i suprotnosti između intelektualnog i fizičkog rada; kad rad postane ne samo sredstvo za život nego čak prva životna potreba; kad sa svestranim razvitkom individuuma porastu i produktivne snage; kad svi izvori kolektivnog bogatstva poteku obilnije – tek tada će biti moguće sasvim prekoračiti uski horizont buržoaskog prava i društvo će moći na svoje zastave napisati: Svaki prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama. (Marx, 1973: 102)

Za kraj, potrebno je navesti nekoliko kritičkih momenata vezanih za koncepciju Marxa i Engelsa. Najprije to su nedorečenosti vezane za ideju komunizma, kao i za prevazilaženje podjele rada. Zatim, tu je problem 'ekonomskog determinizma', odnosno 'dogmatizma' odnosa između

68 Rawls Marxovu ideju komunizma sumira u tri ključne tačke: „a) svako ima jednako pravo na jednak pristup i upotrebu društvenih sredstava za proizvodnju; b) svako ima jednako pravo da zajedno s drugima učestvuje u javnim i demokratskim procedurama oblikovanja ekonomskog plana; c) jednako – pretpostavljam – učešće u obavljanju nužnog rada koji niko ne želi obavljati“. (Rawls, 2007: 371)

'baze', sfere ekonomske proizvodnje, i 'nadgradnje', kultura, društveni, politički odnosi, simbolički univerzum. Naime, Marx nas uči da „ključ za objašnjenje političkih borbi treba tražiti u ekonomskom životu“, odnosno, „da se politička i ostale društvene pojave mogu istinito objasniti samo ako se prouče i upoznaju ekonomski zakoni i klasni odnosi koji iz njih proizlaze“. (Korać, 1956: 22)⁶⁹ Sam Engels upozorava da je „osnovna misao koja se provlači kroz *Manifest* – da ekonomska proizvodnja i iz nje nužno nastala društvena struktura svake historijske epohe sačinjava osnovu za političku i intelektualnu historiju te epohe“. (Engels, 1973: 13) To je mehanizam kretanja historije. Da li činjenica da nešto sačinjava 'osnovu' znači da se svaka promjena u 'nadgradnji' mora nedvojbeno izvući iz odnosa u bazi? Ima li mjesta za slobodnu varijaciju? Honneth piše:

Pretpostavljajući istorijsku nužnost apretka, kako je John Dewey kasnije primetio, socijalisti usled predstave o zakonitostima o zakonitostima istorije nisu mogli sami sebe da shvate kao pokret koji bi eksperimentalno istraživao kako bi se u datim istorijskim uslovima najbolje mogao realizovati ideal socijalne slobode. Umesto toga, svi predstavnici socijalizma su bili ubeđeni da već znaju kako će se ostvariti nova društvena formacija realizovane slobode a da pri tome uopšte ne moraju da istražuju mogućnosti za promene koje se otvaraju sa brzim transformacijama društvenih okolnosti. (Honneth, 2019: 71)

No, prije nego 'presudimo' u ovom slučaju treba uzeti u obzir da je ono što se obično podrazumijeva pod pogreškom 'ekonomskog determinizma' razvijeno, i doktrinarno i praktično, nakon Marxove i Engelsove smrti, a da se izvorni smisao 'determinizma baze i nadgradnje' nalazi u uvidu „da se u stvari Marksovog poimanja istorije ne radi o ekonomskom poimanju istorije, već naprotiv, o istorijskom poimanju ekonomije“. (Sekulić, 1980: 12)

Sljedeća tačka kritike može biti, kako navodi Honneth, poimanje revolucionarnog proletarijata: „Kada je revolucionarni proletarijat nestao i

⁶⁹ Vidjeti šire: Korać u Marx-Engels, *Prepiska*, Tom I, Beograd: Kultura, 1956

industrijska radnička klasa i sama postala manjina unutar najamnog radništva, postalo je nemoguće posmatrati socijalističke ideale kao intelektualni izraz jednog već postojećeg revolucionarnog subjekta". (Honneth, 2019: 64) Upravo zato, potrebno je, možda više nego ikada ranije, ozbiljno razmotriti šta nam danas, ako uopće išta, govore tekstovi kao što je *Manifest Komunističke partije* Karla Marxa i Friedricha Engelsa? Možda ovo otrcano pitanje krije ono daleko važnije pitanje: kome se uopće *Manifest* danas obraća? Radništvu? Kojem radništvu – onom koje je, neoliberalističkim intervencijama kroz desetljeća, mjerama prekarizacije, u prvom redu, svedeno na *lumpenproletarijat* i time, baš prema Marxovom nauku, postalo udarnom pesnicom desnice. Tu spadaju brojni Trumpovi glasači, sljedbenici populističkih i identitarnih pokreta širom Europe koji su se kvalificirali za kategoriju 'šljama'. Radništvu koje se samo, uz navelike dostupne kreditne kartice, novim, na 'leasing' kupljenim 4-wheel-džipom parkiranim ispred limenog trailera i reality programe, ničim izazvano trpa u 'srednju klasu' i smatra važnim političkim subjektom, obično se, pri tom samoimenujući kao 'tiha većina' – ne shvaćajući pri tom, da je bit tihe većine u takvoj konstelaciji odnosa upravo to da bude i ostane 'tiha', da šuti? Da li išta smisleno *Manifest* može reći onima koji su danas uistinu 'prezreni na svijetu' – dakle, migrantima, izbjeglicama, potlačenim narodima, odbačenim i marginaliziranim grupama? Ili odaslana poruka, danas, više nema svog recipijenta? Kako se *Manifest* nosi sa svojom, kako to Katarina Peović⁷⁰ kaže, 'pozicijom detroniziranog teksta'? Ili da stvar proširimo, kako se 'komunistička hipoteza' danas nosi sa svojom pozicijom 'detroneirane ideje'? U kojoj mjeri, da kontekstualiziramo, Badiouova 'komunistička hipoteza' predstavlja neku vrstu up-datiranog *Manifesta* ili njegove nadgradnje, ili pak pokušaja da se otvore vrata prema izvornom emancipatorskom impulsu čijom se energijom nekoć napajao i sam *Manifest*? Ili, da zajedno s Peović postavimo pitanje, može li današnjica nešto poručiti Marxu i njegovom *Manifestu*?

70 Vidjeti Katarina Peović, *Sve što je čvrsto i postojano pretvara se u dim... Historijski materijalizam kao metoda, kritika i analiza*, Zagreb: Durieux, 2022.

Dominacija postojećeg režima preko svoje ideologije ogleda se, po najprije u tome, da sâmo propitivanje postojećeg i promišljanje nekog novog, pravednijeg svijeta, postaje sve više *nezamislivo*; a ako se ipak drzujemo zamišljati suočiti ćemo se s optužbama da zagovaramo nasilje, patnju, da 'kolosalni neuspjeh' komunističkog projekta služi kao 'jasan dokaz' da svaki takav zahtjev sobom nosi 'sjeme zla', totalitarni mrak, pa je bolje raditi na postojećem liberalno-demokratskom aranžmanu (šta god da je od njega preostalo), ili, još bolje, početi raditi na 'vraćanju dostojanstva' čineći naše države 'opet velikim', kako je glasio izborni slogan – Make America Great Again – Donalda Trumpa. Ta uspješna kombinacija straha od promjene, a onda simuliranje promjene u pravcu reafirmacije ideološki projicirane konzervativne fantazme o nekadašnjoj veličini izgleda da je formula uspjeha krajnjeg desničarskog populizma. Naučili smo u proteklim desetljećima da socijalizam i liberalna – demokracija imaju alternativu u iliberalnim, autoritarnim, dekorativno-demokratskim režimima, ali da je izgleda samo kapitalizam nema. On podjednako dobro prosperira i na Zapadu i u Putinovoj Rusiji, Xi-jevoj Kini itd. Ko se uopće, ako još iko, izuzev ponekog teoretičara ili aktiviste, trudi dati smisla 'komunističkoj hipotezi'? Baviti se detroniziranom idejom, možda i nije puno drugačije od bavljenja, recimo, skolastikom. Ovim 'zdravoumskim' spinom, ako pogledamo s druge strane, paraliziraju se, vrlo uspješno, svi pokušaji zamišljanja alternativnog, pravednijeg poretka, a kroz stalnu dinamiku događaja, skretanja pažnje, sada još potpomognute virtualnim i meta univerzumom, razvija se iluzija o tome da se stalno nešto mijenja, da bi u biti, sve ostalo isto: 'business as usual'. Doduše, nešto se i mijenja, samo što su te promjene retrogradne, pa je ljevica danas, piše Peović, prisiljena da se ponovo bori za nešto za što se već davno izborila, počesto i krvlju, kao što je recimo zahtjev za osmosatnim radnim vremenom – što je jedan od zahtjeva iz *Manifesta*.

Međutim, kako nas tome historija uči, promjena s velikim 'P' bit će neizbježna. Njezinom odgađanju neće pomoći cijela mreža spinovanja o

'najboljem od svih mogućih svjetova'. Promjena će se desiti i to ne zato što neki ljevičarski nadobudni intelektualac ili aktivist to hoće, već, a upravo je to poruka *Manifesta*, to čini sama unutarnja dinamika i dijalektika kapitalističkih proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Promjenu nećemo izbjeći ako jednostavno odlučimo da o njoj ne pričamo dok iščekujemo rezultate glasanja o tome ko će biti izbačen ove sedmice iz reality show-a.

Manifest komunističke partije je tekst nastao na razočarenju neispunjavanjem obećanja 'građanskih revolucija' i Prosvjetiteljstva uopće, a to je pravo svakog ljudskog bića da, kako kaže Peović, „sudjeluje u ljudskom nasljeđu, da razvije svoje pune potencijale, raste i prosperira“. (Peović, 2022: 14) Ovo pravo je ostalo neispunjenim obećanjem; takvo je bilo 1848., a takvo je, neispunjeno, podjednako i danas. Ovo neispunjeno obećanje podjednako postiđuje i liberalno-demokratske i real-socijalističke projekte. I liberalno-demokratske (Mill, Dewey, Rawls) i marksističke političke teorije bile su kritičke reakcije na to neispunjeno obećanje koje su dodavanjem hipoteza, preokretanjem, premeštanjem fokusa pokušavale iz te drenovine modernističkog projekta iscijediti barem poneku kapljicu slobode duboko vjerujući u to emancipatorsko obećanje.

Kritička perspektiva kao da je rekla sve što ima reći, pa je danas nastupila nekritička reakcija na to obećanje. Ta reakcija ne samo da je anti-marksistička i anti-liberal-demokratska, nego je dubinski anti-prosvjetiteljska. Ona otvoreno poručuje da tom izvornom obećanju ne vjeruje, ne smatra ga nečim vrijednim, prezrivo ga odbacuje. Ta reakcija – populizam, identitarni pokreti, rasizam, vjerski fundamentalizam, autoritarizam, cijeli spektar samoživih nacionalizama – u biti obećanje o slobodi ne odbacuje, ali odbacuje njegov univerzalizam, pa govori o slobodi partikularne nacije, rase, vjere. Ona ga, dakle, *partikularizira* i primjenjuje ga samo na 'svoju rasu', 'svoju naciju', 'svoju vjeru', na 'svoj kulturno-civilizacijski krug'. Ovim partikularizirajućim diskurzivnim strategijama šalje se poruka: 'ne, ne postoji ljudsko', već samo nasljeđe ove ili one civili-

zacije, naroda, rase. Razvijati pune potencijale naše rasne ili nacionalne sabraće moguće je samo ako se odupremo prodoru neke *tuđe*, druge ili strane civilizacije.

3.1.2. Vladimir Ilijič Lenjin (1870-1924)

*„Mi smo buržoaskodemokratsku revoluciju
doveli do kraja kao niko drugi“*

Lenjin, 1921.

Svijet u cjelini dočekuje prijelaz između XIX i XX stoljeća s do tada neviđenim razmjerama razlike u bogatstvu, pa time i oštre klasne podjele. Walter Scheidel piše kako je „između 1810. i 1910., udio u ukupnom bogatstvu 1% najbogatijih porodica SAD gotovo udvostručen s 25% na 46%“. (Scheidel, 2018: 109) Duboke razlike i društvene podjele koje svoj izvor imaju u protivrječnostima kapitalističkog razvoja u drugoj polovini XIX stoljeća. On poprima novi oblik – oblik *financijskog kapitalizma*, a vrlo brzo stječe i svoj politički odraz u vidu imperijalizma. Sve skupa ti su procesi gurali svijet na sami rub ratnog konflikta. Kako je „financijski kapital postajao vladajućim oblikom kapitala u europskom kapitalizmu“ tako je postepeno „iz pojava koncentracije centralizacije kapitala, iz prastanja kapitala u financijski kapital, iz dominacije kartela, trustova i monopola financijskih grupa na svjetskom tržištu ... slijedilo i adekvatno objašnjenje fenomena kolonijalne dominacije i političke zavisnosti nerazvijenih zemalja, koje su postale sirovinska baza i prostor za izvoz raznih oblika kapitala iz metropola.“ (Filipović, 1980: 190-191)

Zveckanje oružjem, a potom i najkraviji rat u povijesti čovječanstva – Prvi svjetski rat – za mnoge marksističke mislioce bio je znak da je kapitalizmu došao kraj i da brzo moraju istupiti s alternativnim oblicima

društvene i političke organizacije, da je kucnuo čas da potlačene klase odlučno uzmu stvar u svoje ruke. U jednoj takvoj svjetskoj historijskoj stisci i nezapamćenoj neizvjesnosti intelektualno je stasavao Vladimir Ilić Lenjin. Zajedno s nizom drugih autora marksističke misli, kao što je Rosa Luxemburg, kako je vrijeme proticalo, kako je svjetski konflikt, čiji su izvori van sumnje bili protivrječnosti kapitalističkog poretka, on je smatrao da se ne smije više odlagati revolucionarni prevrat i dugo sanjana 'promjena svijeta', najavljena u Marxovoj XI tezi. Uputa u Marxovoj teoriji nije bilo puno, a i kapitalizam koji je bio predmetom Marxovih i Engelsovih analiza se vidno i rapidno mijenjao, iznutra transformirao. Prateći pomno te promjene Lenjin je nastojao dodatno teorijski proširiti i ojačati marksističku političku teoriju. Tako su nastali i novi pojmovi marksističke nauke kojima se na kritički način razumijevala kompleksnost kapitalističkih odnosa u novom vremenu, kao što su 'financijski kapitalizam', 'imperijalizam' u kome Lenjin vidi posljednji stadij kapitalizma, zatim 'kolonijalizam' i njemu prateći pojam 'oslobodilačkih borbi potlačenih naroda', te na kraju i pojam 'prava naroda na samoopredjeljenje' zahvaljujući kojemu je niz naroda koji su se nalazili pod kolonijalnom vlašću carske Rusije, kao što su Ukrajina, Finska, Poljska i Baltički narodi i drugi, po prvi put steklo svoju nacionalnu slobodu⁷¹. Vođen idejom da je suština proleterskog pokreta internacionalizam, odnosno da, kako je rečeno u *Manifestu komunističke partije* 'proleter nema svoju domovinu', „za Lenjina, 'proleterski internacionalizam' ide ruku pod ruku sa odbranom prava malih naroda od velikih: za 'velike' narode koji dominiraju nad drugima, davanje punih prava malim narodima jeste ključna indikacija ozbiljnosti njihove posvećenosti internacionalizmu“. (Žižek, 2018: 20) Lenjinovu ulogu u marksističkoj, socijalističkoj političkoj teoriji

⁷¹ Lenjin je značajan dio svog intelektualnog angažmana posvetio kritici velikoruskog nacionalizma, imperijalizma i carizma koji će u drugačijoj formi biti poslije njegove smrti rehabilitirani nakon što svoju vladajuću poziciju utvrdi Staljin. Ta naročita staljinističko-caristička paradigma, naravno prilagođena novonastalim okolnostima, postat će službena politika Putinove Rusije. Nakon izbijanja sukoba u Ukrajini 2014. godine, predsjednik Ruske Federacije izjavio je sljedeće: „Boljševici su, iz više razloga – za što će im Bog suditi – velike delove istorijskog juga Rusije pripojili Republici Ukrajini. To je učinjeno bez obaziranja na etničku strukturu stanovništva i danas te oblasti čine jugoistok Ukrajine“. (Putin u Žižek, 2018: 19)

najbolje je razumjeti kao ulogu *posrednika* između revolucionarne teorije i revolucionarne klase, odnosno mase, ulogu posvećenu stvaranju efikasne organizacije koja je Marxovu ideju iz pomenute teze realizirati u stvarnosti. Lenjin je cijelog svog intelektualnog života bio posvećen ideji ozbiljenja marksističke teorije u praksi⁷², odnosno „povezivanju teorije i praktičnog pokreta ... uzajamnost između političkog pokreta revolucionarne radničke klase i teorije koja izražava opće interese i položaj te klase u društvu“. (Filipović, 1980: 181) Lenjinova formula uspjeha prevrata glasila je: 'revolucija = proletarijat + revolucionarna teorija'. Taj 'plus' predstavljala je disciplinirana politička partija. Ali, vrijeme u kojem Lenjin otpočinje svoju aktivističku i intelektualnu karijeru, kraj XIX stoljeća, porazno je za radnički pokret i klasu u cjelini.

Radnici su većinom bili okupljeni u sindikate. Njihovi glavni dometi su, na veliko Lenjinovo razočarenje, bile borbe za povećanje nadnice i uslova rada. Takva vrsta konfrontacije općenito se kretala u 'dozvoljenim' okvirima buržoaske države i bila tolerirana, jer se radnička borba nije ticala samog kapitalističkog sistema i nepravdi koje on iz sebe generira. Taj vid organiziranja Lenjin naziva spontanim i 'ekonomističkim' i on, na duže staze, neće dovesti ni do kakvih promjena. Te borbe nastavit će se kretati unutar istog koordinatnog sistema i vrijednosti, normi i procedura ugnjetavačkog kapitalizma i na taj način samo će reproducirati postojeće eksploatorske odnose. Prava promjena mora ciljati na rušenje kapitalističkog sistema. Za takvo što potrebna je istinska *radnička partija*. Međutim, ono što Lenjin vidi na djelu u europskim državama, jesu samo partije u nizu 'građanskih partija' koje se također kreću unutar dozvoljenih okvira buržujskog društva. Namjesto jedne revolucionarne partije radničke klase, ono što je u ponudi radnicima po pitanju političke organizacije, razne su 'socijaldemokratske' partije (uključujući i Lenjino-

⁷² Zanimljivo je da Lenjinove organizacijske vještine i taktike društvene borbe bivaju prepoznate i među intelektualcima i aktivistima sasvim suprotnog, desničarskog tabora, i to stotinjak godina nakon Lenjinove smrti. U nekoliko intervjua Steve Banon, ideolog nove desnice u Americi, Trumpov ideolog, priznaje da je mnogo toga naučio od Lenjina, pa se čak i nazivao 'Lenjinom desnice' ili 'Crne internacionale'.

vu partiju) koje su izgubile oštricu klasne borbe i postale 'demokratskim partijama socijalnih reformi'. Namjesto udarne pesnice ugnjetenih slojeva protiv nepravde i tlačenja, socijaldemokratske partije širom Europe i u Rusiji postale su, kako to Lenjin plastično opisuje, 'priprekom liberalne buržoazije'.

Dakle, kraj XIX stoljeća zatiče potpuno kooptirane i političke i sindikalne vidove borbi za prava radnika na način koji je bio prihvatljiv vladajućoj buržoaziji. Taj oportunistički za Lenjina je bio neprihvatljiv. Klasna svijest radništva razložena je do neprepoznatljivosti na spontanitet sindikalnih zahtjeva i sitnih reformi u zakonodavstvu kapitalističkih država. Taj lažni 'klasni mir' omogućavao je kapitalizmu da nastavi 'svojim tokom', a taj tok je, vidjeli smo, nezaustavljivo vodio k imperijalizmu, k daljem raslojavanju, ka novim formama ucjene i ugnjetavanja kako vlastite radničke klase tako i cijelih drugih potlačenih naroda. Budući da je ta spontanost radničkog okupljanja i borbi diktirana izvanjskim uslovima i da se javlja od jedne do druge prigode, Lenjinu je bilo jasno da se nikakav kvalitetni iskorak u pravcu promjene ugnjetavačkog sistema ne može napraviti ukoliko se radnička klasa ne pojavi na političkoj i društvenoj pozornici s jasnom klasnom pozicijom i svijesti:

Klasna politička svijest može biti donesena radniku *samo spolja*, tj. izvan ekonomske borbe, izvan oblasti odnosa radnika prema poslodavcima. Oblast iz koje se jedino može pocrpsti to znanje jeste oblast odnosa svih klasa i slojeva prema državi i vlasti, oblast uzajamnih odnosa među svim klasama. (Lenjin u Filipović, 1980: 222)

Donosilac te svijesti 'spolja' je socijalno-svjjesni intelektualac – obično građanski, liberalni intelektualac kakvi su bili i Marx i Engels – koji se prihvaća organizacije političkih aktivnosti unutar avangardnog pokreta u svrhu pripreme revolucije. Problem s većinom marksistički orijentiranih intelektualaca bio je, kako je Lenjin govorio, u tome što iz premisa njihovih analiza i kritika nisu slijedili konsekventni revolucionarni zaključci, pa time ni pravci djelovanja k objedinjavanju revolucionarnih snaga

na jedinstvenom programu⁷³. Kao da je među njima postojao strah od nasilnih posljedica do kojih bi revolucionarni zaključak mogao dovesti. Kako pak glasi taj zaključak? U svom spisu *Država i revolucija* Lenjin kaže:

Ako je država proizvod nepomirljivosti klasnih suprotnosti, ako je ona snaga koja stoji *nad* društvom i 'sve se više 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)

Zašto je teško donijeti taj zaključak? Zašto se vođe socijalističkog pokreta u Europi radije zadovoljavaju malim i parcijalnim ustupcima koje im, kao 'mrvica sa stola', s vremena na vrijeme, udjeljuje vladajuća buržuska klasa? U svom predavanju *O državi* na Sverdlovljevu univerzitetu 1919. godine Lenjin objašnjava tu nevoljnost socijalističke inteligencije da izađe iz neke svoje 'zone komfora':

Buržoaska republika, parlament, opšte pravo glasa – sve to s gledišta svjetskog razvitka društva predstavlja ogroman progres. Čovječanstvo je išlo kapitalizmu, i tek je kapitalizam, zahvaljujući gradskoj kulturi, omogućio ugnjetenoj klasi proletera da postane svjesna sebe i da stvori onaj svjetski radnički pokret, one milione radnika koji su širom cijelog svijeta organizovani u partije, one socijalističke partije koje svjesno rukovode borbom masa. Bez parlamentarizma, bez izbora, taj bi razvitak radničke klase bio nemoguć. Zato je sve to u očima najširih masa ljudi dobilo tako veliki značaj. Zato prelom izgleda tako težak. (Lenjin, 1977: 131)

Međutim, ta republika, njezin parlament, ono opće pravo glasa, opća prava i slobode građana, to lice buržuskih sloboda ima svoje neprijatno naličje – eksploataciju, klasni poredak i ideologiju koja partikularne interese vladajuće klase uspijeva prikazati kao opće interese društva. Ta dr-

⁷³ Emma Goldman, anarhistička autorica piše: „Među eksploatiranim postoje dvije klase individua: Pripadnici jedne klase ne shvaćaju što oni jesu i što mogu biti, prihvaćaju život onako kako im se servira, vjeruju da su rođeni da budu robovi i zadovoljavaju se s malo onoga što im je dato u razmjenu za njihov rad. Postoje i drugi, suprotno njima, koji misle, koji proučavaju i koji otkrivaju društvene nejednakosti. Da li je njihova krivica što jasno vide i pate gledajući druge kako pate? Takvi se onda bacaju u borbu i postaju nositeljima narodnih zahtjeva“. (Goldman, 2013: 23)

žava, građanska, parlamentarna republika koja se prihvaća kao 'slobodna' i 'demokratska', kaže Lenjin, „sve dok postoji privatna svojina“, ona neće biti „ništa drugo do mašina u rukama kapitalista za ugušivanje radnika i ukoliko je država slobodnija, utoliko se to jasnije ispoljava“. (Lenjin, 1977: 131) U kojoj mjeri je socijalistički pokret u stvari bio uvučen u mašineriju buržujске države, u kojoj mjeri nije bio dorastao svojoj izvornoj zadaći artikulacije klasne svijesti proletarijata pokazat će Prvi svjetski rat. Njegovo izbijanje je radništvo podijelilo u nacionalne torove i isporučilo ih kao topovsko meso konfrontiranim imperijalizmima uz puno saučešće socijalističkih političkih prvaka. U tekstu „Stanje i zadaci Socijalističke internacionale“ objavljenom u novembru 1914. Lenjin piše: „Najteže u sadašnjoj krizi je pobjeda buržoaskog nacionalizma, šovinizma, nad većinom oficijelnih prdestavnika evropskog socijalizma“. (Lenjin, 1976: 9) Uhvaćeni u 'patriotsku zamku' da se pod krinkom 'odbrane domovine' stave u odbranu imperijalizma i interesa krupnog kapitala, socijalističke i socijal-demokratske partije kontinenta, preko noći su odbacile 'internacionalizam' i zbile redove s buržoazijama svojih zemalja i ušle u njihove, kako kaže Lenjin, 'reakcionarne' vlade.

S ovim preokretom, proleter koji 'nema svoju domovinu', čiji su interesi suštinski internacionalni, odjednom je 'dobio svoju domovinu' koju je trebao braniti u blatnjavim rovovima nekog od europskih ratišta. U svojoj prvoj konfrontaciji nacionalizam je odnio pobjedu nad socijalizmom⁷⁴. Pušten sa svojih uzda, u obliku imperijalizma, dakle, kao jedan *bezgranični kapitalizam*, on rezultira bezgraničnim nacionalizmom i šovinizmom. Kada jednom obespravljen radnička klasa postane apsorbi-

74 Socijalizam kao internacionalistički pokret je izgubio bitku protiv nacionalizma više puta: prvi put 1914. godine u Prvom svjetskom ratu. Drugi put 1937. godine u Španskom građanskom ratu, kada je opet izostala radnička solidarnost na međunarodnom nivou; Treći put u Drugom svjetskom ratu, kada gotovo da i nije bilo međunarodne radničke solidarnosti, u prvom redu zahvaljujući staljinističkoj uzurpaciji Treće internacionale koja je 1939. godine podržavala sovjetski pakt o nenapadanju s Hitlerom. S povratkom imperijalističke agende u sovjetskom rukovodstvu, radnička internacionalna solidarnost postaje instrument sovjetske imperijalne vladavine koju su na svojoj koži najbolje osjetili Jugoslaveni 1948. godine. Nakon Drugog svjetskog rata, socijalizam, odnosno 'komunizam' postaje ideološki narativ u službi uglavnom sovjetskog imperijalnog bloka, pa njegov poraz 1989. godine možda i ne treba smatrati četvrtim porazom socijalizma u konfliktu s nacionalizmima Istočne Europe. U toj praznoj ljušturi Istočnog bloka nije više bilo ničega izvorno socijalističkog.

rana u amorfnu kategoriju nacije, s njom se apsorbira i svijest o klasnoj podjeli i mehanizmu represije, koja najednom nestaje iz cijele slike o nacionalnoj veličini i žrtvi koja se ubrzano formira u patriotskom zanosu. Lenjin upozorava:

Odbrana klasne saradnje, odricanje od ideje socijalističke revolucije i od revolucionarnih metoda borbe, prilagođavanje buržoaskom nacionalizmu, zaboravljanje istorijskih prolaznih granica nacionalnosti ili otadžbine, pretvaranje buržoaske legalnosti u fetiš, odbacivanje klasnog gledišta i klasne borbe iz straha da se ne odgurnu od sebe 'široke mase stanovništva' ... to su, nesumnjivo, idejni temelji oportunitizma. (Lenjin, 1976: 9)

Dok vođe socijalističkog pokreta⁷⁵, s jedne strane, strahuju da izvuku revolucionarne zaključke iz analiza društvenog stanja zbog nasilja, dok izbjegavaju mogućnost nasilnog prevrata u državi, s druge strane, uopće ne strahuju podržati mobilizaciju za kolosalno nasilje, bez presedana u ljudskoj povijesti, praktički pokolj onih koje zastupaju i za čije se ciljeve navodno bore, u nepojmljivoj ratnoj klaonici koju je priredio imperijalizam. Kako se strahovanje od nasilne socijalističke revolucije razlikuje od dobrovoljnog, patriotskog zagovaranja za 'odbranu otadžbine' u ratu koji je, kako Lenjin piše, „neizbježan stepen kapitalizma, isto toliko zakonit oblik kapitalističkog života koliko i mir“. (Lenjin, 1976: 12) Jedini rat koji za Lenjina u takvim okolnostima uopće ima smisla jest „rat protiv šovinizma 'svoje' buržoazije“. (Lenjin, 1976: 12) U takvim okolnostima općeg moralnog, političkog, pa i ljudskog posrnuća socijalističkog pokreta koja je vodila tragediji neviđenih razmjera, Lenjin se posvećuje načinima izlaska iz općeg oportunitizma. On zna da „proletarijat nema drugog oružja u borbi za vlast osim organizacije“, (Lenjin u Filipović, 1980: 232) pa je potrebno sve energije usmjeriti na rekonstrukciju socijaldemokratske organizacije najprije u svojoj zemlji.

⁷⁵ Nekoliko godina prije izbijanja rata, 1912. godine usvojen je takozvani *Bazelski manifest* na vanrednom međunarodnom socijalističkom kongresu u Baselu u Švicarskoj s jasnim upozorenjima na mogući konflikt i uputama za vođe socijalističkog pokreta. U dokumentu se upozoravaju narodi „na opasnost svjetskog imperijalističkog rata, razotkrivaju pljačkaški ciljevi tog rata i pozivaju radnici svih zemalja na odlučnu borbu za mir i suprostavljanje kapitalističkom imperijalizmu međunarodnom solidarnošću proletarijata. (vidi Lenjin, 1977: 24)

U tom pravcu prvi korak koji se nameće je 'obnova teorijskog rada'. Teorijski okvir koji razvija vokabular unutar kojega se može jasno artikulirati klasna svijest očito je zakazao u godinama prije izbijanja svjetskog rata, a „radnička klasa se na političkoj pozornici može pojaviti samo ako je njena klasna pozicija jasno i precizno određena kao klasna“, (Filipović, 1980: 222) ako ima izgrađen jasan politički subjektivitet. U buržoaskoj, nacionalističkoj državi, interes proleterijata, zahvaljujući ideološkoj vladavini, supsumiran je pod interes njegove vladajuće klase koji se obično kodira kao općenacionalni interes unutar kojega je individualna sloboda razumljena kao sloboda u pripadanju toj naciji. Suprotno toj intenciji, koju su, kako vidimo, u patriotskom zanosu u osvit Prvog svjetskog rata prihvatili lideri socijalističkog pokreta, Lenjin ukazuje da je „Marx učinio kraj gledanja na društvo kao mehanički agregat individua ... koji nastaje i mijenja se slučajno i prvi postavio sociologiju na naučno tlo, utvrdivši pojam društveno-ekonomske formacije kao pojam cjelokupnosti danih produkcionih odnosa“. (Lenjin u Filipović, 1980: 199)

Teorijska obnova socijaldemokratije mora početi od analize odnosa u društvu koje diktira određena društveno-ekonomska formacija i detekcije oblika klasnog antagonizma na kojima počiva hegemonija režima. Time dolazimo i do drugog zadatka političkog organiziranja socijaldemokratije – „razvijanje političke akcije svenarodnog političkog razgolićavanja carizma i kapitalizma“. (Filipović, 1980: 226) Potrebno je neumorno 'razgolićavati', odnosno ukazivati na paradokse i protivrječnosti vladajućeg režima, prepoznavati sve suptilnije oblike tlačenja s ciljem podizanja senzibiliteta za klasni položaj i, s tim u vezi, s ciljem artikulacije klasne svijesti, objedinjavanja revolucionarnih snaga i političke mobilizacije širih masa. Sljedeći korak u jačanju organizacije revolucionarnog pokreta sastoji se u „stvaranju općeruske liste i jedinstvene organizacije čije će jezgro biti revolucionari kojima je revolucionarni rad profesija“. (Filipović, 1980: 226) Nakon što je stara socijaldemokratija pokleknula pred pozivom na 'nacionalno jedinstvo' i time stala na stajalište vladajuće klase,

Lenjin pokušava očistiti i pripremiti teren za stajalište potlačene klase i zato se zalaže za ove korake organizacije. Proleterski pokret je heterogen, pluralan. U njegovim okvirima djeluju različite grupe, pojedinci, organizacije koje je potrebno ujediniti pod jedinstvenim ciljem – stvaranja proleterske države.

Samo unutar proleterske države moguće je stvoriti pretpostavke za konačno oslobođenje većinske, radničke klase uz pomoć uspostavljanja sistema novih ekonomskih, pa time i društvenih odnosa. Historijski, svaka država je historijska tvorevina koja počiva na odnosima dominacije jedne klase nad drugim klasama. Država je instrument klasne vladavine, kako to uče i Marx i Engels. Da li je, pak unutar vladajuće buržujске države, države kojom vladaju kapitalistički odnosi moguće očekivati stvaranje pretpostavki za konačno oslobođenje većinske, radničke klase? Takvo 'socijaldemokratsko očekivanje' (prisutno i danas na 'ljevici') rezolutno je odbacio Lenjin. Međutim, razumno je postaviti i sljedeće pitanje, koje je često dolazilo iz anarhističkog tabora, zašto uopće, nakon revolucionarnog svrgavanja buržujskog poretka, stvarati proletersku, socijalističku državu koja je, u svakom svom obliku, instrument klasne hegemonije. Lenjin smatra da je taj *prijelazni*, socijalistički period proleterske države neophodan, jer se revolucionarnim činom ukinuća buržujске države ne ukida i buržujска klasa. Državni aparat je neophodan upravo radi osiguranja klasne hegemonije, ali ovaj put, u socijalističkoj državi, hegemonije većinske, proleterske klase nad ostacima manjinske, buržujске klase. Dakle, forma moderne državnosti bit će neophodna sve dok postoji klasno društvo. Takav oblik vladavine Lenjin, u skladu s Marxovim i Engelsovim učenjem, naziva *diktaturom proletarijata*. Diktatura proletarijata predstavlja naročiti tip *dekonstrukcije* državne aparature koja počiva na organiziranom privilegiranju onoga društvenog sloja koji je tradicionalno bio deprivilegiran, marginaliziran, potlačen, koji je bio objektom ugnjetavanja, diktature privilegirane, dominantne klase kroz razgranate mehanizme kapitalističkog potčinjavanja, ucjene i eksploatacije.

Diktatura⁷⁶ kao oblik vladavine ostaje, međutim sada, u proleterskoj državi i ogleda se u mjerama deprivilegizacije bivše dominantne klase vidljivim posebno u svjetlu novih društveno-ekonomskih odnosa koji počivaju na ukidanju privatne svojine. Poražena klasa postaje objektom diktature nove privilegirane klase, proletarijata, jer je diktatura proletarijata, u stvari, „proletarijat organizovan kao vladajuća klasa“. (Lenjin u Filipović, 1980: 247) Proleteraska država kako je zamišlja Lenjin, istovremeno operira u dvije funkcionalne sfere: „kao funkcija demokratije prema proletarijatu i sirotinji“ i kao „funkcija diktature prema buržoaziji i neradnicima“. (Filipović, 1980: 249) Proleteraska država, potrebno je naglasiti, samo je *prijelazna* faza, tokom koje će se, uz ukidanje buržoazije, klasne podjele, vlast sve više *podruštvljavati*, granati u novim, inventivnim oblicima samouprave, upravo na tragu iskustava Pariške komune, pa će vremenom i nestajati potreba za državnim mehanizmom koji svoje opravdanje ima u klasnoj vladavini, odnosno vladavini jedne klase nad drugom. Imajući to vidu, „stvaranje proleterске државе значи istovremeno i kraj svake државе, jer sa njom počinje proces odumiranja државе“. (Filipović, 1980: 248)

Svoju šansu za ostvarenje proleterске државе Lenjin je vidio u kolapsu ruskog carističkog režima s početka 1917. godine. Gubici na ratištu, teška ekonomska kriza, opće beznađe i glad duboko su uzdrмали carsku vlast

76 Za riječ 'diktatura' koja se teško prihvaćala među intelektualcima i teoretičarima, i onda i sada, teško je naći ubjedljivo 'progresivno' značenje, unatoč, najprije Marxovom i Engelsovom, a potom i Lenjinovom stavu da ako državu razumijevamo kao oblik klasne vladavine, onda je ona neizbježno istovremeno i diktatura vladajuće klase nad ostalim slojevima društva. Istovremeno, bilo bi to prvo klasno društvo u povijesti čovječanstva gdje bi *većina vladala nad manjinom* (i to zanemarivom), pa je za širu raspravu koliko bi takvo društvo uopće bilo klasno. Ili, da li je društvo uopće klasno ako se eliminiira problem privatne svojine? Ako pak govorimo o 'diktaturi proletarijata', njoj nasuprot, kao alternativa stoji jedino moderna buržujaska republika koja nije ništa drugo do 'diktatura buržoazije', odnosno diktatura *privilegirane manjine nad većinom*. Lenjin, svjestan ovog presedana, u svom referatu o buržoaskoj demokratiji i diktaturi proletarijata podnešenom na Prvom kongresu Komunističke internacionale (1919) ističe sljedeće: „Diktatura proletarijata slična je diktaturi drugih klasa po tome što je izazvana neophodnošću, kao i svaka diktatura, da uguši nasilni otpor klase koja gubi političku vladavinu. Korjenita razlika između diktature proletarijata i diktature drugih klasa – diktature spahija u srednjem vijeku, diktature buržoazije u svim civiliziranim kapitalističkim zemljama – sastoji se u tome što je diktatura spahija i buržoazije bila nasilno ugušivanje otpora eksploatatoru, tj. ništavnoj manjini stanovništva, spahija i kapitalista. Otud, sa svoje strane, proizlazi da diktatura proletarijata neizbježno mora donijeti sa sobom ne samo promjenu formi i institucija demokratije, govoreći uopće, nego upravo takvu njihovu promjenu koja daje još nevideno na svijetu proširenje faktičkog korištenja demokratizmom od strane ugnjetenih kapitalizmom, od strane radnih klasa“. (Lenjin, 1976: 135)

u Rusiji, pa je u dva navrata, u februaru i oktobru (tačnije početkom novembra) 1917. godine, ona u potpunosti zbačena, a vlast je zauzela, zahvaljujući jakoj organizaciji, Lenjinova boljševička partija. Tako je nastala *prva radnička republika* čiju su strukturu činili radnički i vojnički savjeti, vijeća (*sovjeti*), kao naročiti „ruski oblik proletherske diktature“, (Lenjin, 1976: 47) institucije organizirane radničke klase, odnosno manifestacije njenog demokratskog političkog subjektiviteta⁷⁷. Kako to izgleda kada se radnička klasa organizira kao vladajuća klasa, objašnjava Predrag Vranicki:

Nasuprot građanskom parlamentarizmu, gdje je narod od vremena do vremena davao svojim glasanjem pravo pojedinim frakcijama građanske srednje 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. Sovjeti su stvarani neposrednim izborom najboljih i najpovjerljivijih predstavnika narodnih masa na samom mjestu rada. Sovjetski deputati su nova, revolucionarna osnova nove vlasti socijalističke države. Birani su neposredno, opozivi su u svako doba i rade za radničku nadnicu. (Vranicki, 1982: xx)

Birani na mjestu rada, u samom procesu proizvodnje gdje ljudi ostvaruju dohodak, sovjetski delegati, kao naročiti vid političkog predstavništva ostvaruju neposrednu vezu s masama u omjeru koji je nezamisliv u građanskim parlamentarnim demokratijama. Vlast se kroz razgranatu mrežu sovjeta kvalitetno podružljava jer treba, kako Lenjin kaže, „da svi neko vrijeme budu 'birokrati' i da stoga nitko ne bi mogao postati 'birokrat'“. (Lenjin u Vranicki, 1982: xxi) Dalje podružljavanje, a u sklopu ideje o odumiranju države, dovodi do toga da političko upravljanje po-

⁷⁷ Lenjin 'sovjetsku vlast' razumijeva kao oblik diktature proletarijata čija je suština „u tome što stalnu i jedinu osnovu cjelokupne državne vlasti, cjelokupnog državnog aparata, čini masovna organizacija upravo onih klasa koje je kapitalizam ugnjetavao, tj. radnika i poluproletera (seljaka koji ne eksploatiraju tuđi rad i koji stalno pribjegavaju prodaji makar dijela svoje radne snage). Upravo te mase koje su čak i u najdemokratskijim buržoaskim republikama, budući ravnopravne po zakonu, u stvari na hiljade načina i trikova bile odstranjivane iz učešća u političkom životu i. korištenja demokratskim pravima i slobodama, sada privlače stalnom i neizostavnom, a uz to odlučujućem učešću u demokratskom upravljanju državom“. (Lenjin, 1976: 134-135)

staje sve manje političko, a sve više društveno. Model sovjeta imao je intenciju ostvarivanja demokratske funkcije diktature proletarijata usmjerenu prema 'radničkoj klasi i sirotinji', pa je takva demokratija „mnogo šira od buržoaske, u kojoj radni ljudi neposredno uzimaju u svoje ruke upravljanje društvom – dakle, i politikom i ekonomijom – i tako ga postepeno pretvaraju u asocijaciju slobodnih proizvođača“. (Vranicki, 1982: xxxi)

Međutim, problem je što je 'model sovjeta' ubrzo propao, a zadržao se i nezaustavljivo jačao partijski aparat koji se, ubrzo poslije Lenjinove smrti, dolaskom na vlast Josifa Visarionoviča Staljina, doslovno stopio s državom, odnosno s državnom aparaturom. Lenjinova početna ideja djelovanja na dva kolosijeka, upravljanje društvom preko sovjeta i upravljanje državom preko partije s ciljem osposobljavanja radničke klase da se oformi kao zaokružen i samostalan politički subjekt postepeno se izopačavala, u prvom redu zahvaljujući građanskom ratu i vanjskoj intervenciji savezničkih snaga, ka potpunom „birokratskom deformiranju sovjetske vlasti“ (Vranicki, 1982: xlviii) i potpunom isključenju najširih narodnih slojeva iz upravljanja. Sovjeti su izgubili svaku svrhu. Svega nekoliko godina nakon revolucije politička sfera u Sovjetskom Savezu odvojila se od ostatka društva i nastanila u svom ideološkom mjehuru od sapunice koji se branio neviđenom oružanom silom i 'sveprisutnom', kapilarnom, obavještajnom strukturom što će kasnije inspirirati starog engleskog ljevičara, čuvenog književnika i intelektualca Georgea Orwella da napiše svoju knjigu '1984'. Možda su se stvari odvijale upravo onako kako je naslutio Lenjin u svom tekstu: „Treća internacionala i njeno mjesto u istoriji“ kada se, osvrćući se na Oktobarsku revoluciju primijetio da je Rusima „bilo lakše početi veliku proleterku revoluciju, ali će im biti teže nastaviti je i dovesti do definitive pobjede, u smislu potpune organizacije socijalističkog društva“. (Lenjin, 1976: 151)

3.1.3. György Lukacs (1885-1971)

Lukacs razvija marksističku teorijsku perspektivu u razumijevanju društvene stvarnosti: onu društvene, odnosno političke ontologije. Ta perspektiva pokazuje da hegemonijska, kapitalistička društveno-ekonomska formacija ima tendenciju da transformira kompleksnost društvenog života u *postvarenom* obliku (*reifikacija*). Drugim riječima, ona ima tendenciju da „društvene činjenice utemeljene u društvenoj praksi uzima za jednostavne činjenice /stvari/ time, implicitno prihvaćajući njihove društvene preduslove“. (Hartle, 2017: 27) Prihvaćajući društvene činjenice kao 'tek činjenice' mi prihvaćamo naročite društvene odnose čije su one objektivacije, otjelovljenja, konačno, proizvodi. Kada kažemo da je nešto činjenica mi istovremeno izričemo time da njena validnost prevazilazi dimenziju 'pukog' ljudskog djelovanja i odnosa čime *naturaliziramo* izvjesni 'poredak činjenica' ili 'poredak stvari'. Društvene činjenice u kojima su sabrani društveni odnosi na kojima ove počivaju tako postaju 'fizičkim činjenicama', nečim 'neovisnim' od oka promatrača. Na taj način društveni odnosi se *postvaruju* (postaju kao stvari), a svijet postvarenih odnosa, u sebi zaokruženih i nužnih, nam ostavlja jedino prostor da o njemu kontempliramo (Hegel). Na djelu je, ukazuje Johan Hartle, „ontološka pogreška (*ontological fallacy*) koja podmeće prirodno biće nečemu što je historijsko postajanje“. (Hartle, 2017: 27) Ontološka perspektiva koja se otvara s Marxom, perspektiva koja počiva na procesualnosti, međusobnom određivanju i uslovljavanju, transformaciji i oblikovanju, u pravom smislu *dijalektička* perspektiva, je ona po kojoj se pokazuje kako „određena forma društvenog djelovanja proizvodi formu objektiviteta koja skriva instituirajuće moći društvenih proizvođača koje im se stoga pojavljuju kao tuđe moći“. (Hartle, 2017: 28) Ali, šta su društvene činjenice, a šta 'prirodne', obične činjenice? Kako se sve to može uklopiti u jedinstvenu društvenu ontologiju, odnosno, jednu ontologiju društvenog bitka (Lukacs)?

Ontologija pokušava odgovoriti na temeljno pitanje o onome što uopće jest, pa time i o uslovima pod kojim nešto prihvaćamo da jeste. U našem slučaju postavljamo pitanje kako mogu postojati 'fizičke' činjenice, a kako mogu postojati 'društvene' činjenice, te u kakvoj su, ako uopće, vezi. Da bismo detaljnije osvijetlili ovaj problem na trenutak ćemo napustiti marksističke okvire. U svom tekstu 'O onome šta jeste' Willard Quine će reći kako je „nečija ontologija ono što je osnova konceptualnoj shemi pomoću koje ona tumači sva iskustva, čak i ona najobičnija. Kada se u okviru neke posebne konceptualne sheme sudi – a kako se drugačije može suditi – jedna ontološka tvrdnja prihvaća se bez razmišljanja, bez ikakve potrebe za posebnim opravdanjem“. (Quine, 1972: 549) Kako nam se u okvirima ovako definiranog kognitivnog horizonta uopće pojavljuju fizički objekti? Quine u drugom tekstu, „S logičke tačke gledišta“ kaže da se takvi objekti

konceptualno uvoze u situaciju kao prikladni posrednici – ne pomoću definicije u terminima iskustva, već jednostavno kao ireducibilni postulati, koji se, epistemološki mogu porediti sa Homerovim bogovima. Prema epistemološkom stanovištu, fizički objekti i bogovi razlikuju se samo u stepenu, ne i u vrsti. Obje vrste entiteta ulaze u našu koncepciju samo kao kulturni postulati. Mit fizičkih objekata epistemološki je superioriji u odnosu na druge po tome što se pokazao efikasnijim od drugih mitova kao sredstvo za izradu operativne strukture unutar iskustvenog toka“. (Quine, 1969: 44)

I fizičke činjenice (materijalni objekti) i društvene činjenice (Homerovi bogovi), proizvode se s ciljem da zadovolje ljudske svrhe putem kojih i fizičku i društvenu stvarnost transformiramo u stvarnost koju možemo razumjeti i prema kojoj možemo djelovati, koju možemo oblikovati prema svojim svrhama. John Searle razlikuje 'gole' činjenice, za čije postojanje nisu potrebne ljudske institucije, i 'institucionalne' činjenice, podjednako objektivne, obavezujuće (neovisne o individualnoj preferenciji) koje zahtijevaju ljudske institucije za njihovo postojanje (novčanica, državljanstvo), odnosno, koje djelimično zahtijevaju neku vrstu ljudske intervencije (suglasnost, konvencija) da bi postojale.

Ako sada ovaj pristup pročitamo u marksističkom kodu po kojem društvene činjenice počivaju na kompleksu odnosa – recimo, naše prihvatanje da određena novčanica počiva na ljudskoj instituciji novca, a postvarenje novca podrazumijeva čitav proces političkih, ekonomskih, kulturnih, ideoloških prisilnih odnosa – onda dospijevamo u sferu ontološkog konflikta, to jest „različitih pretpostavki o onome 'šta postoji' ... uz konfliktne naracije o tome kako to što jeste konstituira važeću stvarnost“. (Blaser, 2013: 547-548) Hegemonijska društvena formacija kapitalizma ili moderne, može se reći, počiva na, s jedne strane, hegemoniji naučnog ('humanističkog') pogleda na svijet unutar kojega su kulturne razlike ustvari one koje se javljaju usljed različitosti „perspektiva naspram jedne jedinstvene stvarnosti 'tamo negdje' (out there) čime se isključuje mogućnost multipliciteta ontologija pa time i mogućnost ontološkog konflikta“. (Blaser, 2013: 548) S druge strane, u ovoj društvenoj formaciji, prema Marxovom uvidu, „materijalne stvari imaju izvjesne karakteristike koje im se dodjeljuju samom prirodom društvenih odnosa i percipiraju se kao da pripadaju stvarima po samoj prirodi“. (Geras, 2017: 59) To Marx zove *fetišizmom* koji mistificira društvene odnose i omogućava naročitu konfiguraciju dominacije, jer „ono što je društveno pojavljuje se kao prirodno“. (Geras, 2017: 60) Na taj način kapitalizam se predstavlja kao prirodan poredak ljudskog društva koji 'korespondira' ljudskoj prirodi, a eksploatatorski odnosi na kojima počiva predstavljeni su kao pravični, kao slobodno sklopljeni ugovor dvije strane: poslodavca, vlasnika sredstava za proizvodnju i radnika, vlasnika svoje radne snage.

U cijeloj toj transformaciji onoga što je društveno u prirodno-stvarstveno dešava se postvarenje, odnosno *reifikacija* koju bismo u najkraćem mogli definirati kao rezultat djelovanja „transformacije ljudskih osobina, odnosa i djelovanja i djelovanja ljudski proizvedenih stvari koje su postale neovisne (i koje se zamišljaju kao izvorno neovisne) od čovjeka i upravljaju njegovim životom“. (Bottomore, 2001: 463) Dakle, možemo reći da ono što se zbiva tokom reifikacije nije ništa drugo do „disolucija konstitutivnih procesa u odvojene čestice i slamanje političkih poten-

cijala na izolirane činjenice". (Hartle, 2017: 30) Lukacs će prvi, među novijim marksistima, skrenuti pažnju na značaj ovog Marxovog koncepta u svojoj knjizi *Povijest i klasna svijest*. On upozorava da je ono što Marx zove fetišizmom robe u stvari centralni problem kapitalističke društvene formacije u čijoj je suštini da „odnos između ljudi poprima karakter stvari čime stječe 'fantomsku objektivnost', naročitu autonomiju koja izgleda striktno racionalna i sveobuhvatna da prikriva svaki trag svoje fundamentalne prirode: odnose između ljudi". (Lukacs u Bottomore, 2001: 464)

Lukacs ustvari poopćava problem koji je Marx otvorio u sferi ekonomskih odnosa, identificirajući ga u samim temeljima kapitalističkih društvenih odnosa. Na nekom objektivnom planu fenomena reifikacije, za Lukacsa, „svijet objekata i odnosa između stvari proizvodi biće (svijet roba i njihovog kretanja na tržištu), a *subjektivno* – tamo gdje je tržišna ekonomija razvijena u potpunosti – čovjekovo djelovanje postaje od njega otuđeno, ono se pretvara u robu koja, u potčinjenosti ne-ljudskoj objektivnosti prirodnih zakona društva, ima svoju putanju neovisno o čovjeku poput bilo kojeg drugog potrošačkog artikla". (Lukacs u Bottomore, 2001: 464) I fetišizam i reifikacija dvije su manifestacije otuđenja koje s jedne strane osiguravaju prihvaćanje objektivnosti društvenih prirodnih zakonitosti u svijesti subjekata čime se, s druge strane, osigurava neupitnost i reprodukcija kapitalističkog sistema sa svojim kompleksnim odnosima eksploatacije i ugnjetavanja na kojima on počiva. Da je Lukacs bio na 'pravom tragu' usredotočujući se na fetišizam u Marxovom opusu, napominje Bottomore, potvrdit će tek otkriveni Marxovi *Ekonomsko-filozofski rukopisi*, objavljeni tek nakon što je Lukacseva *Povijest* bila objavljena. Da se radi o jednom cijelom ontološkom projektu svjedoče i drugi autori nemarksisti. Bottomore, recimo, navodi Heideggera koji u svom *Bitku i vremenu* zaključuje da „drevna ontologija operira s konceptima-stvarima (postvarenim pojmovima – A.M.) te da postoji opasnost od reifikacije svijesti". (Heidegger u Bottomore, 2001: 465)

Na ovaj način 'na čistinu' smo izveli dvije konfliktne ontologije: ontologiju naturaliziranog bića, postvarenja, nasuprot ontologiji povijesnog postajanja, procesa. Izlaz iz konflikta Lukacs će, u kasnijim svojim radovima, ponuditi u vidu *ontologije društvenog bitka*. Lukacs utvrđuje pluralizam bitka, odnosno bitak je za njega kompleksna, pluralna struktura koja počiva na jedinstvu međusobno suprotstavljenih struktura od kojih svaka ima svoju određenu autonomiju, ili predstavlja jedan naročiti totalitet. Tako je za Lukacsa društveni bitak „totalitet, ali nikada identitet, sačinjen od različito konstituiranih, visoko izdiferenciranog, historijsko pojavnih i promjenljivih sfera ljudskog djelovanja“, (Browne, 1990: 194) pri čemu je osnovna jedinica društvenog bitka – čovjek – kompleksni totalitet sve tri sfere bitka (anorganske, organske, društvene). Premda postoje izvjesne sličnosti s Hegelovom dijalektikom, ključna je razlika to što je u srcu Hegelove dijelektičke ontologije *um*, dok je u Lukacsevoj dijelektičkoj ontologiji društvenog bitka u središtu *rad*. Rad i proizvodnja utemeljuju ono što Lukacs zove *društvenim bitkom*, pa se ontološko istraživanje bavi osnovnim strukturama društvenog bitka.

Ako je u temelju ontologije djelatnost, rad, proizvodnja, onda će biti nemoguće ikada dospjeti u poziciju potpunog poznavanja sveukupne stvarnosti, jer u suprotnom vratili bismo se ontologiji fiksirane supstancijalnosti koja utemeljuje sve pojedinačne manifestacije bića. Konkretna stvarnost koja je rezultat rada i proizvodnje, a koja čini društveni bitak, neumitno je historična, odnosno procesualna. Ono pak što je zasluga Hegela to je da je „temelj Hegelovog mišljenja *kontradikcija* kao osnov filozofije u kombinaciji sa stvarno prisutnim kao realizacijom uma“. (Lukacs, 1982: 2 - italik: A.M.) Ondje gdje se Lukacs razilazi s ovim pristupom je 'krajnja sinteza' kao 'izmirenje' suprotnosti. Negacije koje susrećemo u sferi društvenog bitka nisu uvod u 'više sinteze', naprotiv, Lukacs smatra da je njihova „priroda proizvod činjenice da je svaka ljudska društvena aktivnost nužno proizvod alternativa i pretpostavlja izbor ili odluku naspram njih“. (Lukacs, 1982: 46) Izmirenje u višoj sintezi onda

ukida slobodu izbora između alternativa, a društvena ontologija postaje ontologija prirode. Lukacseva ontologija ne može imati nikakvu teleološku dimenziju. Odnosno, teleološki plašt prekriva značaj radnog, proizvodnog djelovanja zahvaljujući kojem je prelazak iz prirode u društvo uopće moguć. Na ovaj način, kroz rad, Lukacs čini prirodu relevantnom za društveni bitak, konstitutivnim elementom procesa očovječenja, što je posebno značajno danas za razvoj zelenih politika i borbe protiv klimatskih promjena.

Tako je priroda, u dijalektičkoj perspektivi Lukacsa, izvor društvenosti, materijal društvenog bitka. Djelatno ophrvavanje i nošenje s prirodnim datostima kroz povijest dovodi do konstituiranja nove, društvene sfere bitka. Tako je rad postao „utemeljujućom kategorijom društvenog bitka“. (Browne, 1990: 204) Iz ovih djelatnih interakcija s prirodom rezultira, kroz povijest, društveni bitak sa svojim običajnostima, zakonitostima, autonomnim odnosima, institucijama. Lukacs kaže kako tokom proizvodnje „čovjek svojim radom s prirodnim objektima može preoblikovati njihove karakteristike i zakone njihovog kretanja u sasvim nove kombinacije dodjeljujući im sasvim nove funkcije i moduse djelovanja“. (Lukacs u Browne, 1990: 205-206) Premda nema na ontološkoj ravni nekog krajnjeg teleološkog konteksta, mjesta ka kojem historijski i dijalektički razvoj društvenog bitka treba da ide, pojedinačni proizvodni čin sam po sebi je *svrsishodan*, teleološki. Sve djelatne interakcije su mali teleološki projekti kojima se u skladu sa svojim svrhama i željama, potrebama se preoblikuju prirodni objekti i elementi. Realizacija svake od tih djelatnih interakcija inicira svagda nove krugove kauzaliteta koji povratno, na podlozi za ljudske projekte nezainteresirane prirode – oblikuju i proizvode društveni bitak.

U ovom aspektu koncept rada i proizvodnje pokazuje se izuzetno plodan. Naime, kako vidimo iz izloženog, „ne samo upotrebna vrijednost proizvoda, već također i mreža društvenih odnosa, novi oblici djelovanja i cijeli poredak novih sredstava za proizvodnju i oblika radne sna-

ge“ (Browne, 1990: 207) nastaju tokom proizvodnje i objektiviraju se u ono što u najširem smislu zovemo *društvom*. Proizvodi se jedan sasvim novi 'red' bića, novi red objektiviteta, nova ontologija. Tako je stvarnost u kojoj se zatječe čovjek „već uvijek posredovana društvenim totalitetom, tj. ljudskim djelovanjem“. (Browne, 1990:207) Proizvodnja je tako smislotvorački princip koji kroz interakciju s prirodom, vođen svojim 'teleološkim pristupom' ili 'pozicioniranjima' unutar materijalnog bitka proizvodi novi poredak stvari. Rad je, s obzirom a je svrsishodan, izvor, rodno mjesto svijesti koja za Lukacsa nipošto ne može biti bezinteresni, odvojeni, neutralni entitet koji s distance procesuiru stvarnost. Njzino reflektiranje o stvarnosti za Lukacsa uvijek se odvija „u kontekstu specifičnog procesa objektivacije u kojem ona zauzima određeni oblik uvijek vođena određenim vrijednostima“. (Browne, 1990: 210) Sve te djelatne svrsishodne intervencije konstituiraju društveni bitak. Odnosno,

Totalitet društva predstavlja kompleks kompleksa koje konstituiraju ljudska teleološka pozicioniranja i kauzalni nizovi koje ona pokreće. Procesi, odnosi i proizvodi koji nastaju iz ovih teleoloških pozicioniranja mogu se kristalizirati u strukture objektiviteta koje potom postaju materijalom i oruđem kao i uslovljavajući kontekst i medij za dalja pozicioniranja. Društveni bitak je tako konstituiran neprestanom dijalektikom između individualnih ljudskih bića, procesa objektivacije, objektiviranih struktura djelovanja i mišljenja i društva kao cjeline“. (Browne, 1990: 209)

Na ovaj način Lukacs polaže temelje jedne *historijsko-materijalističke ontologije* po kojoj

Praxis ne generiraju izolirane individue čiji je subjektivitet dat *a priori* i koje onda dolaze u dodir jedna s drugom kroz neku interakciju. Prije se tu radi o jednoj kolektivnoj dijalektici čiji su individualnost i interakcija samo momenti. Ljudi ne stoje najprije *izvan* prirode da bi se *potom* prema njoj odnosili instrumentalno putem svog rada; suprotno tome, oni su najprije dijelovi te prirode koji se od nje diferenciraju unutar nje i upravo je to ono što ih čini ljudskim bićima, subjektima. Rad je dijalog

sa i unutar prirode u kojem sugovornici, subjekt i objekt bivaju konstituirani razvijajući se u procesu beskonačne interakcije, bez postizanja identiteta. (Browne, 1990: 213)

Za razliku od Lukacsa *Povijesti* koji argumentira u prilog identiteta subjekta i objekta, konačne sinteze, pozni Lukacs smatra da će neorganski i organski bitak uvijek biti autonomni, pa su mogućnosti proizvodnje, produženje dijaloga s prirodom, *beskrajne*, bez finalne sinteze, izmirenja. Zatim, u ovom dijelu jasno se vidi distinkcija između tradicionalne ontologije naturaliziranih bića koja u političkom čitanju biva artikulirana kao teorija društvenog ugovora koja počiva na pretpostavci apriornosti individuum koji svjetlošću svoga uma pristupa ugovornom odnosu s drugima i tvori društvo u zbiru. Za Lukacsa individuum može biti individuum upravo zato jer je konstituiran u kolektivnom, širem društvenom djelovanju izukrštanom mnoštvom različitih teleoloških projekata. Browne napominje kao je „spoznaja neodvojivi dio kolektivne praxis, jer ona nikad nije puki individualni akt već je uvijek dio i ide u paketu s kolektivnom materijalnom djelatnošću ... /te samo kao takva/ može uopće igrati ulogu u transformaciji stvarnosti“. (Browne, 1990: 211) No, da li, ako ovako postavimo stvari, individuum uopće može biti slobodan, s obzirom da je već određen kolektivnim djelovanjem? Najprije ovakvo pitanje po sebi vraća nas opet pod okrilje 'buržuske ideologije' po kojoj individuum u svojoj slobodi *prethodi* društvu, te prilikom sklapanja ugovora pregovara o stupnju i obimu svojih individualnih sloboda. Individualne slobode i prava se u tom činu reificiraju, fetišiziraju u bića po sebi, u 'stvari'. Rodno mjesto slobode i prava individualnog ljudskog bića je rad.

Kao teleološki projekt svaki radni proces je mjesto izbora između alternativa i svaki takav izbor, kako to vidi Lukacs, nužno podrazumijeva element slobode i vrijednosnih sudova (tehničkih, etičkih, estetičkih) i preskriptivni moment onoga šta *treba da* bude. Sloboda, vrijednost i *sollen* jesu konstitutivne kategorije društvenog bitka koje nastaju zajedno sa sviješću iz metabolizma između čovječanstva i prirode ... u nerazlučivoj vezi s materijalnom stvarnošću iz koje su se prvi put i pojavili. (Browne, 1990: 215)

U tom djelatnom usponu svijesti javlja se i svijest o 'otuđenju' od slobode, od vlastitog 'autorstva' u proizvodnji društvenog bitka. Proizvodni proces odvija se uvijek pod određenim društvenim uslovima koji se postvaruju, potiskujući konstitutivne prakse. Društvena stvarnost nam postaje prirodna, dana, a njeni proizvođači tek 'najamnici', odnosno oni koji prihvaćaju uloge koje im je dodijelila vladajuća ideologija. Vlada postvarena svijest koja je, kako kaže Hartle, „nesposobnost ukorjenjenja društvenih činjenica u društvene procese“. (Hartle, 2017: 30) Ako, kako kaže Marx „vladavinu uvjeta proizvodnje nad proizvođačima prikrivaju odnosi gospodstva i potčinjenosti koji se u očima svih pokazuju kao neposredni pokretači procesa proizvodnje“ (Marx u Lukacs, 1970: 153) onda „ona čovjeku njegovu vlastitu djelatnost, njegov vlastiti rad suprotstavlja kao nešto objektivno, od njega nezavisno (nešto) što ga zarobljuje pomoću čovjeku tuđe vlastite zakonitosti“. (Lukacs, 1970: 153) Takva konfiguracija djeluje paralizirajuće i demobilizirajuće za bilo kakav pokušaj njezine promjene u vidu organiziranog demokratskog djelovanja, u stvari, potkopava svaki pokušaj alternativne političke subjektivacije u vidu jedne demokratske kontra-sile. Ako se, slijedeći Marxov pristup, najprije radi o promjeni svijeta – kako je nagoviješteno u njegovoj 11. tezi o Feuerbachu, o tome, naime, da marksistička filozofija prestane samo biti metodologija, kritika, već da postane filozofija transformacije i emancipacije, onda se pitanje političke subjektivacije u cilju prevazilaženja odnosa postvarenja nameće kao ključni problem. Prevazilaženje reifikacije, sumira Hartle, „ovisi o ontološkom prekidu s objektiviranim strukturama koje uspostavlja reifikacija“, (Hartle, 2017: 31) odnosno „tranziciju od ontologije činjenica, objekata i roba k ontologiji društvenog rada i političkog konstituiranja“. (Hartle, 2017: 31)

Svijest o proizvodnji društvenosti, autorstvu radnog čovjeka u proizvodnji društvene stvarnosti je *revolucionarna* svijest i predstavlja pravi rezervoar emancipatorskih energija koje treba artikulirati, objediniti s ciljem transformacije datog režima otuđenja. Zadaća konstrukcije kolek-

tivne volje, odnosno političkog subjektiviteta društvene grupe, *klase* odnosno svih onih koji su s 'pogrešne' strane vlasništva nad sredstvima za proizvodnju zajednička je nit koja se povlači kroz tekstove autora novije marksističke i socijalističke misli, ono što ih ujedinjuje ali i dijeli po pitanju oblika političke subjektivacije. Gramsci i Althusser, na tragu Marxa ali i Lenjina vide revolucionarnu partiju kao vodećeg artikuladora te svijesti i nositelja klasnog subjektiviteta. Zadatak takve partije je prvenstveno edukativni:

revolucionarna partija, prema Gramsciju, treba da djeluje kao edukator. Proleterska partija mora podizati proletersku svijest od fragmentarnog skupa ideja i mišljenja koji sačinjavaju zdravi razum. Politička konstrukcija ove 'kolektivne volje' koja konstituira osnovu za prijelaz partije od čisto ekonomsko-korporativnih interesa radničke klase ka integraciji interesa svih drugih društvenih grupa u jedan jedinstveni društveni blok". (Harrison, 2014: 35)

Za Louisa Althussera, revolucionarna partija ima zadaću 'uvoza' marksističke nauke, teorije koja nastaje unutar naučne strukture, u pokret radničke klase. Socijalistički pokret, po Lukacsu, barem onom ranom, ne treba toliko svoju partiju koliko efikasnu mrežu radničkih savjeta koji stvaraju uslove za samoupravu. Uistinu, revolucionarno ovladavanje institucijama i mehanizmima buržajske države, uopće učešće u vidu partije u političkom životu parlamentarne višestranačke demokratije izazvalo je historijsku podjelu unutar ljevice. Još je Gramsci upozoravao kako se, osobito nakon revolucionarnih iskustava Rusije (1917), Mađarske (1919) i Njemačke (1918) „socijalistička država ne može uobličiti u institucijama kapitalističke države, nego da je ona iz osnova nova tvorevina u odnosu na njih. Institucije kapitalističke države su organizovane u cilju slobodne konkurencije. Socijalistička država ... ima zadatak da ukine konkurenciju ukidanjem privatne svojine, klasa, nacionalnih privreda". (Gramsci, 1973: 36)

3.1.4. Antonio Gramsci (1891-1937)

Marx i Engels su sredinom XIX stoljeća otpočeli projekt radikalne kritike i destrukcije buržuske ideološke hegemonije koja je počivala na naročitoj konfiguraciji kapitalističkih proizvodnih odnosa. Marx i Engels od početka razumiju da ozbiljenje emancipatorskog projekta prosvjetiteljstva podrazumijeva raščaravanje ideološke idile 'vladavine prava' i slobodnog stupanja u ugovorne odnose poslodavca, posjednika sredstava za proizvodnju i radnika, posjednika samo svoje radne snage. Emancipatorski projekt podrazumijeva emancipaciju najširih slojeva stanovništva, odnosno, radništva – *proletarijata*, što se nije moglo ostvariti bez uspostavljanja sasvim drugačijih, novih društveno-ekonomskih odnosa unutar koji će slobodno samoodređenje međusobno stvarno jednakih individua postati moguće. Paradoks buržuskog poretka koji je u srcu proizvodnje naročitog oblika društva koje se više ne temelji na obećanoj emancipaciji već na odnosima surove eksploatacije u svojim *Grundrisse* opisuje na sljedeći način:

U novčanom odnosu, u razvijenom sistemu razmjene u stvari su razbije- ni, pokidani okovi lične zavisnosti /feudalne – A.M./, razlike u krvi, razlike u obrazovanju i čini se da se individue nezavisno, slobodno sukobljavaju i u toj slobodi razmjenjuju /slobodno tržište, konkurencija – A.M./; ali tako se to čini samo onome koji apstrahira od *uvjeta, od uvjeta egzistencije* (a ovi su opet nezavisni od individua i javljaju se, iako ih rađa društvo, tako reći kao *prirodni uvjeti*, tj. kao uvjeti koje individue ne mogu kontrolirati) pod kojima te individue dolaze u dodir. (Marx, 1977: 61)... Ti stvarni odnosi zavisnosti... nisu ništa drugo do društveni odnosi, koji prema prividno nezavisnim individuama /individuama – nositeljima apstraktnih prava i sloboda – A.M./ istupaju samostalno /poput prirodnog zakona koji je dat – A.M./... da individuama sad vladaju apstrakcije /nacija, društveni ugovor, zakon – A.M./... /pošto se/ odnosi mogu izraziti samo u idejama ... tako su filozofi ... shvatili da vladaju ideje... /pa se/ obaranje vladavine ideja identificiralo s /oslobođenjem, emancipacijom – A.M./ rađanjem slobodne individualnosti. Vladavina odnosa ... u svijesti samih individua pojavljuje se kao vladavina ideja. (Marx, 1977: 62)

Međutim, transformacija Marxove filozofije u politički emancipatorski projekt krajem XIX i tokom XX stoljeća, suočena s hitnostima revolucionarne situacije, dovela je do toga da sam marksizam postane hegemonijskom ideologijom koja je često opravdavala državni teror. Avangarda radničke klase – komunistička partija - ekspropriirajući sredstva za proizvodnju i sama je postajala nemilosrdnim vlasnikom i eksploatorom. Sama filozofija marksizma okoštavala je u dogmu ekonomsko-historijskog determinizma koja je počivala na imperativu „kauzalne veze između baze i nadgradnje, smatrajući nadgradnju čisto mehaničkim odrazom ekonomske baze“. (Mouffe, 1979: 169)

Prema mišljenju Chantal Mouffe, Antonio Gramsci „bio je prvi koji je poduzeo cjelovitu i radikalnu kritiku ekonomizma“. (Mouffe, 1979: 170) Gramsci je prvi među marksistima uočio ne samo *relativnu autonomnost nadgradnje*, osobito političkog i ideološkog djelovanja, već je nagovijestio i da nadgradnja često može da utiče na samu bazu. Sama Oktobarska revolucija potkopava neumitnost ekonomističkog determinizma jer je rezultat ne razvijene baze, ne protivrječnosti kapitalističkog procesa proizvodnje koji je u carskoj Rusiji bio tek u naznakama, već *intervencije nadgradnje* u historijske procese. Da li je to onda povratak na hegelijanizam, odnosno vladavinu ideja, postavljanje svijeta iz ideje, pojma? Iako će s vremena na vrijeme motiv hegelijanske opasnosti izranjati u analizama novijih marksista (Althusser), činjenica je da je ideološko i političko djelovanje ruskih revolucionara predvođeno Lenjinom dovelo do društvene i političke transformacije. Bilo kako da tumačimo ovu subverziju doktrine, Gramsci je uočio ovaj važan moment po kojem nadgradnja: politika, moral, filozofija, kultura, može ne samo preuzeti inicijativu, već i transformacijski djelovati prema društvenoj formaciji *bazi usprkos*.

U vrijeme trajanja sovjetske revolucije u svom tekstu, Gramsci se poslužio povijesnim primjerom ranijih revolucionara – *Jakobinaca*. Jakobinci „nisu samo organizirali buržujsku vlast, tj. učinili buržoaziju vladajućom klasom – oni su učinili mnogo više. Stvorili su buržujsku državu,

napravili buržoaziju vodećom, hegemonijskom klasom nacije, drugim riječima, novoj su državi dali permanentnu osnovu i stvorili kompletnu francusku naciju". (Gramsci u Mouffe, 1979: 179) Preko jakobinskog djelovanja ustanovljen je most prema širokim narodnim slojevima putem kojega je omogućeno da se partikularni interesi buržuskog sloja prepoznaju kao opći, nacionalni, te tako otpočnu svoju hegemoniju. Možemo u dodatku reći da je na ovaj način ustanovljen model nacionalne države koji podrazumijeva i počiva na hegemoniji buržajske klase. Gramsci je ovim naznačio glavno polje svog istraživačkog interesa: *uspostavljanje hegemonije kroz djelovanje u sferi nadgradnje*. Ali šta je to što Gramsci podrazumijeva pod hegemonijom? U najširem smislu hegemonija je „političko, intelektualno i moralno vođstvo nad ujedinjenim /društvenim – A.M./ grupama". (Gramsci u Mouffe: 1979) Na temelju iskustva hegemonije buržajske države Gramsci zaključuje kako je „istina da se država shvaća kao organ jedne određene grupe usmjeren na stvaranje povoljnih uslova za maksimalnu ekspanziju te iste grupe... što se predstavlja kao stvaranje povoljnih uslova za razvoj svih 'nacionalnih energija'". (Gramsci u Mouffe, 1979: 181) Hegemonija tako obezbjeđuje 'bazu', reprodukciju određenog tipa društvenih odnosa. Društvena grupa, pretendent na povlašteno mjesto unutar jedne zajednice, razvija narativ 'jedinstva' nacije, nacionalnih energija, društvenih ciljeva, viziju napretka nacije u kulturnom, moralnom i ekonomskom smislu koju kroz svoje političko djelovanje predstavlja kao interes svih slojeva društva, premda je, ponavljamo s Gramscijem, riječ o sasvim partikularnim interesima i ciljevima te uske društvene grupe. Time Gramsci ponavlja Marxovo određene ideologije po kojem su

misli vladajuće klase misli vladajuće misli u svakoj epohi, tj. klasa koja je vladajuća materijalna sila društva istovremeno je njegova vladajuća duhovna sila. Klasa koja raspolaže sredstvima materijalne proizvodnje samim tim ujedno raspolaže sredstvima duhovne proizvodnje, tako da su joj time ujedno potčinjene prosječno misli onih koji su lišeni sredstava duhovne proizvodnje. (...) Svaka nova klasa koja se postavlja na mjesto

jedne druge koja je prije nje vladala, primorana je, već i radi toga da bi svoj cilj postigla, *da svoj interes prikaže kao zajednički interes svih članova društva*". (Marx, 1964: 47-48; italik: A.M.)

Nositelj tog ujedinjujućeg partikularnog narativa koji stječe općenito prihvaćanje – ideologija – je nova *hegemonijska klasa* koja se može razumjeti kao „klasa koja je bila u stanju artikulirati interese ostalih društvenih grupa u skladu sa svojim interesima uz pomoć ideološke borbe“ (Mouffe, 1979:181) sa suparničkim grupama. Na ovaj način Gramsci rekonstruira temeljne marksističke pretpostavke, s obzirom da prema njemu, dominantni odnosi u bazi, u sferi proizvodnih odnosa u kojoj se ljudi pojavljuju ili kao vlasnici sredstava za proizvodnju, ili kao oni koji na njima rade, neodrživi bez učinkovite naracije, odnosno vokabulara legitimacije koja počiva na određenom stupnju dobrovoljnog prihvaćanja 'onih koji su lišeni sredstava duhovne proizvodnje'. Ideologija te odnose prikazuje kao pravedne, uspijeva ishoditi općenitu suglasnost oko toga, te možemo reći da određena konfiguracija proizvodnih odnosa biva reproducirana onoliko dugo koliko postoji ubjedljiva ideološka naracija. U suprotnom, brutalna sila vojnog, sudskog i policijskog aparata u posjedu vladajuće klase osigurava samo privremenu i kratkoročnu vladavinu.

Gramscijev nauk nas upućuje na to da jedna uspješna „hegemonija podrazumijeva stvaranje neke *više sinteze* tako da se svi njeni elementi fuzioniraju u 'kolektivnu volju' koja postaje novim protagonistom političkog djelovanja“ (Mouffe, 1979: 184). Drugim riječima, uspjeh hegemonije ovisi o ubjedljivosti te sinteze koja uspijeva da različite društvene grupe drži na okupu, u oblicima jedinstva, pa čak i u formi jednog političkog subjekta koji je – kada je buržujaska država u pitanju – obično *nacija*. Uspješnost pak ideologije počiva na proizvodnji individualne svijesti koja se konkretizira određenim mjestom u hegemonijskom poretku društva. Na taj način, što je posebni Gramscijev doprinos društvenoj kritici općenito, hegemonija putem ideologije proizvodi svog subjekta koji se kroz naročite oblike društvenog djelovanja unutar jedne formacije

natopljene zgotovoljenim značenjima i oblicima razumijevanja objektivizira i kao individuum i kao član zajednice.

U tom smislu, Gramscijev koncept ideologije – primjećuje Mouffe – obogaćen je za djelatnu stranu: to nije puki teorijski pojam već *organizirano djelovanje*. Tako shvaćena ideologija je onda

svjetonazor koji se manifestira u svakom djelovanju koji se izražava / dvojako – A.M./ u elaboriranoj formi i na visokom nivou apstrakcije – filozofija – ili se pak izražava u jednostavnijim formama kao izraz 'zdravog razuma' koji se predstavlja kao jedna spontana filozofija čovjeka s ulice, ali koja je popularni izraz neke 'više' filozofije. Ovi svjetonazori nikada nisu individualne činjenice već izraz 'zajedničkog života u društvu' zbog čega ih Gramsci zove 'organskim ideologijama'. (Mouffe, 1979: 186)

Dakle, ideologija postaje potpuni posrednik društvenog života i ona usmjerava djelovanje pojedinca, ali istovremeno kroz nju pojedinac stječe svijest o svome mjestu u društvu i poretku, pa je stoga pojedinac u svim svojim identitetskim konfiguracijama, odnosno manifestacijama svijesti politički projekt (nacionalni, rodni identitet kao politički projekt). Ova radikalna perspektiva koju razvija Gramsci ne dopušta pojavu neke svijesti po sebi, izdvojene iz društva i njegovih procesa, kao nešto dato, što prethodi zajednici, već je ona uvijek, kako smatra Mouffe, „posljedica sistema ideoloških odnosa u koju je pojedinac bačen“. (Mouffe, 1979: 187)

Ko je pak tvorac ideologije? Na tom mjestu, pored pojmova hegemonije i ideologije, uvodi treći važan koncept – *intelektualca*. Subjekti ili bolje reći proizvođači ideologije su intelektualci. Oni elaboriraju i diseminiraju ideološke konstrukcije uz pomoć institucija i aparata kojima se hegemonija održava kao što su škole, crkve, mediji, partije, ali i kroz arhitekturu, kroz imenovanje ulica i trgova, kroz različite kulturne politike. Taj će mehanizam kasnije detaljnije analizirati i razviti francuski marksist Louis Althusser. „Ovaj skup aparata naziva se *ideološkom strukturom* /jednom, dakle, naročitom strukturom nadgradnje – A.M./ domi-

nantne klase, a nivo nadgradnje gdje se ideologija proizvodi i diseminira zove se *civilnim društvom*". (Mouffe, 1979: 187) Dakle, iz gramšijevske perspektive, civilno društvo je buržajska ideološka floskula koja se predstavlja kao autonomna sfera, premda je ono mjesto proizvodnje i potvrde buržajske hegemonije. Civilno društvo i intelektualno djelovanje u njegovim okvirima proizvodi „zajednički svjetonazor koji služi kao ujedinjujući princip“, (Mouffe, 1979: 191) što dodatno jača sferu nadgradnje, kulturni aspekt nad sferom baze. Gramsci opisuje proces proizvodnje ideologije na sljedeći način:

Ono što je prethodno bilo sekundarno i subordinirano, pa čak i slučajno sada se razumijeva kao primarno – postajući nukleusom novog ideološkog i teorijskog kompleksa. Stara kolektivna volja se raspada na niz kontradiktornih elemenata s obzirom da se subordinirani elementi sada razvijaju u društvu. (Gramsci u Mouffe, 1979: 191)

Ovdje onda govorimo o reartikulaciji i rekombinaciji postojećih elemenata, fraza, pojmova, obrazaca, gesti, zamišljanja s ciljem sklapanja takve konstrukcije koju bi široko građanstvo prepoznalo kao svoju, kao zov na koji će se odazvati i na taj način legitimirati novu strukturu hegemonije. Ovo opetovano stvaranje 'jednog' iz 'mnoštva' obično je artikulirano kao 'jedinstvo' naroda, zajednice. Svaka socijalna ontologija onda ima smisla samo kao politička ontologija, teorija, jer, premda će taj sveobuhvatni, specifično konfigurirani svjetonazor u sebe

uključiti ideološke elemente iz različitih izvora, njegovo jedinstvo proistjecat će iz njegovog artikulirajućeg principa kojega će uvijek formulirati hegemonijska klasa. Gramsci ovaj artikulirajući princip naziva hegemonijskim principom ... i on podrazumijeva sistem vrijednosti čija realizacija ovisi o centralnoj ulozi koju igra fundamentalna klasa na nivou proizvodnih odnosa. (Mouffe, 1979: 193)

Na ovaj način Gramsci u jednom dijalektičkom jedinstvu smiruje sukob između baze i nadgradnje, odnosno reafirmira presudnih značaj proizvodnih odnosa, ali ne u jednoznačnom smislu, kako je to vulgarna dok-

trina ekonomizma objašnjavala, već samo unutar kompleksa odnosa s relativno autonomnim kompleksima nadgradnje. Ovaj pravac razmišljanja dodatno će razviti Louis Althusser u svome razumijevanju specifično kompleksne problematike 'društvene formacije'. No prije nego pređemo na Althussera, potrebno se zadržati na još jednom važnom momentu kod Gramscija. Naime, upravo na tragu Marxovog mišljenja, ideologija neizostavno na sebi nosi obilježje klase. Vladajuća klasa razvija uspješan ideološki narativ ako postulati njezine ideologije postanu nekom vrstom 'novog zdravog razuma' građanstva koji proizvodi novu kolektivnu, odnosno narodnu volju, odnosno ako postane nešto kao 'narodna religija', da se poslužimo Gramscijevim terminom. U tom smislu hegemonija je uspješna ako prethodno sebe uspije 'nacionalizirati', ako se, kako to Roland Barthes primjećuje, uspije 'stopiti s nacijom', (Barthes, 1991) jer 'nacija' je vladajuća klasa sama. Tako je, zaključuje Gramsci, „partikularna forma u kojoj se hegemonijski etičko-politički element predstavlja u životu države i zemlje 'patriotizam', koji je 'popularna religija' ili veza uz pomoć koje se postiže jedinstvo vođa i onih koji su vođeni“. (Gramsci u Mouffe, 1979: 194) Ili, kako to obrazlaže Chantal Mouffe

Klasa je hegemonijska kada uspijeva u svoj diskurs artikulirati ogromnu većinu ideoloških elemenata date društvene formacije, osobito onih nacionalno-popularnih elemenata koji joj zauzvrat dopuštaju da postane klasa koja izražava nacionalni interes. Hegemonija klase je, stoga, mnogo kompleksniji fenomen nego što je to političko rukovodstvo: odnosno to rukovodstvo je posljedica drugog aspekta koji je od primarnog značaja. To je stvaranje unificiranog koherentnog ideološkog diskursa koji će biti proizvod artikulacije vrijednosnog sistema ideoloških elemenata koji postoje unutar određene historijske konjunktura datog društva. (Mouffe, 1979: 195)

Samo unutar ideologije građanin stječe svijest o sebi i to na način svijesti o ulozi koju mu jedan određeni ideološki sistem namjenjuje, dodjeljuje. Iz ovakve, ideološki determinirane pozicioniranosti djeluje i intelektualac – autor ideologije. Gramsci kaže da „svaka društvena grupa stvara

sebi istovremeno jedan ili više slojeva intelektualaca koji joj pružaju homogenost i svijest o sopstvenoj funkciji ne samo na ekonomskom nego i na društvenom i političkom polju". (Gramsci, 1973: 117) Kada govori o intelektualcima Gramsci se koncentrira na funkciju intelektualca jer je, u biti, svaki čovjek uključen u određenoj mjeri u intelektualno djelovanje. Funkcionalno, Gramsci prepoznaje dvije kategorije intelektualaca: tradicionalni i organski intelektualac, ili kako to William Schoreder pojašnjava

Tradicionalni intelektualci ostaju po strani od političkih i društvenih borbi, pretvarajući se da zauzimaju neko nad-historijsko gledište. Organski intelektualci izranjaju iz ovih borbi i izvlače važne uvide iz svoga učešća u njima. Intelektualci su obično ukorijenjeni u specifičnu klasu ili podgrupu. Njihov zadatak je ... ujediniti radničku klasu i oblikovati alijanse s drugim klasama nudeći izazovnije i atraktivnije svjetonazore od onih kapitalističkih. Njihov posao podrazumijeva ubjeđivanje i imaginaciju kao i kritiku i kreativnost. Test učinkovitosti mišljenja je njegova mogućnost da upregne energije koje će omogućiti društvenu promjenu. (Schroeder, 2005: 81)

Budući da poniče unutar civilnog društva intelektualac je već u polju ideološkoga i političkog, predmet je kako Gramsci kaže „borbe za asimilaciju i 'ideološko' osvajanje tradicionalnih intelektualaca". (Gramsci, 1973: 121) Transformacija intelektualaca iz tradicionalne u organsku ulogu dešava se u vidu, ili apologije postojeće ideologije, ili njezine kritike čiji bi rezultat trebao biti proizvodnja nove ideologije kao dio borbe protiv hegemonijskog poretka. U svakom slučaju, riječ je o jednoj neprestanoj „filozofskoj borbi koja za cilj ima modificiranje zdravog razuma masa". (Mouffe, 1979b: 8) U tom smislu, kada govorimo o mogućnostima društvene transformacije, ona postaje izglednom samo, kako kaže Gramsci, na temelju „zajedničkog i solidarnog rada na razjašnjavanju, ubjeđivanju i uzajamnom vaspitanju" (Gramsci, 1973: 29) pripadnika alijanse klasno deprivilegiranih u čemu značajnu ulogu imaju organski intelektualci, ali i revolucionarna partija koja će „tim nesređenim i haotičnim energijama dati oblik i stalnu disciplinu, apsorbovati ih, srediti i

pojačati, stvoriti od proleterske ili poluproleterske klase organizovano društvo koje vaspitava, koje stiče iskustvo, koje stiče ogromnu svijest o dužnostima klasa koje su došle do vlasti u državi". (Gramsci, 1973: 30)
 Drugim riječima, jedna

revolucionarna partija mora djelovati kao edukator /'obrazovati' u svakom smislu tog pojma – A.M./ Proleterska partija mora na kraju podići proletersku svijest od 'fragmentarnog skupa ideja i mišljenja' koji konstituiraju zdravi razum. Politička konstrukcija ove 'kolektivne volje' koja konstituira osnov da se partija odmakne od striktno ekonomskih korporativnih interesa radničke klase k integriranju interesa drugih društvenih grupa u ujedinjeni društveni blok. (Harrison, 2014: 35)

Bez jednog šireg uvezivanja i ujedinjenja oko novog ideološkog narativa koji na drugačiji način objašnjava stvarnost male su šanse da će neka 'kontra-sila' ikada dospjeti do hegemonijske pozicije, pa time i do poželjne društvene transformacije. Premda je za dalje razmišljanje koliko unutar Marxovog mišljenja, transformacija ka komunizmu, osim tokom kratko perioda 'diktature proletarijata', podrazumijeva uopće hegemonijski način organizacije. S obzirom da ogromna većina stanovništva – proletarijat, radnička klasa – u takvom transformativnom procesu - već raspršuje hegemonijsku konfiguraciju u najvećoj zamislivoj mogućoj mjeri tokom procesa dolaska do slobodnog, samoodređujućeg individuuma. Samim tim, izlišnim postaje i razvoj ideološkog nazora. Ali, to ostaje za dalje rasprave. Međutim treba pomenuti da je taj subverzivni, 'onemoćujući', de-hegemonizirajući pristup uvijek bio prisutan u raspravama o pravcima daljeg razvoja socijalističkih revolucija (Luxemburg, Kollontaj, jugoslavensko socijalističko samoupravljanje) pa i kod samog Gramscija.

U svakom slučaju ni organski intelektualac niti revolucionarna partija ne nastaju po sebi, već nastaju iz društvenih procesa i mukotrpnih borbi koje treba artikulirati i procesuirati. Gdje je mjesto tih borbi? Za Gramscija kao i za Lukacsa je to najprije polje rada, radno mjesto. Gramsci kaže da „u razdoblju ekonomske i političke prevlasti buržoaske klase, stvaran

revolucionarni proces teče potajno, u skrivenosti fabrike i u skrivenoj svijesti beskrajnih mnoštava koje kapitalizam podređuje svojim zakonitostima". (Gramsci, 1973: 46) Dakle, paralelno s proizvodnjom hegemonijskih odnosa, proizvode se, tako reći u utrobi postojeće društveno-političke konfiguracije, novi društveni odnosi, novi tipovi solidarnosti, nova razumijevanja i samim time i novi interesi koji zahtijevaju svoju posebnu artikulaciju. Proces transformacije društva, onda, kako zaključuje Predrag Vranicki, po Gramsciju „ne može imati svoju osnovu ni u sindikatu ni u partiji. On se mora osnivati na onim organizacijama u kojima radnik osjeća sebe kao proizvođača, kreatora, u kojima dobiva svijest o vrijednosti i budućnosti, a to su radnički savjeti". (Vranicki, 1982: xcvi) Pišući o značaju 'fabričkog savjeta' Gramsci kaže da je on

obrazac proleterske države. Saradnja u cilju dobre i korisne proizvodnje razvija solidarnost, umnožava prisne i bratske veze. Savjet je najprikladniji organ uzajamnog vaspitanja i razvijanja novog društvenog duha. Čovjek korisno radeći i nesebično proizvodeći društveno bogatstvo potvrđuje svoju suverenost, potvrđuje svoju vlast i ostvaruje svoju stvaralačku istorijsku slobodu... Postojanje savjeta daje radnicima direktnu odgovornost u proizvodnji, navodi ih na poboljšavanje rada, uvodi svjesnu i voljnu disciplinu, stvara psihologiju proizvođača, stvaralaca istorije. (Gramsci, 1973: 41-42)

Proizvodnja novih tipova društvenosti i oblika kolektivne i individualne svijesti trebat će uvijek svoju artikulaciju koju će proizvoditi organski intelektualci, ali i neku formu svoje organizacije koja će koordinirati raspršene društvene energije u energiju transformacije – partija, pokret ili nešto treće, ostaje do danas predmet spora.

3.2. Noviji akcenti u socijalističkoj političkoj teoriji

3.2.1. Louis Althusser (1918-1990)

Američki filozof Nelson Goodman u svom tekstu „The Way the World Is“ kaže kako „problem nije ono što je dato, već u tome kako je dato“. (Goodman, 1996: 6) S Gramscijem naslućujemo da je odgovor na pitanje 'kako' nam je dato uvijek već *ideološki*. Svijet nam se uglavnom daje preko ideologije. Čak i neka naučna slika svijeta počiva na ideološkim premisama koje se izvode iz naročite ontologije – narativa o onome što jest, odnosno o onome čemu se daje da jest, čemu je dozvoljeno da se pojavi kao relevantno da bi postojalo. Kada govorimo o naučnoj perspektivi prema onome što jest, vidokrug relevantnog postojanja određen je principima naučne metodologije zahvaljujući kojoj 'vidimo' one elemente stvarnosti vezane uglavnom za čovjekovo svrsishodno ovladavanje nekim dijelom stvarnosti. Zato, zaključit će Goodman, „čak i onaj najrealističniji način oslikavanja neće biti puno više od jedne vrste konvencionalizacije. Stoga niti je način na koji svijet jeste dat, niti jedan način viđenja ili oslikavanja ili opisivanja svijeta ne otkriva nam pravi način na koji svijet jeste“. (Goodman, 1996: 9) Viđenje, oslikavanje ili opisivanje uvijek je vođeno ljudskim svrhama, a ljudske svrhe određene su, direktno ili indirektno, ideološkim svjetonazorom. Kao takav, spoznajni proces je aktivni proces davanja smisla svijetu, ili riječima Louisa Althussera, on je sam proizvodna djelatnost svijeta, ili teorijska praksa koja je, kao i svaka druga ljudska djelatnost transformativna, oblikovna.

Ova ljudska djelatnost uklapa se u korpus ostalih transformativnih ljudskih djelovanja vođenih određenim svjetonazorskim uvjerenjima i vrijednostima koje svoj korijen imaju u sferi ideologije. Na početku svoga teksta „O ideologiji“ Althusser kaže: „Krajnji uslov proizvodnje, stoga je reprodukcija uslova proizvodnje“. (Althusser, 2008: 1) Ideologija kao legitimacijska naracija dominantnog poretka koji proističe iz naroči-

tih uslova proizvodnje ima zadaću da iznova reproducira te uslove, da ih stalno opravdava, potvrđuje privrženost podanika poretka njegovoj specifičnoj konfiguraciji moći. Naročiti način proizvodnje mogao bi, s jedne strane, da nas podsjeća na Nietzscheovu 'volju za moć' ukoliko ona podrazumijeva režim „organizacije poriva, postizanje samokontrole, uspjeh u rješavanju zadataka ma kako teški oni bili, prevazilaženje unutarnjih prepreka kako bi se uspješnije savladale vanjske prepreke“. (Schroeder, 2005: 131) Ali, nemetafizički gledano, reprodukcija naročite konfiguracije određene društvene organizacije podrazumijeva, s jedne strane, reprodukciju radne snage u smislu obrazovanja i osposobljavanja (za tržište), ali, s druge strane, primjećuje Althusser, podrazumijeva također i „reprodukciju potčinjenosti /radne snage – A.M./ pravilima etabliranog poretka, tj. reprodukciju potčinjenosti vladajućoj ideologiji“ (Althusser, 2008: 6). Osiguranje potčinjenosti, međutim, može se postići na dva načina – represijom, odnosno „represivnim aparatom /države – A.M./ koji silom (fizičkom ili nekom drugom) osigurava političke uslove proizvodnih odnosa koji su, na kraju odnosi eksploatacije“. (Althusser, 2008: 23) U ove, kako ih Althusser zove, *represivne državne aparate* (RDA) spadaju institucije vlasti, administracija, vojska, policija, sudstvo, zatvorski sistem itd. Međutim, niti jedna hegemonija ne može na duži period reproducirati uslove svoje proizvodnje, odnosno dominacije, isključivo se služeći silom i represijom. Pravilnije je ove aparate shvaćati kao krajnjim garantom uslova reprodukcije hegemonije. Ključ uspješne reprodukcije uslova proizvodnje počiva na ideologiji. Ovdje Althusser dubinski razvija Gramscijev pristup. Taj ključ je u *dobrovoljnom* prihvaćanju ideologije od strane potčinjenih, onih nad kojima se vlada, upravo u vrsti onog 'prešutnog pristanka' ('tacit compact' - Locke) koji je jedan od ključnih termina teorije društvenog ugovora.

Kako se postiže taj dobrovoljni pristanak? Standardni obrazac koji proističe iz korpusa teorija društvenog ugovora počiva na racionalno uvjetovanom pristanku građana-podanika buduće društvene i politič-

ke zajednice po kojem oni razložnim smatraju odreći se svojih prirodnih prava i sloboda u zamjenu za sigurnost i zaštitu o kojima skrbi 'suveren' (monarh, izabrana vlada). Unutar koncepcije Thomasa Hobbesa

Prvi prirodni zakon deriviran iz fundamentalnog prava glasi da svaki čovjek treba htjeti odustati od svog prava na sve stvari ako su i drugi voljni da učine isto i treba biti zadovoljan upravo s onoliko slobode prema drugima koliko dopušta drugim ljudima slobode prema sebi (...) Znači govorimo o primarnom stanju jednakosti po načelu da se svi podjednako odriču svojih prava, kao i po načelu jednake slobode za svakoga, onolike kolika je za mene da bude tolika i za druge. Drugi prirodni zakon glasi da se ljudi trebaju držati ugovora koje su prihvatili. Ako se ovaj princip ne poštuje društvo će se jednostavno raspasti. (Berns, 1987: 402)

Racionalni ('prešutni', 'samorazumljivi') pristanak, u što se uzdaju teoretičari društvenog ugovora, na apsolutističku vladavinu (Hobbes), ili na ograničenu vlast utemeljenu na saglasnosti podređenih (Locke), koji je u temelju moderne liberalno-demokratske države, počiva na metafizičkoj koncepciji pojedinca koji kao subjekt umne moći egzistira prije samog društva, te vođen svjetlima svoga razuma, odlučuje da mu kroz ugovorni odnos pristupi. Međutim, ova 'objektivnost' i 'pravičnost' ugovornog odnosa prethodno egzistirajućih slobodnih pojedinaca samo je privid, ili, kako je to Marx znao reći, 'robinzonijada'. Prema Marxu, individuum građanskog društva, sam je ideološka projekcija koja se razvijala u glavama intelektualaca (što tradicionalnih, što organskih) od XVI do XVIII vijeka. „U tom društvu slobodne konkurencije“, kaže Marx, „pojedinač se pojavljuje razrešen prirodnih veza itd., koje su ga za ranijih historijskih epoha činile pripadnikom određenog, ograničenog ljudskog konglomerata. Individua XVIII veka – proizvod, s jedne strane raspadanja feudalnih oblika društva, a s druge strane, novih proizvodnih snaga koje su se razvile od XVI veka naovamo ... ne kao historijski rezultat, već kao polazna tačka historije. Jer, lebdi kao prirodna individua, saobrazno njihovoj predstavi o ljudskoj prirodi, ne kao historijski nastala, već kao od prirode dana“. (Marx, 1969: 207-208) Marx analizira upravo 'kako je nešto dato' i

vidimo da je dato kao ideološki projekt. Međutim, iza tako upriličene dastosti, Marx pokazuje, „*uvek je reč o proizvodnji na nekom određenom stupnju društvenog razvitka – o proizvodnji društvenih individua*“. (Marx, 1969: 209 - italik: AM) Pozicija individuuma ne prethodi društvu, nije apstraktna – kakva je izražena u pravima i slobodama pojedinca buržuskog društva – već je konkretna, odvija se unutar određenog stupnja društvenog razvitka i to s pozicije koja je već određena postojećim društvenim odnosima unutar kojih se individuum može pojaviti, a to je ili kao vlasnik sredstava za proizvodnju ili kao vlasnik radne snage koji na tuđim sredstvima za proizvodnju uz određenu najamninu radi.

U tom smislu, istina društvenog ugovornog odnosa, kontemplativnog racionalnog prihvaćanja i davanja saglasnosti formulira se na sljedeći način:

U društvenoj proizvodnji svoga života ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne od njihove volje, odnose proizvodnje koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga. Celokupnost tih odnosa proizvodnje sačinjava ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici društvene svesti. Način proizvodnje materijalnog života uslovljava proces socijalnog političkog i duhovnog života uopšte. Ne određuje svest ljudi njihovo biće, već obrnuto, njihovo društveno biće određuje njihovu svest“. (Marx, 1969: 9)

Sami filozofi društvenog ugovora potvrđuju ovu istinu uvodeći u ugovor imovinu, odnosno njezinu zaštitu. Društveni ugovor se pokazuje kao ugovor hegemonijske buržuske klase o principima svoje hegemonije po kojemu su ljudi s imovinom politički narod. Jedan sasvim naročiti oblik proizvodnje u buržuskoj ideologiji, kako to Marx opisuje, „treba da bude prikazan ... kao obuhvaćen večnim, od istorije nezavisnim prirodnim zakonima, kojom prilikom se onda sasvim ispod žita poturaju buržoaski odnosi kao neoborivi prirodni zakoni društva in abstracto“. (Marx, 1969: 211) Osim toga, već kod filozofa toga doba, budila se sumnja da je dovoljan isključivo racionalni pristanak pojedinca da bi cijeli taj sistem

držao na okupu. Spinoza se tako zalagao za uspostavu neke vrste 'nacionalne religije' koju bi odredila država i s time u vezi ustanovila 'uniformne javne rituale'. „S obzirom da ljudi djeluju iz strasti, a ne prema umu, bilo bi uzaludno stvoriti državu u kojoj sloboda počiva samo na pretpostavci uma ili dobre volje“. (Rosen, 1987: 464) Zajednica vođena umom jeste pretpostavka slobode, ali do nje, imajući u vidu afektivnu stranu ljudskog bića, prema Spinozi, ljudi trebaju biti *proizvedeni* u građane slobodne zajednice. Taj zadatak on povjerava institucijama države. Slobodne i racionalne institucije tek mogu proizvesti slobodne i racionalne građane, pomoći im da njihov um ovlada strastima. Tako već Spinoza otkriva transformativni aspekt političke zajednice kojoj je cilj tek da proizvede građanina, nasuprot vladajućoj doktrini o već postojećem umnom građaninu prije bilo kakvog društvenog aranžmana. Spinoza je time izložio u načelu mehanizam ideološke proizvodnje poželjnog građanina uz pomoć institucija i nacionalne religije što prestavlja samu suštinu ideološke proizvodnje kakvu će opisivati Marx, a dalje razvijati Gramsci i Althusser.

Time dolazimo, u Althusserovom opusu, do drugog načina osiguravanja potčinjenosti podanika – onog 'nenasilnog' koji je, kako smo već sa Spinozom vidjeli, za mrežu institucija i neku vrstu 'nacionalne religije'. Te institucije Althusser će nazvati *ideološkim državnim aparatima* (IDA). Riječ je o mreži specijaliziranih institucija, ili institucionaliziranih pogona za proizvodnju građana. Althusser nabraja sljedeće aparate: „religijski IDA (sistem različitih crkvi); obrazovni IDA (sistem različitih javnih i privatnih škola); obiteljski IDA; pravni IDA; politički IDA (politički sistem, uključujući različite stranke); sindikalni IDA; komunikacijski IDA (štampa, radio, televizija); kulturni IDA (književnost, umjetnosti, sport, itd.)“.⁷⁸ (Althusser, 2008: 17) Uglavnom, cjelokupna mreža IDA usmjerena je k istom cilju, a to je, kaže Althusser, „reprodukcija proizvodnih odnosa, tj. kapitalističkih eksploatatorskih odnosa“. (Althusser, 2008: 28) Taj cilj koga još

⁷⁸ Zanimljivo je da bilo pod kulturnim bilo kao samostalni IDA Althusser ne ubraja nauku. Kako će kasnije biti jasno Althusser u nauci (naravno, u njegovom slučaju marksističkoj, onoj historijskog materijalizma) vidi izlaz iz ideološki određenog univerzuma.

Marx određuje kao cilj da interesi vladajuće manjine budu prepoznati od strane svih kao opći, zajednički, postiže se sistematskim „porobljavanjem umova drugih tako što se zagospodari njihovom imaginacijom“. (Althusser, 2008: 37) Internalizacija vokabulara, svjetonazora i vrijednosti gospodara koja se postiže kroz djelovanje institucija religije, školstva, kroz medije, obitelj, vladavinu zakona, stranačko udruživanje, 'kulturno uzdizanje' i tome slično, rezultira u svojevrsnoj *naturalizaciji* hegemonijskog poretka za kojega se ne može više vidjeti alternativa. Otuda stavovi koje danas možemo čuti, naime da kapitalizam 'nema alternativu', mogu iz ove altiserijanske perspektive značiti samo jedno – potpunu hegemoniju kapitalističke ideologije, koja je u takvoj mjeri ovladala imaginacijom potlačenih, ili kako se danas kaže 'konzumenata', da se njezin poredak i zakoni doimaju kao poredak prirode i prirodnih zakon, s onu stranu historijskog razvitka. Ideologija kaže da je s vladajućim poretkom stvari (a stvari su, vidjeli smo kod Lukacsa, u biti odnosi) 'tako i tako i da ne može biti drugačije'. Na taj način proizvodi se podanički subjekt koji je kako primjećuje Althusser već subjekt i prije nego što se rodio – i to je pravi smisao ideje o pojedincu koji prethodi društvu iz teorija društvenog ugovora. Naime, sami čin rođenja je ritual propisan obiteljskim IDA.

Na tom mjestu Althusser primjećuje, stvara se hegemonijska simbioza koja donekle ponavlja – opet Spinoza – religijske motive. Ako kažemo da je za reprodukciju uslova proizvodnje hegemonijskog poretka neophodna *produkcija dobrovoljne saglasnosti podanika*, onda je u ideološkom smislu *hegemonijski Subjekt tvorac subjekta koji poziva subjekta na poštovanje i poslušnost*. Subjekt koji 'jeste onaj koji jeste', s težinom prirodne pojave, neumitnog, treba subjekta koji opet treba Subjekta. Althusser zaključuje da „subjekti na ovaj način bivaju umetnuti u djelovanja kojima upravljaju rituali IDA. Subjekti 'priznaju' postojeće stanje stvari da je 'uistinu tačno da je ono takvo a ne drugačije'“. (Althusser, 2008: 55) Priznati da je postojeće stanje stvari takvo i da ne može biti drugačije znači istovremeno odazvati se pozivu, 'očitovati se' (*interpelacija*) na

poziv Subjekta i prepoznati sebe u njegovim terminima. Istovremeno ovo slobodno prihvaćanje podređenosti ukazuje na drugu karakteristiku subjekta, a to je da je on istovremeno slobodan djelovati i biti pozivan na odogovrnost zbog svojih inividualnih postupaka. Upravo sloboda je onda ključna riječ za vladavinu hegemonije putem njezine ideologije jer se unutar ideološkog poziva „individuum poziva kao (slobodan) subjekt s ciljem da se slobodno potčini zapovijestima Subjekta, tj. s ciljem da (slobodno) prihvati svoju potčinjenost“. (Althusser, 2008: 56) To je društveni ugovor u svojoj biti kao ideološki ugovor. Taj mehanizam posebno vidimo u hitnim ili dramatičnim situacijama, naprimjer, odziv sina (subjekta) na poziv majke (Subjekta) domovine-nacije u njezinu odbranu, podrazumijeva baš to iskreno, slobodno odazivanje, slobodno prinošenje žrtve (imetka, udova, pa i samog života).

S Althusserom bismo mogli zaključiti – dalje razvijajući Gramscijeve ideje – da je ideologija kao legitimacijska naracija hegemonijskog poretka koji je osnovan na obliku proizvodnih odnosa u stvari ta 'gravitaciona sila' (nevidljivi 'aneks' društvenog ugovora) modernog društva koja ga drži na 'okupu', da se ovaj ne bi raspao na svoje fragmente, gravitaciona sila koja se manifestira u obliku hijerarhijske strukture – poretka. Međutim, njezina razuđenost kroz koju djeluje nam u detaljnoj analizi pokazuje da ta 'gravitacijska sila' sama nema neko svoje središte, svoga centra, već društvo na okupu drži svojim raznovrsnim kretanjem, cirkuliranjem. Njezina kompleksnost samo je odraz kompleksnosti proizvodnih odnosa koji proističu iz vladajućeg oblika proizvodnje. U tu svrhu važno je razmotriti Althusserovo razumijevanje društva u njegovoj kompleksnosti, za što on koristi pojam *društvene formacije*.

Ispravno shvaćena, društvena formacija nema svoju suštinu ili centar... ona je *decentrirana*. Ona je hijerarhija djelovanja ili struktura, izvorno međusobno različitih, i premda je, među njima, ekonomija uzročno primarna, druge su relativno autonomne i posjeduju svoju specifičnu učinkovitost i, u određenom stupnju, imaju različite historije. U određenim okolnostima one čak mogu igrati dominantnu ulogu. (Geras, 2017: 87)

Jednu društvenu formaciju tako karakterizira cijeli pluralitet različitih struktura, s tim što je u datom historijskom periodu neka struktura dominantna, ili kako je Althusser zove, 'dominirajuća struktura'. Svaka ima svoju, kako autor kaže, 'specifičnu učinkovitost', odnosno svoj 'lanac kausaliteta' utemeljen u različitim vidovima ljudskog djelovanja – *praxis* – kao što su ekonomija, politika, ideologija, nauka, umjetnost i drugi. Ta djelovanja su, sa svoje strane, nesvodiva, a svima je zajedničko to da su „procesi transformacije determiniranog sirovog materijala / bilo da je riječ o materijalnim ili prirodnim sirovinama ili onim 'duhovnim' kao što su koncepti, informacije, fraze, obrasci razumijevanja – A.M. / u determinirani proizvod, transformacije koju provodi determinirani ljudski rad koristeći determinirana sredstva za proizvodnju“. (Geras, 2017: 96) S konceptom društvene formacije kakvog ga razvija Althusser kao mnoštva struktura oblikovanih na temelju ljudske proizvodne djelatnosti, *praxisa*, dospijevamo u situaciju jedne *pluralističke društvene ontologije* koja je u podmetu novije marksističke misli i koja se iz različitih perspektiva pojavljuje u djelima većine ovih autora. Ključni princip ove ontologije je proizvodnja društvene stvarnosti koja podrazumijeva proces i transformaciju, odnosno konstrukciju, sudjelovanje, intenzivan dijalektički odnos nasuprot kontemplativnom očitovanju i reprodukciji nekih dubinskih, nepromjenljivih, transcendentálnih struktura. Kako je onda u takvom djelatnom toku, stalnom procesu, uopće moguća spoznaja? O kakvom odnosu misli i realnosti ovdje može biti riječi, ako pri tome imamo na umu prethodno određenje ideologije?

Budući da nema rada, odnosno djelovanja u nekom općenitom smislu već samo određenih tipova djelovanja, Althusser razlikuje tri tipa: djelovanje u okvirima ekonomskih proizvodnih odnosa, modus teorijske proizvodnje i modus ideološke proizvodnje. Sva tri tipa djelovanja su transformativna, odnosno proizvodna, jer „rezultiraju u transformaciji datog sirovog materijala ili objekta u specifičan proizvod“ uz pomoć radnog procesa koji podrazumijeva radnike i sredstva za proizvodnju. Pored oči-

tog proizvodnog procesa u sferi ekonomske prakse, Althusser navodi da „teorijska ili naučna praksa spaja 'misaonu snagu' i sredstva teorijskog rada (pojmove teorije i njen metoda) da bi od pojmova, predstava, intuicija proizvela specifičan proizvod: znanje. Ideološka praksa transformira oblike predstavljanja i percepcije u kojima subjekti društvene formacije 'žive' svoje odnose sa svojim svijetom“. (Geras, 2017: 97-98) Althusser tako pravi jasnu distinkciju između ideologije i nauke. Naučna proizvodnja za krajnji proizvod ima znanje, dok ideološka ima predstavu, svjetonazor. Ova praksa proizvodnje znanja – pomalo možda iznenađujuće – zaključiti će Althusser, odvija se isključivo u sferi mišljenja, čime svom razumijevanju daje svojevrсни idealistički ton. Ono što je problematično u tom zaključku, kako primjećuje Norman Geras, je to što se Althusser „nikada ne dotiče problema odnosa između naučnog i drugih djelovanja“, (Geras, 2017: 126) dok istovremeno „zna da su uslovi proizvodnje znanja, premda ne utiču na njegovu validnost, / i sami /društveni i historijski uslovi“. (Geras, 2017: 123) Konstruirajući cijeli jedan mjehur unutar kojega se, isključivo u sferi mišljenja, proizvodi znanje, Althusser će sebi otvoriti prostor da kaže kako je „odnos između objekta spoznaje i realnog objekta odnos koji konstituira sama mogućnost znanja“. (Althusser u Geras, 2017: 102) Time se, izgleda, opet otvara mogućnost postojanja 'stvari po sebi', postojanja nekog 'realnog objekta' nasuprot objektu znanja, premda je, jedino relevantno znanje, prema Althusseru, ono koje smo proizveli.

Terminom 'simptomatičnog čitanja' Althusser ipak jedno takvo odjeljivanje čini poroznim, odnosno 'otvorenim'. Svako određenje toga što se uključuje u polje spoznaje nekog predmeta počiva na nekom *isključenju* koje je također sastavni dio ukupne problematike, na kraju, nešto što neće dopustiti spoznaji da 'očvrsne' u dogmu. Onda se simptomatično čitanje dešava onda „kada se eksplicitni diskurs čita zajedno s onim osnovnim /kao što su/ simptomi nesvjesne problematike pokopani duboko u tekstu“. (Geras, 2017: 104) Naravno da takav simptomatični pristup u

kojem izranja ono što je u dominantnom diskursu prešućeno i 'pokopano', a što po Althusseru, čini pravu nauku i znanje, izmiče ideološkoj proizvodnji. Ono je 'simptom' i time mogućnost za drugačiju perspektivu, za rekonstrukciju. Između nauke i ideologije je onda nepremostivi 'epistemološki jaz'. Naučna proizvodnja tako mora biti „kompletni prekid s ideološkom problematikom“. (Geras, 2017: 105) Po tome je 'marksistički pristup' u naučno-metodološkom smislu jedinstven. Njegovim trajnim nasljeđem ostat će to da „određeni događaj, instituciju, ideju ili proizvod sagledavamo u njihovom društvenom kontekstu“ (Albert, Hahnel, 1978: 14) koji je prešućen ili najčešće pokopan ne samo u svakodnevnoj diskurzivnoj mreži nego i u drugačijim naučnim pristupima. Samo iz jedne takve perspektive može se uhvatiti u koštac s kompleksnošću društvene problematike, odnosno, problematike društvene formacije. Upravo je kompleksnost ključna riječ za razumijevanje marksističke koncepcije društvene formacije. Nasuprot ortodoksnom marksističkom razumijevanju po kojem struktura ekonomske baze jednoznačno determinira strukture nadgradnje za Althussera, kako kaže Geras, nadgradnja predstavlja

stvarnosti koje su različite od ekonomske osnove. Ove neekonomske superstrukturne instance imaju svoje specifične učinkovitosti što znači, prvo, da su određujuće baš kao što su određene; drugo, kao posljedica toga, ekonomija biva određena baš kao što je određujuća; i treće, svaka od instanci doprinosi sobom određenju prirode ukupne konfiguracije čiji je ona dio, kao što istovremeno biva njome određena. (Geras, 2017: 110)

Nesumnjivo, o jednoj društvenoj formaciji koja je specifična konfiguracija kompleksnih međuođređenja različitih struktura možemo reći da je ona *predodređena (overdetermined)*. Dakle, u okviru problematike društvene formacije neispravno je govoriti o jednosmjernim i jednoznačnim određenjima, kao što to čini doktrinarni marksizam kada na čelo tog reda jednosmjerne kauzalnosti instalira ekonomsku strukturu. Pluralna kompleksnost društvene stvarnosti, njezina strukturna konfiguracija

nema centra nego je prije shvatljiva kao otvorena mreža međusobnih uslovljenosti i su-određenja. Ona nema neku esenciju na kojoj počiva, iz koje se 'izvode' manifestacije koje bi se na kraju procesa 'izmirile' u nekoj konačnoj nad-sintezi. One imaju svoju dinamiku, među-određenja koja, prema Althusseru, mogu dovesti do toga da u određenom periodu historijskog razvoja jedna od struktura u tim odnosima preodređenosti zavlada, da preuzme prioritet kada postaje '*dominantnom strukturom*'. Tako u jednoj etnopolitičkoj društvenoj formaciji kakva je Bosna i Hercegovina, strukture politike i ideologije mogu značajno utjecati i određivati ekonomsku bazu i druge strukture (kultura). Važno je pri tome znati da „svaki od tih relativno autonomnih nivoa cjeline ima svoju relativno autonomnu historiju“, pa je, prema Althusseru, nemoguće očekivati „postojanje nekog jedinstvenog linearnog vremenskog kontinuuma koji bi bio zajednički svim ovim historijama i prema kojem bi se sve one mogle samjeravati“. (Geras, 2017: 112) Istovremeno, ne smijemo pasti u iskušenje da jednu od tih historija i struktura apsolutiziramo (naturaliziramo), da ih izdvajamo iz kompleksnog odnosa preodređenosti unutar kojega one jedino imaju smisla u igri među-određivanja. Tako upravo postupa ideologija. Vođena društveno-praktičnom funkcijom, a ne kao nauka, teorijskom funkcijom,

ideologija /kao/ sistem ideja, uvjerenja i vrijednosti prema kojima ljudi žive i iskušavaju svoj svijet ... predstavlja jednu objektivnu strukturu društvene formacije koja je nametnuta većini ljudi uz pomoć mehanizma koji tu strukturu određuje kao *objektivni* modus kroz koji se stvarnost pojavljuje. To je mehanizam koji Marx naziva fetišizmom. (Geras, 2017: 115-116)

Ideološka struktura uspijeva da uz pomoć predstave zaustavi, 'zaledi' proces *preodređivanja* kompleksa strukture i razvije naraciju u kojoj se odnosi pojavljuju kao *predodređeni*, naturalizirani. Na ovom mjestu Althusserova misao, čini se, zapada u aporiju. Naime, marksistička teorija u takvoj konstelaciji, kao naročita teorijska praksa, mora da se razvija *izvan* ideološki poklopljene strukture čiji je sastavni dio proletarijat. Njezini

uvidi prema Althusseru moraju biti proletarijatu 'uveženi' izvana. To je suprotno Gramscijevom učenju. U Althusserovom poimanju nema mjesta za 'organskog intelektualca' koji proizvodi teorijske obrasce klasnog samoosvješćivanja unutar same borbe i društvenih procesa. To dalje znači da je, kako zaključuje Geras, „odnos između marksističke teorije i pokreta radničke klase izvanjski“, pa je kao takav tek „jednostran i pedagoški“, (Geras, 2017: 127) odnos 'odozgo'. Iz ove perspektive, Gramscijev pristup 'organskog intelektualca' čini se mnogo efektivnijim, premda i on otvara problem koji je, izgleda Althusser htio izbjeći – problem ideologizacije radničkog pokreta, njegove partije, na kraju i njegove doktrine, što se u socijalističkim eksperimentima tokom XX stoljeća uvelike dešavalo. To izbjegavanje odvelo ga je, kako Geras konstatira, u svojevrsnu „idealističku šutnju o modusu ovisnosti nauke unutar društvene formacije“. (Geras, 2017: 126)

3.2.2. Alain Badiou (1937)

Vladajući buržujski poredak Badiou zove 'kapitalo-parlamentarizmom'. Ogoljen cijelim nizom financijskih kriza kapitalizam se pokazuje, kako to Badiou kaže, kao jedna „velika ideološka mašinerija sloboda i ljudskih prava“ koja se danas toliko naturalizirala, da više nemamo izbora. Zato „mi danas morao spašavati banke namjesto da ih konfisciramo, dajemo milijarde bogatima, a ništa siromašnima, huškamo nacionalne protiv radnika stranog porijekla kada god je to moguće i, u jednoj riječi, držimo čvrstu kontrolu nad svim oblicima siromaštva s ciljem osiguranja opstanka moćnih“. (Badiou, 2010: 5) Kako omogućiti „pojavljivanje radničkog bića“? (Badiou, 2010: 204) Uz pomoć revolucionarne partije? Badiou je upozoravao na pojavu 'buržujizacije' čak socijalističkih i komunističkih partija. Badiou navodi Mao Ce Tunga koji upozorava da se i „u socijalizmu buržoazija rekonstituirala i samoorganizira unutar same komunističke partije“ (Badiou, 2010: 113-114) što bi, ironično kazano, mogao biti tačan

opis današnje 'komunističke' Kine. Revolucionarni subjekt – tome nasuprot – treba da bude izraz pluralnog slobodno proizvođačkog društvenog bitka, odnosno „singularna i fragilna sinteza višestrukih procesa“. (Badiou u Harrison, 2014: 100)

Ali, pitanje revolucionarnog subjekta, ontološko je pitanje par excellence. Tradicionalno u marksizmu, to mjesto bilo je namijenjeno revolucionarnoj partiji, proleterskoj avangardi. Ali, Badiou primjećuje rascjep između radničke klase i proletarijata. Klasa se određuje spram pozicije u procesu proizvodnje, mehanički, po sebi ne predstavlja nikakav zaokružen, samosvjestan subjektivitet, tek njegovu mogućnost, dok je proletarijat taj samosvjесni element, okrenut k revolucionarnoj političkoj subjektivaciji, koji se, kako sugerira Badiou, uglavnom *periodično* pojavljuje putem protesta, pobuna, revolta. Objektivna pozicioniranost radničke klase unutar kapitalističkog poretka, njeno pozicioniranje unutar kapitalističkog 'specifičnog poretka smještanja' ('splace': Badiou) zajedno s drugim kategoriziranjima, odnosno smještanjima: recimo, imigranti, studenti, penzioneri, a imajući u vidu 'pogrešnu' stranu vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, izloženi su praksi 'isključenja', odnosno 'ispražnjenja', što Badiou naziva 'prazninom' (void). Taj rezervoar praznine na kojem počiva kapitalistička konfiguracija moći istovremeno je, za Badioua, rezervoar moguće političke subjektivacije, kada kroz različite strategije rekombinacije, kroz niz 'subjektivirajućih učinaka' može izroniti naročita revolucionarna politička egzistencija koja može srušiti cjelokupnu razgranatu mrežu strukturalnih smještanja. Da bi se pak to desilo. A cijela je povijest puna takvih primjera periodičnih izranjanja i novih početaka potrebna je

Vrlo specifična 'historijska situacija', ona čije će abnormalnosti podariti uslove da se nešto sasvim neočekivano i novo pojavi; što Badiou zove 'mjestom događaja' (evental site)... Postojanje takvog 'mjesta' pruža objektivne temelje za pojavu praznine određenog društva ... na jedan dramatičan način. Ime za takve pojave je 'događaj'. (Harrison, 2014: 102)

Događaj tako 'porađa' ono-što-još-nije-biće i ono može da nestane istom brzinom kojom se pojavilo. Taj čin rođenja, dramatična pojava, može postati revolucionarnim činom i izvorom novog političkog subjektiviteta ukoliko bude adekvatno imenovan, odnosno proizveden u 'biće' referiranjem na njega, proizvođenjem mišljenja i djelovanja *iz perspektive* događaja. Ta 'radikalna subjektivna posvećenost' (Harrison, 2014) događaju proizvodi 'suvišak' događaja koji se odnosi na njegove, naravno, još 'nepoznate' i nepredvidive posljedice. Taj revolucionarni, proizvodni rezultat „uspostavljanja pozitivne veze između događaja i njegove situacije je ono što Badiou zove 'generičkom istinom'“. (Harrison, 2014: 104) Dramatični događaj tako zaziva referiranje, interpretiranje, postupanje 'u skladu', artikuliranje s ciljem proizvodnje nove kolektivne subjektivnosti koja se ustanovljuje unutar 'svojih' znanja, 'procedura istine'. Premda novorođeni subjekt proizvodi 'istinu' on je istovremeno i sam proizveden kroz posljedice događaja koje su nepoznate i koje on stalno mora istraživati, tumačiti, reinterpetirati. Taj proces tokom koga se uspostavlja subjekt 'vjeran' događaju je *revolucionarni subjektivitet*.

Iz te perspektive gledano, moguće je nastanak još dvije vrste političkog subjektiviteta. *Reaktivni* subjektivitet će negirati „sadašnjost koja je ustanovljena preko procedura istine“ (Harrison, 2014: 104) revolucionarnog subjektiviteta. Ovaj subjekt negira događaj. Sljedeći, *opskurni* subjektivitet, „osim toga što negira sadašnjost ... on to čini pozivajući se na drevno doba, čime prešutno priznaje sadašnjost koju želi negirati“. (Harrison, 2014: 106) U konačnici, nakon dramatičnog događaja, revolucionarnog čina (npr. američka, francuska, ruska, kineska revolucija, Badiou kaže, „vjerni subjekt organizira proizvodnju /društva/, reaktivni subjekt njeno negiranje, a opskurni subjekt njeno zamračivanje (occultation)“. (Badiou u Harrison, 2014: 106)

Naracija koja artikulira revolucionarne oblike političkog subjektiviteta – barem u posljednja tri stoljeća, kako to Badiou voli zvati: 'sekularna filozofija' – nastaje na „obećanju univerzalne emancipacije“, (Badiou, 2010:

3) ili na „komunističkoj hipotezi“. (Badiou, 2010) U stvari, „ishodišna točka bilo kakve revolucionarne politike je da u njoj osnovi mora ležati fundamentalni aksiom jednakosti“. (Harrison 2014: 108) Neuspjesi niza socijalističkih egalitarnih eksperimenata, Badiou razmatra tri: Pariška komuna, Oktobarska revolucija i Kineska kulturna revolucija, ne samo da ne znače da je ta hipoteza pogrešna, da je treba odbaciti, nego da je ona konstanta koja se nalazi iza svake pojedinačne emancipacijske borbe, jer je, kako kaže Badiou, „egalitarna emancipacija jedina maksima koja ima univerzalnu vrijednost“. (Badiou, 2010: 264) čime se razlikuje od takozvanih 'desničarskih', identitetskih, nacionalističkih revolucija koje su u biti *kontrarevolucije*. Badiou u prilog svojoj hipotezi navodi Marxa koji u vrijeme pariških događaja kaže: „Ako komuna i bude uništena, borba će se samo dogoditi. Principi komune su vječni i neuništivi; oni će se pojavljivati stalno i iznova sve dok radnička klasa ne bude oslobođena“. (Marx u Badiou, 2010: 188)

U svom predgovoru za novo izdanje (2016) svoje knjige *Being and Event* Badiou ističe da od kraja 1980-tih na djelu imamo

Punu intelektualnu regresiju ... gotovo globalnu paralizu političkog mišljenja emanipacije ... imamo 'demokratiju' /reduciranu/ na korumpiranu predstavničku i izbornu formu i 'slobodu' reduciranu na slobodu trgovanja i konzumiranja. Sve to konstituira apstraktnu univerzalnost naše epohe ... savezništvo između tržišta i parlamentarizma... kapitalo-parlamentarizam ... relativizam. (Badiou, 2016: xiv-xv)

Može se reći da je više neuspjeha sa socijalističkim eksperimentima tokom posljednjih 150 godina dovelo do ove intelektualne regresije, s jedne, a slavodobitništva s druge strane koje se kako odmiče vrijeme pokazuje neutemeljenim. Naime, Badiou kaže dalje kako „pobjeda tržišne nad planskim ekonomijama i progresija parlamentarizma (koja je, ustvari, minorna i često postignuta nasilnim i vještačkim sredstvima) ne čini argument u prilog jedne nad drugom, istina se jedino konstituira prekidom s poretkom kojeg podržava, nikada nije posljedica tog poretka.

(Badiou, 2016: xv) Slijedeći Badioua moglo bi se onda reći da je Revolucija 1989. bila jedan 'rupture' (prekid) u smislu prekidanja jednog dominantnog etabliranog ideološki održavanog poretka stvari. Uistinu, transformacija je uslijedila, ali ne način uspostavljanja generičke procedure istine uz pomoć praktičnog djelovanja koja bi „postupno transformirala i suplementirala historijsku situaciju pomoću izdvajanja onih njenih elemenata koj su povezani s događajem“ (revolucija) „od onih koji to nisu“. (Feltham u Badiou, 2016: xxi) Upravo suprotno, njezini imanentni imperativi koji su trebali biti ustanovljeni oslobodilačkom praksom nisu iz nje iščitani već su prije 'učitani'. U otvoreni prostor revolucionarnog događaja tako su se 'uselili' i 'uspostavili'. To su – 'jedno historijskog determinizma': slobodno tržište i parlamentarna demokratija kao nužni ciljevi evolucije ljudskih društava i političkih zajednica (Fukuyama); 'jedno eshatologije': slobodan pojedinac konzumer kao cilj, krajnji doseg do koga čovječanstvo treba i može doći; 'jedno privilegiranog i nužnog subjekta': građanin, bourgeois. Na taj način procedure generičke istine nisu bile ništa drugo do ideološke, odnosno procedure opravljanja jedne ideologije pa je legitimno postaviti pitanje u kojoj mjeri je Revolucija 1989. uistinu bila 'događaj' koji bi prekinuo s određenim etabliranim poretkom stvari. Ako režime realnog socijalizma posmatramo kao formu državnog kapitalizma, odnosno kao svojevrsni 'drugobitak' kapitalizma, onda govorimo samo o razvoju događajnosti jednog izvornog događaja – Francuske građanske revolucije – koji ideološki proizvodi svijet prema svom liku.

Problem s kojim se suočava Badiouova perspektiva mogao bi se odrediti kao 'neizvjesnot' nositelja, artikulatora revolucionarnog političkog subjektiviteta, na stranu što već postoji i jedan, rekao bih, 'okultni moment' kod samog Badioua, naime moment 'iščekivanja događaja'. Vidi-mo da je kod Badioua 'ekonomizam' potpuno prevladan, ali na njegovo mjesto stupa iščekivanje prekida. Dok za Marxa „kandidat za revolucionarni subjektiviet već postoji ... za Badioua ... revolucionarni subjektivitet prepušten je milosti događaja ... ne može se predvidjeti niti se

voljom može proizvesti u biće". (Harrison, 2014: 115) Nadalje, ne samo da se događaj ne može predvidjeti, nego se još manje mogu predvidjeti „partikularnosti procedure istine koja treba, sa svoje strane, da definira revolucionarni subjektivitet". (Harrison, 2014: 116) U svakom slučaju za ovu 'post-događajnu' teoriju političkog subjektiviteta može se reći da je isuviše ograničena u smislu teorijskog i aktivističkog djelovanja da bi značajnije mogla doprinijeti društvenoj transformaciji, premda je od neprocjenjivog značaja za analizu revolucionarnog događaja i narativnog konflikta koji nastupa neposredno nakon njega.

3.2.3. Michael Hardt (1960) i Antonio Negri (1933-2023)

Antonio Negri pripada progresivnom operaističkom pokretu u Italiji koji se 1970-tih prihvaća zadatka da iznova „promisli odnos između kapitala i rada. Marksistička teorija je uglavnom klasnu borbu konceptualizirala kao reaktivni fenomen. Potrebna je u tom odnosu jedna inverzija". (Harrison, 2014: 70) Za Negrija i operaiste rad je sam po sebi subverzivna sila koja kapitalu uopće tek može podariti život. Međutim, u postvarenom svijetu internalizirane buržujске ideologije kapital se odjednom percipira kao pokretač. I danas u svakodnevnom diskursu priželjkujemo 'injekciju kapitala' u naš krizom ugroženi ekonomski sistem, govorimo o 'investicijama' kapitala koje bi pokrenule privredne tokove naše zemlje i slično. Iako je rad kreativan, imaginativan, iako je on dinamična transformirajuća sila, on biva istovremeno 'discipliniran', potčinjen zakonitosima kapitala. Operaisti kreću od hipoteze samodostatnosti klase proizvođača, odnosno preokrećući odnos ovisnosti, po kojem je buržujска klasa ona koja ovisi od rada proizvođača. „Sposobnost proleterskim masa da konceptualiziraju, proizvedu i organiziraju vlastite forme borbe bez neke vanjske komande" ukazuje za Negrija njihovu „fundamentalnu autonomiju spram komande, kako one kapitala tako i one lenjinističkih 'profesionalnih revolucionara'". (Murphy u Negri, 2005: x) Istraživanja ove

autonomije i njenih mogućnosti za emancipatorski projekt ostat će trajnom karakteristikom Negrijeve misli.

Odgovor kapitalističke hegemonijske formacije na prijetnju autonomije koja može ogoliti činjenicu njene fundamentalne ovisnosti može biti, historijski gledano, represivan ili ideološki. Što se represivnog odgovora tiče, njega je Negri osjetio na svojoj koži. 7.4.1979. Negri i njegove kolege na Institutu za političke nauke Univerziteta u Padovi uhapšeni su pod optužbom da su

organizirali i predvodili organizaciju zvanu Crvene brigade.... s ciljem promoviranja oružanog ustanka protiv države i nasilne promjene ustava i oblika vladavine propagiranjem oružanih djelovanja protiv ličnosti i imovine, planiranjem i organiziranjem pljački i otmica, ubistava i ranjavanja, podmetanjem požara i nanošenja štete imovini. (Murphy u Negri, 2005: xi)

Negri je uhapšen i suđen, u stvari, zbog subverzivnih tekstova i javnih govora, na temelju famoznog 'verbalnog delikta'. Nakon nekoliko godina, iz zatvora Negri biva izabran za vijećnika u Donjem domu Italijanskog parlamenta čime je stekao imunitet. To će iskoristiti da napusti Italiju i emigrira u Francusku. Dok radi na Pariškom univerzitetu kao predavač na Uvodu u političke nauke biva u odsustvu u Italiji osuđen na 13 godina zatvora. U Italiju se ipak vraća 1997. i javlja na dosluženje svoje zatvorske kazne koja je konačno ukinuta 2003. godine.

Onaj drugi, ideološki odgovor kapitala je dalekosežniji i opasniji. Svako rekombiniranje radništva, svaki nagovještaj organizirane radničke sile kapital sačekuje svojim vlastitim rekonpozicijama i reorganizacijama kako bi preduhitrio i neutralizirao političku subjektivaciju radništva. To znači da je klasna borba neprekidna, a ne samo za vrijeme revolucionarnih previranja. Zato je od izuzetne važnosti stalno razvijati vokabular klasne borbe, analizirati kretanja kapitala, identificirati nove tendencije i nagovještaje njegove rekombinacije. U tu svrhu tradicionalni proleterijski vokabular, osobito onaj razvijan tokom dominacije industrijskog oblika

kapitalističke proizvodnje, zastarjeva i ne može više da se nosi s novim izazovima. Tim prije što je u razvoju te borbe, kapital, po Negrijevom mišljenju, evoluirao, prevazišao usku sferu proizvodnje i dospio u sferu cirkulacije same. Vokabular proleterskog jedinstva više nije u stanju mobilizirati nepreglednu, pluralističku društvenu masu onih koji, marksistički kazano, ne posjeduju nikakva sredstva za proizvodnju. Da li uopće postoji neko ime koje bi moglo obuhvatiti te ljude koji su podjednako ugnjetavani, eksploatirani, predmet discipliniranja vladajuće klase. Negri je kategoričan: „ako je kapitalist subjekt s jedne strane, onda, na drugoj strani mora postojati također neki subjekt. Unutar Negrijeve teorije revolucionarnog subjektiviteta otvara se mogućnost za jednu radikalnu inverziju: /kao novi oblik klasne borbe – A.M./ aktivni kapacitet za radikalno preokretanje nečega na čemu je počivala moć kapitala. Moć *po-vlačenja* iz sfere 'razmjenske vrijednosti' i uživanje u životu kroz direktnu afirmaciju upotrebnih vrijednosti“. (Harrison, 2014: 73-74) To je strategija koju Negrijev kolega Tronti zove 'strategijom odbijanja', a Negri 'strategijom samo-valorizacije'. Kasnije će je Negri zvati 'strategijom egzodusa' po kojoj „na terenu proizvodnje i reprodukcije radnička klasa putem preuzimanja moći i bogatstva pokreće /društveni život – A.M./ u suprotnosti s kapitalističkim mehanizmima akumulacije i razvoja“. (Harrison, 2014: 74) to je u najširem smislu govoreći *demokratija* mnoštva, kao novi koncept revolucionarnog subjekta unutar novonastalih okolnosti koje je proizveo *kapitalizam*. Koje su to okolnosti?

Suvremeni oblik kapitalističke vladavine Negri u saradnji s kolegom Michaelom Hardtom naziva *imperijom*. To je „globalni oblik moći nastao paralelno s fundamentalnom transformacijom kapitalističkog oblika proizvodnje /globalni kapitalizam – A.M./ koga karakterizira odsustvo granica i centra moći“ (Harrison, 2014: 78). Namjesto centra danas govorimo o cijeloj mreži različitih državnih i naddržavnih, vladinih i nevladinih, nacionalnih i internacionalnih aktera koji osiguravaju dominaciju kapitala i njegovu nesmetanu cirkulaciju koju Saskia Sassen naziva 'global

governance'. Međutim, isto onako kako se kapital transformira spram nagovještaja političke subjektivacije mnoštva, tako se s transformacijama kapitalističke dominacije otvaraju nove mogućnosti borbe i strategija usmjerenih ka političkoj subjektivaciji mnoštva u obliku nove demokratske 'kontra-sile' hegemonijskoj sili. Jedna od novootvorenih mogućnosti koju donosi ova najnovija, imperijalna faza u razvoju kapitalizma je transformacija oblika proizvodnje koja se ogleda u tendenciji razvoja takozvane 'nematerijalne proizvodnje'. S nematerijalnim radom „radnici više nisu puki instrumenti koje kapital koristi za transformaciju prirode i proizvodnju roba.

Time što su inkorporirali oruđa za proizvodnju i znanja u vlastite umove i tijela, oni su transformirani i imaju potencijal da postanu otuđeni od i autonomni spram kapitala“. (Harrison, 2014: 115) Ona za Negrija otvara sasvim nove perspektive i probleme kako za kapital tako i za sami rad. Prema Negriju, upravo taj „nematerijalni rad ima tendenciju da proizvede sredstva interakcije, komunikacije i saradnje ... /da stvara uslove za nove oblike – A.M./ saradnje koja je izvanjska kapitalu /neželjena posljedica – A.M./, a itekako unutrašnja radu“. (Harrison, 2014: 79) U tim novim proizvodnim okolnostima proizvodi se svojevrsni *višak vrijednosti* koji nadilazi puki profit, u vidu novih mogućnosti komuniciranja i solidariziranja koje treba detektirati. Taj višak vrijednosti izmiče uporno kapitalističkoj aproprijaciji. Ona ga nekad sustiže (npr. komercijalizacija interneta, intelektualno vlasništvo, itd.), ali generalno, kapital je sve manje u stanju da prati te oblike kooperacije, nove forme zajedništva, nove aspekte solidarnosti. Upravo na taj suvišak će se koncentrirati Negri. To je proizvodnja obilja – kako u materijalnom smislu (entropija kapitala izgledna u obilju materijalne robe čije cijene neizbježno padaju) tako i u nematerijalnom smislu (kako odrediti vrijednost, odnosno cijenu robe koja se upotrebom ne troši, nego je potencijalno vječna – npr. digitalnog zapisa pjesme i slično). Sve su to simptomi koji najavljuju kraj kapitalizma. Koje je to onda obilje koje se proizvodi i u materijalnom i nematerijalnom

smislu a koje sve više izmiče kapitalističkim regulacijama i ekstrakcijama? Koje je njegovo značenje? Na kraju, šta se s time može učiniti?

Ono što se proizvodi kao za kapital neuhvatljivo Negri zove '*common*' – zajedničko.

Common je suma svega što je radna snaga proizvela neovisno od i kapitalu usprkos. To su jezici koje stvaramo, društvena djelovanja koja ustanovljujemo, modusi društvenosti koji definiraju naše odnose. Ta proizvodnja zajedničkog uključuje i proizvodnju subjektiviteta koji uključuje nove i radikalne forme društvenog bogatstva. Zajedničko onda osigurava tehničku osnovu za pojavu nove političke kompozicije rada i time kvalitativno novi oblik revolucionarne subjektivnosti. Ime za ovaj novi subjektivitet je 'mnoštvo' (multitude). (Harrison, 2014: 80)

Mnoštvo tako za Negrija predstavlja ogroman transformativni potencijal. Ono je proizvodna sila, ali ne predstavlja neko uniformno, jedinstveno tijelo⁷⁹. Mnoštvo čini beskonačno mnogo singulariteta i tu dospijevamo opet do ontološkog problema. Negri poput Lukacsa bitak razumijeva kao pluralitet čiji je prvi princip rad, proizvodnja. Drugim riječima, „bitak nije neka nepromjenljiva pozadina naspram koje se odvija život već je sami živi odnos u koji konstantno imamo moć intervenirati. Bitak je konstituiran ljubavlju“, (Hardt, Negri u Harrison, 2014: 80) ili mrežama solidarnosti. Kao proizvodna snaga mnoštvo u sebi sadrži 'konstituirajuću moć' koju treba razlikovati od 'konstituirane moći', koja mnoštvu čini se stalno izmiče. Ono predstavlja, prema Hardtu i Negriju, „globalnu klasu u formiranju“. (Hardt, Negri, 2004: xvi) Brojni socijalistički eksperimenti koji su i uspijevali na određeno vrijeme, u revolucionarnom činu, to konstituirajuću moć prevesti u konstituiranu moć nju su uvijek na kraju gubili jer su pokušavali – analogno buržuskoj moći – uniformirati mnoštvo, stopiti ga u neki jedinstveni identitet. Negri predlaže da se mnoštvo ne pokušava objediniti na identitetski način – to je recept za gubljenje

⁷⁹ Hardt i Negri određuju mnoštvo i na sljedeći, slikoviti način: „Mnoštvo je difuzni skup singulariteta koji proizvode zajednički život; ono je neka vrsta društvenog mesa koje sebe organizira u novo društveno tijelo“. (Hardt, Negri, 2004: 349)

konstituirane moći. Mnoštvo treba naprosto prihvatiti za ono što ono jeste: „specifična kompozicija 'singulariteta' (Harrison, 2014: 80) koje treba čuvati u njihovoj singularnoj razlici.

Otpor, strategije emancipatorskih borbi, stvaranje uslova za političku subjektivaciju demokratske kontra-sile trebaju ići preko afirmacije singulariteta unutar mnoštva na osnovi sve veće autonomije nematerijalne proizvodnje. Upravo na temelju kontradikcije savremenog kapitalizma – sve više prekarnog rada – za Negrija pruža mogućnost osamostaljenja od kapitala i potvrdu svoje proizvodne autonomije. Tako, prema Negriju, „pluralni singulariteti mnoštva stoje nasuprot neizdiferenciranom jedinstvu naroda“. (Hardt, Negri u Harrison, 2014: 82) Koje su karakteristike singulariteta?

Sve singularnosti su relacijske u smislu da ne mogu postojati odvojeno od odnosa koje imaju s drugima. Premda se multiplicitet nužno dijeli u internom smislu, ova podjela ga ne potkopava već u stvari konstituira njegov bitak. Svaki singularitet je u stanju konstantnog toka i 'postajanja različitim' ... 'identitet' može samo takav multiplicitet zamrznuti i time na kraju uništiti sami izvor moći mnoštva“. (Harrison, 2014: 83)

Znači pluralni društveni bitak opstoji na način stalnog diferenciranja, proizvodnje razlike nasuprot politikama identiteta koje predstavljaju nasilje nad takvim procesima društvene proizvodnje. Ali, ta proizvodnja društvenosti je bez političkog projekta tek u sferi neposrednosti. Ona ostaje neprimjećena, a u interpretacijama ideologije hegemonijske formacije fragmentirana, nepregledna, besmislena ili pretvorena u zabavu ili profitom aproprirana. Zato će organizacijski potencijali i mogućnosti mnoštva okupirati u značajnoj mjeri intelektualni napor Negrija. Kako organizirati egzodus, odnosno povlačenje ili okretanje leđa hegemoniji kapitala? Kako uvezati autonomne proizvodne forme u kojima se afirmira proizvodni, djelatni singularitet u svojoj razlici? Razvijati kontra-hegemoniju, raditi na njezinom uspostavljanju, kao što je bilo pokušavano u nizu socijalističkih eksperimenata, za Negrija ne dolazi u obzir. To je

zamka 'suverenizma' i 'politike identiteta' koja će rezultirati u novoj hijerarhiji, novim isključenjima i ugnjetavanju. Zauzimanje državne moći bi za Negrija, ne samo značilo „povratak na represivne oblike konstituirane moći, već bi razbilo inovativnu i kolektivnu vitalnost zajedničkog“. (Harrison, 2014: 84) S druge strane, tačke spajanja u djelovanju proizvodnih singulariteta morale bi biti neke 'institucije' mnoštva putem kojih bi se mogli stvarati uslovi za neku političku i ekonomsku organizaciju zajednice, polisa. Neka forma polisa, samim usudom ljudskog bitka mora postojati. U svojoj knjizi *Assembly*, Hardt i Negri bacaju više svjetla na ovaj problem. Odgovor naziru u prijedlozima Gramscija vezanim za koncepciju *demokratskog centralizma* koji je „centralizam u pokretu ... kontinuirana adekvacija organizacije prema potrebama stvarnog pokreta ... kontinuirano ubacivanje elemenata koji prispijevaju iz dubina masa u čvrsti okvir aparatusa uprave koji osigurava kontinuitet i redovnu akumulaciju iskustava“. (Gramsci u Hardt, Negri, 2017: 18) Riječ je onda o nekoj vrsti fleksibilne, 'protočne' strukture organizacije. Da bi pak postojao jedan takav fleksibilan i otvoren institucionalni i organizacijski aranžman koji ne bi zaleđivao odnose već bi se u skladu s njima transformirao ne treba nam avangardna partija – vrhunski tumač tokova, zakonitosti i artikulatorka strategija. Hardt i Negri se zalažu za obrtanje odnosa: strategija treba biti prepuštena pokretu, dinamici koja proističe iz proizvodnih i društvenih odnosa, a taktičku razinu eventualno prepustiti partiji. Dakle, potrebno je obrnuti elemente političke subjektivacije od onog uobičajenog ortodoksno-marksističkog shvaćanja po kojem strateško rukovodstvo i artikuliranje političkog subjektiviteta pripada revolucionarnoj, avangardnoj partiji. Ako prihvatimo situaciju pluraliteta singulariteta onda je oblik političkog predstavljanja i suvereniteta nedostatan jer „mnoštvo treba institucije koje će poticati kontinuitet i organizaciju s ciljem pomoći organiziranja novih djelovanja, upravljanja našim odnosima i zajedničkom donošenju odluka“. (Hardt, Negri, 2017: 38)

Institucije političkog predstavljanja i suverenitet su ograničavajući i represivni mehanizmi. To znači da mnoštvo mora domisliti nove, nesuverene institucije i modele organizacije. Ono mora da proizvodi takve oblike saradnje koji će nadilaziti individualne sfere društvene proizvodnje. Dakle, suprotno savremenim populističkim formama solidarnosti koje su identitetske, Negri smatra da se kontra-sila može uobličiti samo razvojem mreža saradnje na ne-identitetskoj platformi ili, preciznije, na 'nad-identitetskoj' platformi s obzirom da poticaj proizvodnji razlika podržava singularitet u njegovoj (identitetskoj) razlici. I to je, po njegovom mišljenju, prava slika jedne '*pluralne ontologije*' koja se manifestira u „uvezivanju moćnih mreža, razvoju zajedničkih jezika koji te mreže podržavaju. Bez odbacivanja vlastite autonomije i razlike, široki pluralitet grupa i subjektiviteta će moći da oformi koalicije i saraduje na zajedničkim društvenim i političkim projektima“. (Hardt, Negri, 2017: 68) Pluralistička ontologija Hardta i Negrija tako počiva na dijalektičkom odnosu dva važna elementa: *mnoštvo* i *zajedničko*.

Mnoštvo je subjekt pluralne ontologije. Ono određuje radikalni diverzitet društvenih subjektiviteta koji se ne objedinjuju spontano već zato trebaju politički projekt koji bi ih organizirao. Shvaćeno kao politički projekt mnoštvo je most između pluralne društvene ontologije i mogućnosti stvarne demokratije. (Hardt, Negri, 2017: 69)

Mnoštvo, jer je suprotnost suverenističkom zaokruženju i zaleđujućem predstavljanju koje centralizira moć, u stvari diseminira moć, kapilizira je do najsitnijeg društvenog kapilara, omogućavajući singularitetima vlastitu samoproizvodnju, suštinski decentralizira i rekonpozicionira moć. Onda je objekt pluralne ontologije, zajedničko, na temelju kojega je subjektivacija singulariteta uopće moguća.

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 proizvo-

di; 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)

3.2.4. Ernesto Laclau (1935-2014) i Chantal Mouffe (1943) - Postmarksistička politička teorija

Ernesto Laclau prigovara Negriju da je teško ustanoviti na temelju čega će singularno konstituirano mnoštvo djelovati politički koherentno i jedinstveno ako nema 'svoju hegemoniju' i, s tim u vezi, reći će da je prva lekcija koju kontra-sila u nastajanju mora naučiti ona *kako proizvesti hegemonijsku strukturu kolektivnog političkog subjektiviteta*. Ona se uistinu stvara od singularitetâ, ali u jednom najširem smislu: to mora biti kontra-hegemonijski „savez između različitih slojeva koji konstituiraju ono što zovemo civilnim društvom“. (Harrison, 2014: 42) Proizvodnja strukturiranog novog političkog subjektiviteta dešava se u *diskursu*. Taj diskurs političkog subjektiviteta u formiranju ima svoj naročiti 'reljef', 'neravnine', 'nejednaku raspoređenost' fragmenata s obzirom da se sastoji od različitosti. Laclau objašnjava kako je „diferencijalna pozicija ukoliko se pojavljuje artikulirana unutar diskursa ono što zovemo momentom“. (Laclau u Harrison, 2014: 45) „Identitet momenta ustanovljava se na temelju njegove razlike prema drugim momentima“. (Harrison, 2014: 45) Diskurs političkog subjektiviteta se također sastoji i od, kako Laclau kaže, „razlika koje nisu diskurzivno artikulirane“ (Laclau u Harrison, 2014: 45) koje on zove elementima, pak u jednom 'simptomatičnom' čitanju (Althusser) neodvojivi su dio strukture tog diskursa u proizvodnji samim tim što mogu, kao neka vrsta internog 'nedostatka', nejasne praznine, postati prijetnjom uspješnoj integraciji diskursa. To će ostati 'otvorenim

pitanjima', naprosto neki suvišak kojega Laclau i Mouffe nazivaju 'poljem za raspravu'.

Strukturu tog novog diskursa, tako s jedne strane čine otvorena pitanja, a s druge čvorišta, uporišne tačke, tačke slaganja ('nodal points') koje imaju funkciju da „kanališu tok razlika i konstituiraju centar koji nudi mogućnost identiteta i postizanje nekog oblika privremenog i djelomičnog jedinstva“. (Harrison, 2014: 46) Privremenost je karakteristika te strukture, s obzirom na postojanje elemenata koji će uvijek izmicati aproprijaciji od strane diskursa političkog subjektiviteta. U svakom slučaju, zaključak koji ovi autori nude glasi da se „kolektivni subjektivitet – revolucionarni ili neki drugi – ne može zamisliti izvan svoje diskurzivne konstrukcije“. (Harrison, 2014: 46) Chantal Mouffe u svojoj knjizi *The Return of the Political*, manje više, pogađa zadatak nove ljevičarske misli. Ona smatra da je od neprocjenjive važnosti

Razviti teoriju subjekta kao decentriranog, detotaliziranog aktera, subjekta konstruiranog na tački presijecanja multipliciteta pozicija subjekata između kojih ne postoji neki a priori ili nužni odnos i čija je artikulacija rezultat hegemonijskih djelovanja. Posljedično tome, nikakav identitet se ne može definitivno ustanoviti, uvijek će postojati određeni stupanj otvorenosti i nejasnoća vezano za načine artikuliranja tih različitih pozicija subjekata. (...) šta je potrebno je nova vrsta artikulacije između univerzalnog i partikularnog. (Mouffe, 2005: 12-13)

Uvjerenje da se nikakav identitet ne može jednoznačno ustanoviti počiva na pretpostavci, kako kaže Mouffe, 'konstitutivnog izvanjskog'. Na temelju uvida Jacquesa Derride da je „konstitucija identiteta uvijek osnovana na isključivanju nečega i ustanovljenja nasilne hijerarhije između dva rezltirajuća pola“, recimo 'buržoazija-proletarijat', Mouffe zaključuje kako ne može postojati „identitet koji bi bio sebi prisutan i ne bi bio konstruiran kao razlika“. (Mouffe, 2005: 141) Ta konfrontacija i konstitutivna sila razlike za Mouffe je samo srce *političkog*. Za mogućnost političke subjektivacije potreban je agonistički kontekst jer je „politika po

svojoj prirodi pristrasna i zahtijeva konstrukciju graničnog pojasa (frontier) između 'nas' i 'njih'. Samo restauriranje agonističkog karaktera demokratije omogućit će nam mobilizaciju afekata i stvaranje kolektivne volje usmjerenje ka produbljenu demokratskih ideala", (Mouffe, 2018: 62) što Mouffe naziva zadatkom 'radikalizacije demokratije'. Međutim, važna odlika savremenoga doba je da živimo u jednom 'post-političkom' vremenu u kojem gotovo da više nema graničnog pojasa između 'lijevog' i 'desnog', u kojem je političko gotovo eutanazirano u 'konsenzusu centra'. Reakcija na to odsustvo političkog djelovanja je populizam koji prema Laclauu, u njegovoj knjizi, *On Populist Reason*, ima za cilj upravo „diskurzivnu strategiju konstruiranja političkog graničnog pojasa s ciljem podjele društva na dva bloka“. (Mouffe, 2018: 13) Na temelju toga Mouffe se zalaže za lijevi populizam.

U svojoj knjizi *For a Left Populism* (2018), Mouffe smatra da je „nužno ustanoviti politički granični pojas i da lijevi populizam, shvaćen kao diskurzivna strategija političkog razgraničenja između 'naroda' i 'oligarhije' konstituiru u sadašnjoj konjunkturi takav tip politike koji je potreban za oporavak i produbljivanje demokratije“, (Mouffe, 2018: 10) a to je političko djelovanje 'radikalne pluralne demokratije'. Za to je potreban, prema Mouffe, *antiesencijalistički* pristup koji počiva na uvjerenju da će „društvo uvijek biti podijeljeno i diskurzivno konstituirano pomoću hegemonijskih djelovanja“. (Mouffe, 2018: 13) Za razliku od Hardta i Negrija, Laclau i Mouffe otvoreno zagovaraju neophodnost hegemonije za radikalno-demokratsku političku subjektivaciju. Politička snaga koja je u stanju stvoriti političko razgraničenje jasno dijeleći društvo na dva bloka i mobilizirati građanstvo, je, vidjeli smo *populizam*. Laclau dalje pojašnjava ovaj 'fenomen':

Kada pod pritiskom političkih i društveno-ekonomskih transformacija dominantna hegemonija postane destabilizirana multiplikacijom nezadovoljenih zahtjeva ... institucije više ne uspijevaju osigurati lojalnost naroda dok pokušavaju odbraniti postojeći poredak. Kao rezultat, histo-

rijski blok koji osigurava društvenu osnovu za hegemonijsku formaciju postaje disartikuliran, što otvara mogućnost za konstrukciju novog subjekta kolektivnog djelovanja – narod – koji će biti u mogućnosti da rekonfigurira društveni poredak koji se doživljava kao nepravedan. (Mouffe, 2018: 13)

Savremenu političku i kulturnu situaciju Chantal Mouffe naziva 'post-demokratijom'. Ona erodira parlamentarnu demokratiju u suverenost kao posljedica obuhvatne globalizacije na načelima neoliberalizma. Zahvaljujući toj krizi na površinu je isplivalo ono što Laclau i Mouffe nazivaju 'demokratskim paradoksom'. Taj paradoks počiva na zaoštavanju suprotnosti između dva fundamentalna stuba savremenog hegemonijskog poretka, liberalne demokratije, dakle, stuba političkog liberalizma i stuba demokratije. Naime, dok politički liberalizam počiva na vrijednostima „vladavine prava, razgraničenja moći i odbrani individualne slobode, demokratska tradicija počiva na jednakosti i narodnom suverenitetu“. (Mouffe, 2018: 15) Unutar liberalno-demokratske konfiguracije stalno je prisutan konflikt između „demokratske logike konstrukcije naroda ... i tendencija liberalnog diskursa k apstraktnom univerzalizmu“. (Mouffe, 2018: 16) Upravo taj *agonizam* između liberalnog i demokratskog principa je konstitutivan za liberalnu-demokratiju, uzrok je njezine snage, ali i slabosti. Aspekti liberalizma i demokratije predstavljaju one 'elemente' koji svojom otvorenošću i zahtjevom za dalje raspravljanje istovremeno 'obećavaju' ali i 'prijetje'.

U perspektivi novog desničarskog pluralizma je narod koji mora uzeti stvar u svoje ruke od 'korumpiranih elita' ili oligarhija otuđenih i nedodirljivih iza procedura i guste mreže institucija na čiji se rad više gotovo nikako ne može utjecati odozdo. Te oligarhije prebivaju u svom mjhuru od sapunice zagovarajući 'nenarodni' apstraktni univerzalistički liberalizam. S druge strane, ono što se može nazvati ljevicom danas, prema mišljenju Mouffe, osobito u takozvanim 'horizontalističkim' protestnim pokretima, pokazuje svoju nezrelost, jer odbacuje projekt konstrukcije svoje hegemonije kao i mogućnost da svoje ciljeve ostvari preko posto-

ječih političkih institucija. Ljevici, odnosno lijevom populizmu, koji bi se uhvatio borbe s rastućim desnim populizmom treba upravo hegemonijski politički projekt koji bi iznova rekonfigurirao odnose između demokratskih principa, odnosno egalitarizma, s jedne i liberalističkih principa, s druge strane. Potrebna je tako rekompozicija odnosa između jednakosti i slobode i borba za transformaciju društvenih odnosa u skladu s tim. Za to je potrebna, kako kaže Mouffe, „radikalizacija etičko-političkog principa liberalno-demokratskog režima, sloboda i jednakost za svakoga“. (Mouffe, 2018: 33) Hegemonijska formacija je onda jedino polje mogućnosti za konstrukciju novog političkog subjektiviteta:

Hegemonijska formacija predstavlja konfiguraciju društvenih praksi različitih naravi: ekonomske, kulturne, političke i pravne čija je artikulacija osigurana oko nekih ključnih simboličkih označitelja koji oblikuju 'zdravi razum' i pružaju narativni okvir datog društva. Cilj hegemonijske borbe sastoji se od disartikulacije sedimentiranih djelovanja postojeće formacije i transformacije ovih djelovanja te instauracije novih, ustanovljenja tački slaganja nove hegemonijske društvene formacije. (Mouffe, 2018: 36)

Transformacija jedne hegemonijske formacije u drugu, prema mišljenju Laclau i Mouffe treba da se odvija unutar postojeće liberalno-demokratske formacije – uostalom, ne govore li Marx i Engels u *Manifestu Komunističke partije* o tome kako se samo unutar postojećeg poretka mogu stvoriti uslovi za njegovo rušenje i prevazilaženje, da on sam, faktički porađa 'svoga grobara'? Gledano iz perspektive historijskog materijalizma, uistinu, samo se iz okvira postojeće formacije rađaju uslovi za dalje transformacije. Zato Laclau i Mouffe u svom radikalnom vokabularu nemaju radikalne termine kao što je 'prekid', 'rez', 'preokret', 'egzodus' za razliku od nekih drugih autora koji su ovdje pominjani. Odnosno, *radikalna transformacija za koju se zalažu ne počiva na prekidu s postojećom društvenom formacijom. Njen radikalizam nije usmjeren prema vani, već prema unutra, k samim temeljima formacije, k njenim suštinskim elementima: sloboda i jednakost, ili liberalizam i demokratija s ciljem njihove rekon-*

strukcije, ili 'redeskripcije' (Rorty) da bi se oslobodio ogroman emancipatorski potencijal koji je potisnut ili pritisnut stoljećima sedimentiranih hegemonijskih djelovanja.

Jedan od puteva za tu rekonstrukciju je rušenje ideološke konstrukcije neoliberalne paradigme o striktnoj odvojenosti 'carstava' države, ekonomije i društva. Politička zajednica u ovoj radikalno demokratskoj perspektivi mora biti 'integrirana', ili kako to Gramsci naziva, 'integralna država' koja će rehabilitirati civilno društvo kao 'bojno polje' suprotstavljenih hegemonija, s ciljem „dubinske transformacije /državnih – A.M./ institucija da bi se stavile na raspolaganje procesu radikalizacije demokratije“. (Mouffe, 2018: 38) Sada je stanje obrnuto. Zaštićene ideologijom i hegemonijom razgraničenja narod se ispostavlja na raspolaganje politikama koje su sa svoje strane na raspolaganju ekonomskoj moći. Mogli bismo ovdje donekle problematizirati 'radikalizam' Laclaua i Mouffe. Naime, da li uopće možemo govoriti o radikalnoj promjeni ako se zadržava liberalno demokratski okvir društvene formacije kojega je dobrim dijelom – iz utrobe feudalizma – porodio proces kapitalističkog oblika proizvodnje?

Međutim, njihovo *radikalno* čitanje temelja liberalne demokratije pokazuje, zaključuje Mouffe, da liberalna demokratija nije u neraskidivoj vezi s kapitalizmom. Uostalom, neoliberalni razvoj kapitalizma, čini se, danas uspješnije funkcionira u 'ne-liberalnim' demokratijama. (Zakaria, 2003) Autoritarizam i konzervativizam pogoduju cirkulaciji kapitala. Za Mouffe, borba za liberalno-demokratske principe koja počiva na njihovoj radikalizaciji, podrazumijeva i anti-kapitalizam, odnosno borbu protiv različitih oblika ugnjetavanja, subordinacije, isključivanja koji proističu iz kapitalističkih proizvodnih odnosa. Kritizirajući radikalizam ljevičara Mouffe upozorava da se većina njih u svom antikapitalizmu u stvari bore protiv kapitalizma „kao apstraktnog entiteta, jer duboko vjeruju u 'historijsku zakonitost' koja će nužno dovesti do socijalizma“. (Mouffe, 2018: 40) To pak nije ništa drugo nego jedna, *esencijalistička* hipoteza,

odnosno metafizička platforma koja vodi u slijepu ulicu. Upravo zato Mouffe insistira na antiesencijalističkim političkim strategijama koje govore o nužnosti historijskog razvoja, historijskim determinizmima, zamjenjuju konkretnim i ostvarivim alternativama emancipacije.

Taj antiesencijalizam mora biti primijenjen i na politički subjektivitet. Iz antiesencijalističke perspektive „narod nije nikakva empirijska već diskurzivna politička konstrukcija. On ne postoji prije svoje performativne artikulacije i ne može biti shvaćen samo uz pomoć socioloških kategorija“. (Mouffe, 2018: 47) Budući da se formira diskurzivno, samom prirodom diskursa, narod nikad ne može biti nešto homogeno, niti se razlike koje unutar njega postoje mogu stopiti u neko čvrsto jedinstvo. To će uvijek biti *demos*, politički narod građana unutar kojega će, kako sugerira Mouffe, „uvijek biti moguće da se istovremeno bude dijelom 'naroda' koji se identificira s radikalnim demokratskim projektom i istovremeno učestvovati u pluralitetu drugih društvenih odnosa koji tvore svoje specifične subjektivitete“. (Mouffe, 2018: 50)

Međutim, kako smo već ranije vidjeli, društveni pluralizam, sam po sebi nije dovoljan za radikalnu transformaciju hegemonijske formacije. Za transformaciju je potrebna nova forma građanske participacije. Za Mouffe, motorna snaga promjene je *agonistička konfrontacija* koja počiva na antiesencijalističkom uvjerenju 'vrijednosnog pluralizma' (Berlin), odnosno uvjerenju da nije moguće očekivati da će se sve društvene razlike i vrijednosti oko kojih se proizvode kompetitivne hegemonijske naracije 'jednoga lijepog dana' biti okupljene u harmoničnu cjelinu, da će, hegelijanski kazano, biti 'izmirene'. Taj antiesencijalistički pristup koji razvijaju progresivni liberalni mislioci kao što su Dewey, Berlin, Rorty, a prihvaća Mouffe, mogu se smatrati poticajnim doprinosom 'lijevoj misli'. Zato jedan „učinkovit pluralizam podrazumijeva postojanje agonističke konfrontacije između hegemonijskih projekata“, (Mouffe, 2018: 44) bez očekivanja konačnog izmirenja. Konflikt je, to zaboravljaju mnogi marksisti, u srcu političkog i za njegovo 'ozdravljenje' potrebno je reha-

bilitirati kategoriju 'neprijatelja' (Schmitt). Samo neprijatelj čini politiku djelatnom, afektivnom, odnosno, samo neprijatelj daje smisao uvjerenju o „nužno konfliktnoj prirodi pluralizma“. (Mouffe, 2018: 66) Stoga, cilj nove lijeve populističke strategije mora biti očuvanje, a ne redukcija pluralizma, što, s druge strane znači, ne „ukidanje predstavljanja već činjenje naših institucija još više predstavničkim“ (Mouffe, 2018: 44) ako se nova desnica u usponu već hegemonijski odredila protiv liberalizma, strategija za novu ljevicu koju predlaže Mouffe, odnosno, lijeve konstrukcije naroda mora da se razvija u borbi s problemima kao što su eksploatacija, dominacija, diskriminacija, okoliš, odnosno, budućnost planeta.

TREĆI DIO:

**S onu stranu društvenog ugovora: Volja,
sudbina i kontrarevolucija. Slobodni pad
modernog političkog poretka**

1. Politika bitka (Seinspolitik)

1.1. Nietzscheova politická anti-teorija

SFriedrichom Nietzscheom (1844-1900) nastaje važna pukotina u modernoj politická filozofiji kao suštinski prosvjetiteljskom, racionalistićkom projektu. Njegov ključni termin je 'volja', ali, na prvi pogled, s tim terminom susretali smo se i prije u teorijama društvenog ugovora. Dovoljno je podsjetiti se na ućenje Rousseaua. Uostalom i danas naširoko govorimo o politická volji. Volju glasaćkog tijela, naroda, smatramo konstitutivnim elementom savremene politické zajednice. Ali, iz perspektive prosvjetiteljskog projekta, ta volja se razumije uvijek kao podređena racionalnom nalogu¹. Nositelj modernog politická žvota, *građanin*, razumijeva se i u modernoj i u savremenoj politická teoriji i filozofiji kao razborita, racionalna osoba. Uostalom, građaninom modernog komonvelta postaje se racionalnim nalogom da se pristupi 'društvenom ugovoru', nalogom utemeljenim na jednom spoznajnom uvidu u ono što uistinu jesu interesi tog pojedinca. Razmatrajući Rousseauovu ideju društvenog ugovora Rawls piše „kada se svi građani vode u svom mišljenju i djelovanju razborito i racionalno, kako to od njih traži društveni ugovor, opća volja svakog građanina htjeti će opće dobro, kako je precizirano njihovom zajednićkom koncepcijom tog općeg dobra“. (Rawls, 2007: 224) Ovo racionalno 'uokvirivanje' volje svojim djelom pokušava razvrgnuti Nietzsche izokrećući ovaj temeljni postulat moderne politické zajednice na tragu jednog 'voljnog uokvirivanja' racionaliteta. S Nietzscheom propitujemo generalnu intenciju voljnog oblikovanja

¹ Tako recimo *imati slobodnu volju* za Rousseaua ne znaći biti frivolan, postupati kako god nekome padne napamet, ne znaći *samovolju*. Naprotiv, *imati slobodnu volju znaći identificirati valjane razloge i djelovati s njima u skladu*. Razumnost, u najširem smislu, dakle ne samo kao racionalitet već i kao razboritost drugo je ime za slobodu. Takva sloboda podređena razumnom kao htijenje zadržavanja u okvirima granica koje je ta razumnost postavila, sama sebi. Drugim rijećima, 'iracionalna slobodna volja', samovolja, djelovanje kako kome padne na pamet, to uopće nije slobodna volja. Šta je, međutim, slobodno u slobodnoj volji? Upravo *samoogranićenje* – koje je suština svakog samoodređenja – koje postavlja razumnost. Volja bez *ratia* nije slobodna već robuje trenutaćnom raspoloženju, hiru, spletu okolnosti, arbitrarna je, pa je kao takva predodređujuća, a ne samoodređujuća, po ćemu suštinski ne pripada projektu moderne politické zajednice, premda je, kao što znamo, u svakodnevnom djelovanju itekako prisutna.

diskursa koja bi nam možda ponajbolje mogla objasniti stalno vraćanje modaliteta odnosa 'gospodar-rob', ugnjetavanja, privilegiranja i isključivanja u temelje moderne političke zajednice, zbog čega je ovaj teorijski uklon posebno važan.

U ovom poglavlju aspektima Nietzscheove 'anti-teorije' pristupam preko interpretacije² koju razvija njemački filozof Martin Heidegger. Najprije da pokušamo locirati *političko* kod Nietzschea. Heidegger naglašava da Nietzsche polazi od uvida da „biće-u-cjelini jeste 'život'“, a da „suština života jeste volja za moć“.³ (Heidegger, 2009: 464) Kada govorimo o biću-u-cjelini, Heidegger sugerira da se u vezi s njim „može praviti razlika između onog što naprosto i prije svega jeste *physis*, odnosno *on physei*, i onoga što je *on technei, thesei i nomoi*“. (Ibid., 427) Političko, tako očito spada u red bića, fenomena, situacija koje 'proizvodi čovjek', sferi proizvodnje koja se, prema Heideggeru može odnositi bilo na „umjetničko oblikovanje, bilo na uređeno vođenje javnih poslova“. (Ibid., 427) Imajući u vidu proces proizvodnje bića, 'stvarnosti', Nietzsche onda na pitanje *volje*, njezinu dilemu – „da li hoćemo samo da nas nosi matica stvari, ili hoćemo da budemo stvaraoci, to jest ono što nas najprije pita da li hoćemo sredstva i uslove kako bismo opet *postali* stvaraoci“ (Heidegger,

2 Martin Heidegger, *Nietzsche*, Beograd: Fedon, 2009.

3 Ali, mogli bismo s Immanuelom Kantom ovdje dodati da je možda suština ljudskog života 'dobra volja', volja koja se samoodređuje kroz samoograničavanje i sama prihvata da izvrši 'nalog uma' a ne nekog nagona, voljnog impulsa na čemu se temelji 'prosvjetiteljska' politička filozofija. Zar dobra volja ipak, na kraju nije volja? Zašto i ako pođemo od volje kao suštine života ne bismo uvažili mogućnost da je u nekom trenutku, tokom milenija iskustava i razvoja svijesti, 'dobra volja' stekla svoju 'autonomiju'? Ovaj uvid može sasvim dobro stajati uz Nietzscheov stav, izrečen u 578 paragrafu *Volje za moć*, gdje, osvrćući se na Kanta, kaže kako je „izmišljen transcendentni svijet, *ne bi li* ostalo mjesto za 'moralnu slobodu'“. Sloboda se ne mora nužno shvaćati kao kontrapunkt 'prividnog, lažnog svijeta već naprotiv kao sredstvo za izgradnju ljudskog svijeta, uostalom, kako Richard Rorty sugerira, kao preduslov istine.

2009: 412) – daje 'jednoznačan' odgovor⁴ u fragmentu br. 1067 svoje *Volje za moć*.

Političko čitanje ovog fragmenta navodi nas da svijet politike shvatimo kao proizvedeni svijet *technei, thesei i nomoi* sačinjen od političkih djelovanja, procedura, institucija, metafora, fraza, vrijednosti, ciljeva, ideja i koncepcija kao što su 'pravda', 'sloboda', 'jednakost', koji se tokom stalnog procesa proizvodnje (imaginacija), izrađivanja (*technei*) 'rekombiniraju', 'dekonstruiraju', iznova sklapaju u najrazličitije konstelacije, održavajući stremljenje, odnosno, Nietzscheovim rječnikom kazano, poredak volje za moći 'i ništa drugo'; svijet politike je svijet moći 'i ništa drugo', ništa izvan toga.

Čini se da se ljudsko temeljno ustrojstvo sastoji u upućenosti na proizvodnju, stvaranje, upravo na *svjetotvorstvo*. Pa i onda kad nam se čini da smo prepušteni matici stvari, ipak 'svojim odsustvovanjem', 'otuđenjem', ili izravnom isključenošću kao u kapitalističkom svijetu, mi proizvodimo jedan sasvim izvjesni društveni i politički poredak koga možemo smatrati ideološki otuđenim, no ništa manje *proizvedenim* poretkom. Ako slijedimo Heideggera, čovjek upravo jeste na način razumijevanja bitka, na način svog smislenog situiranja u svijetu kroz interpretiranje toga kako jeste s-bićem-u-cjelini, uključujući i vlastitu poziciju unutar te cjeline. Pothvat razumijevanja, interpretiranja tako predstavlja „projekciju ljudskih

4 "Ovaj svijet: čudovište snage, bez početka, bez kraja, čvrsta, mjedena veličina snage, koja se ne povećava, ne smanjuje, koja se ne troši nego tek pretvara, kao cjelina nepromjenljivo velika, kućanstvo bez izdataka i gubitaka, ali isto tako i bez priraštaja, bez prihoda, okružena 'ničim' kao svojom granicom, ništa rasplinjujuće, rastrošeno, ništa beskraino protegnuto, nego kao određena snaga umetnuta određenom prostoru, i to ne prostoru koji bi negdje bio 'prazan', dapače kao snaga posvuda, kao igra sila i silnica istodobno jedno i mnogo, hrpeći se ovdje i smanjujući istodobno ondje, more uzajamno jurišnih i naplavnih sila, mijenjajući se vječno, vječno sliježući se, uz silne godine ponovnog vraćanja, uz oseku i plimu svojih preoblika, iz onih najjednostavnijih grnuci u najmnoštvenije, iz onoga najtišeg, najukočenijeg, najhladnijega u ono što je najvećega žara, najveće divljine, sebi samom ponajprouslavnije, pa se onda opet iz tog obilja vraćajući kući nečem jednostavnom, iz te igre protuslovlja nazad sve do slasti suzvučja, potvrđujući sebe još i u toj jednakosti svojih staza i godina, blagoslovljujući sama sebe kao ono što vječno nanovo mora dolaziti, kao neko bivanje koje ne poznaje zasićenja, ni dosade, ni umornosti – taj moj *dionizijski* svijet vječnog stvaranja samog sebe, vječnog razaranja sama sebe, tajanstveni taj svijet udvostručenih sladošti, to moje 'onkraj dobra i zla', bez cilja ne leži li cilj u sreći kruga, bez volje nema li kakav prsten dobre volje za se – hoćete li ime za taj svijet? *Rješenje* za sve njegove zagonetke? I neko *svjetlo* za vas, vi najskrovitiji, naj snažniji, najnezastrašeniji, vi najponoćniji? *Ovaj je svijet volja za moć – i ništa osim nje!* I vi sami ste ta volja za moć – i ništa osim nje!" (Nietzsche, 1067)

predstava i načina predstavljanja u biće. Čak svako puko oslovljavanje bića, svako imenovanje bića u riječi jeste opremanje bića ljudskim tvorevinama, zatvaranje bića u ono-ljudsko". (Ibid., 339)

Kako onda pristupiti razumijevanju političkog kao moći? Kako razumjeti taj univerzum političkog koji nastanjujemo, unutar kojega se legitimiramo, razumijevajući pozicioniramo, prepoznajemo, kojega, nadalje, ostvarujemo u vidu projektnog zadatka, vizije? Do ovog pitanja možemo doći pitajući se o političkoj volji, odnosno ako uočimo njezin važan paradoks. Taj paradoks otkriva se tokom upotrebe jedne benigne tvrdnje svakodnevnog političkog vokabulara – naime, kada neki politički neuspjeh ili krizu opisujemo tako što kažemo da političari *nisu imali volje* da urade ovo ili ono, da im je za neku odluku 'nedostajala politička volja'. Ono što se u tom odsustvu, na tragu Nietzscheovog učenja, može vidjeti je da je ono što smo skloni opisati kao *nedostatak političke volje* u stvari tek jedna njezina manifestacija. Ne uraditi nešto u politici znači reći 'to sam tako htio!' Ako je 'suština života volja za moć' onda je 'ne-htjenje' da se donese neka politička odluka 'htjenje'.

Sada red je postaviti i sljedeće pitanje: zašto uopće govorimo o volji, odnosno o volji za moć? Nije li tako dovođenje u vezu političkog i volje za moći nešto skandalozno i prevaziđeno, osobito danas u kulturi ljudskih prava i vladavine racionalističkog liberalno-demokratskog imaginarija unutar kojega danas još uvijek možemo legitimirati političko djelovanje? Ne priziva li ova veza, još gore, neka prohujala (ili, nedajbože predstojeća) autoritarna, totalitarna, diktatorska stremljenja? Pa ipak, s druge strane, nemoguće je o političkom govoriti bez moći. Polje političkog bez moći je besmislica. Kad govorimo o političkom uvijek mislimo na 'obuzdavanje', 'ekspanziju', 're-distribuciju' moći, uvijek govorimo o nekom poretku moći. Da li je isto tako nemoguće o moći govoriti bez volje? Za Nietzschea je volja bez moći ili moć bez volje oksimoron. Naime, primarno u svijetu jesmo na način čuvstva, osjećanja. Osjećanje je „način na koji sebe nalazimo posebno podešene prema biću koje mi

sami jesmo. U osjećanju se otvara i otvoreno ostaje stanje u kojem uvijek istovremeno imamo odnos prema stvarima, prema nama samima i prema ljudima oko nas". (Ibid., 59)

Osjećanje našeg bivanja u svijetu „ima karakter otvaranja i držanja-otvorenim, pa stoga... ima i karakter zatvaranja". (Ibid., 59) U toj navali svakovrsno-sretajućeg s kojim se nosimo na način držanja otvorenosti, ali i zatvaranjem, i na taj način učestvujemo u općem kretanju, odnosno navali bića-u-cjelini, postojimo na način htjenja i mišljenja kao dvije nerazdvojne karakteristike samog osjećanja. Heidegger pojašnjava da „htjeti znači nalaziti se izvan sebe, držati sebe u navaljivanju od nečega k nečemu". (Ibid., 60) Upravo kao onaj koji hoće, ili pak neće, čovjek time izranja iz one matice stvari. Zato ne možemo ne odabrati stvaranje, proizvođenje. Kao takav, upozorava Heidegger, čovjek „hoće izvan sebe; u htijenju mi znamo da smo izvan sebe; osjećamo neko postignuto gospodarenje nad...; zadovoljstvo nam najavljuje postignutu moć, moć koja se uvećava". (Ibid., 60) Pitanje na kojem, naprimjer, počiva političko, tiče se načina gospodarenja nad *zajedničkim* (common) i osjećanja vezanog uz to ovladavanje, vladanje, upravljanje, (o)vlast, ili čak strasti kao nečega „čime se i u čemu se dokopavamo nas samih i vidovito ovladavamo bićem oko nas i u nama". (ibid., 56) Upravo takvo htjenje da smo izvan sebe kao 'htjeti ono više', jeste volja sama 'i ništa drugo'. Na ovaj način dospijevamo do produbljivanja ili rekonstrukcije ključnog pojma modernog političkog – individualnog samoodređenja.

S obzirom da osjećanju izvorno, primjećuje Heidegger, pripadaju podjednako i htijenje i mišljenje, Nietzsche upozorava kako „u svakom aktu volje postoji komandujuća misao" koja se ne može „odvojiti od htijenja". (Nietzsche u Ibid., 65) Još Hegel opisuje to stanje kao *žudnju*, kao htijenje koje hoće izvan sebe, da gospodari i ovladava. U susretu dvije žudnje Hegel prepoznaje dijalektički odnos gospodara i roba. Ono što je važno za razumijevanje volje za moći u političkoj sferi je smisao tog dijalektičkog odnosa kojeg Hegel vidi u *priznanju*. Naime, ni Hegel, a poslije

niti sam Nietzsche u životu ne prepoznaju samo hobsovsku dimenziju samoodržanja, već i onu samopotvrđivanja, upravo potvrđivanja kroz ovladavanje, gospodstvo, odnosno priznanja koje se postiže u zajednici ljudi. Takvo samopotvrđivanje, za Heideggera je „*izvorno potvrđivanje suštine*“. (Ibid., 68) Ta sposobnost za djelovanje kojom se izlazi iz 'toka stvari', poseže, ovladava samopotvrđujući se u svojoj suštini, drugo ime je za moć. Odnosno, „moć je volja kao htjeti-izvan-sebe, ali upravo na taj način doći-k-samom-sebi, sebe naći i potvrditi u omeđenoj jednostavnosti suštine“. (Ibid., 72) Ishod tog djelovanja 'izvan sebe', odnosno izvan samog toka stvari, je *proizvodnja* u najširem smislu, jer istupanjem izvan sebe proizvodimo neki dio stvarnosti, uspostavljamo nove odnose, neki novi kvalitet. Istupajuće i samopotvrđujuće istupanje iz 'toka stvari' proizvodi, odnosno, hajdegerovski kazano, „postavlja u bitak nešto što još ne postoji“. (Ibid., 77) Govorimo upravo o *svjetotvorstvu*. Kroz taj proizvodni proces nešto novo, što još ne postoji *postaje*, bilo da je riječ, na što se sam Nietzsche fokusira, o umjetničkom djelu, bilo pak da je riječ o novim odnosima, zajednicama, institucijama. U svemu tome proizvedenom, u tome što *postaje* hoćemo doći-k-samima-sebi, sebe nalaziti i potvrđivati, prepoznati se, odnosno, djelovati na način samoodređenja.

U tom dolaženju-k-samima-sebi, sebe-nalaženju i potvrđivanju, samoprepoznavanju, stalnom izlaženju iz toka stvari nalazimo i prepoznajemo još ponešto: našu slobodu koja je temelj onoga što se naziva *subjektivitet*, ili navlastita svrsishodna djelotvornost, ili *praksa*, po kojoj je čovjek, kako to Marx zaključuje, biće prakse, kao, kako kaže Heidegger, izvorno potvrđivanje svoje suštine. To svrshishodno stalno izlaženje iz toka stvari omogućeno je imaginacijom kao komandujućim zamišljanjem drugačijeg toka stvari, zamišljajućim dovođenjem u kontekst različitih stvari koje možemo razumjeti kao 'postavljanje'. Tako i danas govorimo o 'postavkama' u naučnom istraživanju, umjetničkoj 'postavci', 'postavci' temelja nekog drugačijeg političkog poretka. Naročito zamišljajuće postavljanje je *proizvođenje*, svrshishodno usmjeravanje, obliko-

vanje toka stvari, ukratko svjetotvorstvo kao 'u-djelo postavljanje', kako Heidegger opisuje čin umjetničkog stvaranja. Djelo se, kako upozorava Nietzsche, sa svoje strane, ne da odvojiti od svoje 'komandujuće misli', tog imaginacijskog 'impulsa', što bismo mogli razumjeti kao praksu 'davanja riječi proizvodnim procesima', kognitivini nabačaj koji ide pod ruku s tim procesom konstitucije toka stvari, svijeta koji je odraz moći, a svijet je „čovjekov svijet, država, društvo“ (Marx u Korać, 1987: 119). Rađamo se uvijek u proizvedenom, ili, vjernije Nietzscheovom koncipiranju, uvijek *postajućem* 'toku stvari', odnosno uvijek u određenom trenutku poretka zgotovljenih oblika moći. Tu spadaju raznorazni proizvodi, tvorevine, institucije, nalozi tradicije, kompleksni društveni odnosi, dominantni interpretativni obrasci kojim sebi objašnjavamo ono kako jest sa stvarima, tokom stvari u koji smo bačeni i zakonitostima na kojima taj tok počiva.

Proces proizvodnje svijeta - toka - sastoji se od još-ne-bića koje tek treba konstituirati, zamisli, odnosno bića koje se konstituira, oblikuje, izrađuje. Kao još-ne-biće, kao još neizdiferencirano, taj proces koji je *sloboda*, odnosno jedan cijeli emancipatorski klaster procesâ, nešto je iz-sebe-ishodeće, samo-oprisutnjujuće u 'neskrivenom', odnosno, u našem slučaju, u javnom i političkom, dakako uvijek na neki „ograničen i manjkav način“. (Heidegger, 2009: 206) Ono nam otkriva osnovnu karakteristiku svog konstruiranja, odnosno razumijevanja – dolaženja do riječi. Ničeanskim riječima kazano: „'biće', to jest ono-postajuće u svojoj stvarnosti kao postajanje“. (Ibid., 179) Imajući to u vidu onda bi čin političke subjektivacije, izgradnje, *proizvodnje političkog subjekta*, morao istovremeno i da potkopava i zaleđuje sami proces proizvodnje, jer svako artikuliranje, okoštavanje u predstvu, podrazumijeva *zaustavljanje*. Zaustavljanje je obustavljanje iz-sebe-izlaženja, odnosno prepuštanje toku stvari koji je 'takav i takav' i ne može biti drugačiji. Heidegger ukazuje da „svako pred-stavljanje kao us-postavljanje, sprečava postajanje, pokazujući ga onakvim kakvo ono *nije*. Predstavljavanje daje samo privid stvarno-

sti". (Ibid., 174) Zaustavljanje je kao fotografiranje, zaleđivanje toka stvari u momentu, da bi se na njega kao na 'stvarno' naknadno referirali kao na nešto stalno, *činjenično*. Ako govorimo o predstavljanju u sferi političkog, ono što se u predstavljanju razumijeva, interpretira kao biće suštinski je, kako nas upućuje Heidegger, pogrešno, poredeći ga s procesom postajanja, ali je jedini mogući okvir za *istinu*, koja je u sferi političkog *ideologija*, ako je istina o zaustavljenom, zaleđenom. Takva istina jeste zabluda, ali Nietzsche bi rekao, *nužna* zabluda: „Istina je vrsta zablude bez koje određena vrsta živih bića /to jest, čovjek – A.M./ ne bi mogla da živi". (Nietzsche u Heidegger, 2009: 174)

Za proizvedeni svijet, pa tako i njegov moderni politički horizont, presudan je kartezijanski stav o „predstavljenosti, da istina kao izvijesnost znači: ustanovljenost u predstavljanju" (ibid., 171), pri čemu se proizvodni proces dolaženja do predstavljenosti – *postajanje* - gubi, u prvi plan ističući zaleđeni kadar, nepokretnu 'clara et distincta' ('jasnu i razgovjetnu') sliku – *postojanje* - 'stvar' koja postaje fiksnim elementom općega toka stvari na koju se opetovano možemo pozivati. Referiranje na tu stvar iz naučno-istraživačke perspektive dovodi nas do naučne istine, dok iz političke perspektive dolazimo do ideološke istine, par excellence. Onda bi se za svako emancipatorsko djelovanje u politici moglo reći da predstavlja neko 'sjećanje na *postajanje*', na još-ne-predstavljenost, još-ne-dorečenost-u-logosu, na još-ne-konstituiranu moć. U tome je ono zastrašujuće svake emancipatorske perspektive, jer se odaje imaginativnom proizvođenju, rekontekstualiziranju i rekombiniranju postojećih elemenata koji se u tom procesu deformiraju, kroz 'događaj' (Badiou) otvarajući nove horizonte smisla. U tome se sastoji neizvjesnost slobode djelovanja koja se udaljila iz-sebe-izlaženjem iz kolotečine, sigurnosti 'toka stvari' i koje je sloboda samo dok se prakticira 'još-ne-predstavljenost'. Upravo zato što je istina društvenog i političkog toka stvari ničeanska 'nužna zabluda', očvrslu postojanje koje skriva postajanje, ona je oboriva pred naletom emancipatorske imaginacije. Foucault to opisuje na sljedeći način:

bez obzira na to koliko strašan može da bude neki sistem, uvijek postoje mogućnosti za otpor, neposlušnost i protestna grupisanja. S druge strane, ne vjerujem da postoji takva stvar koja bi u funkcionalnom smislu... bila apsolutno oslobađajuća. Sloboda je praksa ... Čovjekovu slobodu nikad ne garantuju institucije i zakoni koje bi trebalo da ih jemče... i to ne zato što su dvosmisleni, već naprosto što se sloboda mora praktikovati sloboda je jemstvo slobode (Foucault u Zaharijević, 2010: 16).

Sloboda kao postajanje u političkoj dimenziji označava doba prevrata, revolucije kao doba neustanovljivosti u predstavljanju, nepreglednosti pluraliteta revolucionarnog 'subjekta' koji to još nije, jer nije ustanovio, proizveo svijet da bi se u njemu prepoznao i sebi vratio u samopotvrđi svoje moći u vidu predstavljenosti. On je tu i tamo, posvuda i nigdje, naročito prije nego bude zaleđen, predstavljen, odnosno zaustavljen u novi poredak istine, uobličen, ustanovljen u logosu, pretočen doslovno (ako govorimo o savremenoj političkoj zajednici) u *ustav*, odnosno, za-ustavljen. Međutim, nanovo uspostavljene političke fundamentalije, ideološke istine, ideje, ipak nisu uopće neki fundamenti, ako nalazimo načina da čuvamo 'sjećanje na postajanje'.

Zaleđivanje i zaustavljanje u logosu onda je artikulacija te istine kao onog općeg – ideje – u biću (*ousia*) čime se ono fiksira u poretku ideje, vrijednosti koje omogućuju ili, bolje reći, na okupu drže poredak bića. Političko kao naročiti poredak „u kome političke jedinice djeluju jedna na drugu i u kome različite snage političkim djelovanjem stižu ili nastoje da steknu direktnu vlast nad njima“, (Meier, 2010: 36) kao lokus diferencije, počiva onda na svojevrsnom omogućavajućem horizontu unutar kojega se uopće mogu pojaviti diferencije, odnosno 'spajanja i razdvajanja', 'prijateljstva i neprijateljstva' kroz mrežu ustanovljivih predstavljanja. Osnovni elementi tog omogućavajućeg horizonta koji se stječe iz-sebe-izlaženjem (npr., ideja slobode, pravde, ljudske prirode) sada se *zaustavljaju* u novim, rekombiniranim odnosima i kontekstima, na način njihove *univerzalizacije*, s ciljem da, upravo na tragu pomenutog Marxovog navoda:

učini univerzalnim interese svoje klase tako da se ti interesi predstavljaju u idealiziranom obliku kao interesi cijelog društva. Drugim riječima, intelektualci svoj hljeb zarađuju uglavnom usavršavajući iluziju toj klasi o njoj samoj, iluziju o tome da su *njeni* interesi isto što i zajednički interesi svih članova društva, samo u idealnom obliku. Vladajuća klasa će svojim idejama dati oblik univerzalnosti i predstavljati ih kao jedine racionalne i univerzalno važeće. (Marx u Burns, 1977: 321)

Na taj način, Heidegger opaža, ovo „svjesno-postavljeno obavezujuće pojavljuje se u mnogim vidovima i prurušavanjima“, (Heidegger, 2009: 137-8) kao što su ljudski razum i njegovi zakoni u prosvjetiteljstvu, ili činjenice u pozitivizmu, potom kao nacija, rasa, klasa, individuum i slično. Ustanovljenje univerzaliziranog poretka, poretka svjesno-postavljenog obavezujućeg, sa svoje strane, transformira političko u politiku ili, na tragu Rancierea, u *la politique* (kao 'politics', 'policing'). Njoj nasuprot stoji *le politique* (kao the 'political'), kao rezervoar 'postajanja' iz-sebe-izlaženjem, razvrgavanja zaustavljenog poretka stvari.

Nepostojanje konstitutiranog političkog subjekta promjene koji bi stajao iza nekog emancipatorskog djelovanja može biti 'strateška prednost' u borbi – subjekt je nevidljiv i stoga teško uočljiva meta hegemonističkom režimu. Ali, može ta nevidljivost biti 'strateškim nedostatkom' i rezultirati konačnim rasplinjenjem emancipatorske revolucionarne energije, volje. Odogoda političke subjektivacije može da oteža i čak onemogućiti smisleno, emancipatorsko djelovanje i borbu, da je fragmentira, međusobno suprotstavi i omogući lakše kooptiranje frakcija u već postojeći režim, poredak. Preostaje još i 'srednji put', kako Foucault reče, put 'prakticiranja slobode' uz stalno pokušavanje davanja riječi, artikulacije emancipacijskom procesu, na taj način pripomažući njegovoj konstrukciji, odnosno političkoj subjektivaciji kroz djelovanje samo. Taj srednji put je put *neizdiferenciranog*. Sastoji se iz još neimenovanog, dakle 'neinterpretiranog', iz onog još-ne-bića koje se treba tek konstituirati.

Ako bismo emancipatorsko djelovanje okarakterizirali kao 'nepredstavljivost' ili 'neustanovljivost', kao 'još-ne-prerastanje u predstavljivost

ili ustanovljenost u predstavljanju' onda bismo razumjeli zbog čega se ono izražava jezgrovito, metaforično, bremenito različitim interpretacijama kao 'parola', 'slogan', 'pamflet' odajući se, višeslojnošću svoga značenja, kao 'nerazlučivo', još *neuhvaćeno* u logosu. To je 'doba prevrata', 'događaja', 'neustanovljivosti', 'nesvodivog pluraliteta' aktera, anticipacija i artikulacija širokog procesa revolucionarnog subjektiviranja prije no što bude 'zaustavljen' u 'novi poredak istine' - ideologije, ustanovljen u logosu i kasnije, u političkoj sferi za-ustavljen u 'ustavu' sa svim procedurama 'uključivanja-isključivanja', 'povlašćivanja-marginaliziranja'.

Da li to mora nužno uvijek biti tako? Iz Nietzscheove perspektive to se mora odvijati na taj način, jer bez takve vrste 'za-ustavljanja', odnosno ustanovljenja novog režima istine kao ustanovljenja u političkom logosu jedna politička zajednica ne bi mogla da živi. Ona mora počivati na zaustavljajućem, upravo umirujućem procesu proizišlom iz 'ontološkog diferenciranja' kroz kodificiranje sistema razlikovanja i istovremeno stalno otpuštanje emancipacijske dimenzije. Jedan nanovo uspostavljeni politički temelj koji jamči sigurnost u smislu ustanovljenosti u predstavljanju kao ideologija, kao režim istine, vidimo da istovremeno i nije nikakav temelj, pogotovo ako ga sagledavamo u svjetlu 'sjećanja na postajanje'. Drugim riječima, politička subjektivacija kao proces proizvodnje ideoloških istina nužan je samo unutar metafizičkog, kartezijanskog horizonta koji bitak shvaća platonistički kao 'idea', odnosno kao 'fiksatora' ili 'za-ustav-ljača'. Na taj način, mnijevajući o sebi kao već prethodećem subjektu koji se u djelovanju ozbiljuje, taj temelj se pokazuje kao „ono-prethodno“ koje „ne samo da pridolazi biću već također vlada njime i pokazuje sebe kao ono što leži izvan bića“. (Ibid., 207) U američkom revolucionarnom prevratu 1776. godine, na primjer, provodio se nalog 'onog već izvan prethodećeg' – ljudske prirode obdarene neotuđivim pravima – naprosto slijedeći 'zdravi razum' (common sense), čime izražavamo intenciju naturaliziranja sasvim određenog režima istine. Dakle, skloni smo u revolucionarno doba tvrditi kako 'provodimo' tu i tu ideju u

djelo, 'ozbiljujemo je'. Njezino zaustavljanje u logosu je artikulacija istine kao vrijednosti koja će na okupu držati izvjestan poredak bića u istini. U tome počivaju *metafizički* temelji politike.

U horizontu moderne politike 'priroda čovjeka' je onaj omogućavajući horizont, 'politički apriori' unutar kojega se čovjek može pojaviti kao subjekt, kao fiksna u mreži društvenog prostora, kao fiksna – samim tim gradivna - tačka šireg društveno-političkog prostora. Ideja ljudske prirode, neotuđivih prava i sloboda je „tada samo nešto što se stavlja u poredak i što se iz tog poretka označava kao proteron. Taj poredak“, Charles Taylor ga naziva *modernim socijalnim imaginarijem*. Samo unutar tog procesa razlikovanja bitak, ono omogućavajuće, apriorno, postaje 'vidljiv', na njega se može referirati. Međutim, ako pokušamo misliti izvanmetafizički, pitamo se onda o mogućnostima političkog djelovanja kao procesa „izlaženja u svoje rasvjetljenje; kao nečeg iz-lazećeg“. (Ibid., 215) Kako onda o tome misliti ako biće ne može imati karakter ustanovljujućeg, omogućavajućeg?

Da bismo uopće pokušali dati odgovor na ovo pitanje moramo se posvetiti tom procesu 'stavljanja-u-poredak', onom izgrađujućem, utemeljujućem i podižućem – vrjednosnom, koje će biti u stanju držati jedan poredak u njegovoj istini. Ako govorimo o politici onda je zacijelo *pravda* ime te okupljajuće i svesabirajuće vrijednosti. Biće, vidjeli smo nema karakter ustanovljujućeg, već naprotiv, kako proističe iz Nietzscheovog fragmenta br. 1067, tavori u 'haosu', 'neredu', 'sukobljenosti' što je stanje koje će Costas Douzinas nazvati *adikia*: stanje nepravde. Prevazilaženje takvog stanja k ustanovljenosti, odnosno 'ustanovljivosti predstavljenosti' je *pravda*, to jest, „adikia je uzrok i posljedica dike... konfrontacija ljudskog djelovanja s poretkom svijeta“. (Douzinas, 2010: 88-89) Ako je pak *adikia* uzrok *dike* koja je, Heidegger podvlači, „samoadvisivanje, postajanje gospodarom nad samim sobom iz podižućeg uspinjanja na višu visinu, nadmoćnost“, (Heidegger, 2009: 602-3) zašto je *adikia* istovremeno i posljedica dike? Zašto nam se, drugim riječima, javljaju nepravde dok uspostavljamo 'pravični poredak'?

Ako je, kako kaže Nietzsche, „*istina vrst zablude bez koje određena vrst živih bića ne bi mogla da živjeti*“ (#493), da li bismo, na tom tragu, nešto slično sada mogli da kažemo i za pravdu, naime, da je *pravda vsta zablude bez koje određena vrsta živih bića definiranih kao zoon politikon, bića koja žive u zajednici, ne bi mogla da živi?* Ako je tome tako, da li se onda Heideggerov stav koji kaže:

Volja za istinu znači volju za 'istinit svijet' u Platonovom i kršćanskom smislu, znači volju za natčulno, za ono po sebi bivstvjuće. Volja za takvo 'istinito' jest govorenje 'ne' našem ovdašnjem svijetu, upravo onom svijetu u kojem je umjetnost kod kuće. Pošto ovaj svijet jeste svijet koji je zaista stvaran i jedino istinit. Nietzsche o odnosu umjetnosti i istine može reći 'da je umjetnost vrednija od istine.' (Heidegger, 2009: 84)

može čitati na sljedeći način: Volja za pravdu znači volju za 'pravedni svijet', odnosno, u platonističkom smislu, znači volju za natčulno, za ono po sebi bivstvjuće. Volja za takvo pravedno jest govorenje 'ne' našem ovdašnjem – političkom i društvenom – svijetu. I 'istinit' i 'pravedan' svijet kada se ovako fiksirani stave na provjeru bivaju pokazani kao laž i nepravda. U svojoj *Volji za moć* u fragmentu 507 Nietzsche kaže: „da se nešto mora smatrati istinitim, to je potrebno – ali, ne i da nešto jeste istinito“. Na tom tragu možemo reći da se nešto mora smatrati pravednim, to je potrebno – ali ne da nešto jeste pravedno. Douzinas to pojašnjava na sljedeći način:

Adikia je istovremeno i procjep između pravde i nepravde i beskrajni, ali nemogući pokušaj njegovog premoštenja. Istrajnost adikie generira opći osjećaj da smo okruženi nepravdom premda ne znamo gdje počiva pravda. To je paradoks pravde: dok je princip zamagljen nesigurnošću i kontroverznošću, nepravda se uvijek osjeća s jasnoćom, ubjeđenjem, hitnošću. Znamo šta je to nepravda kadagod na nju naiđemo, njezina istina se osjeća. Međutim, svaki put kada neku teoriju pravde stavimo u praktičnu dimenziju, vrlo brzo degenerira u tek još jednu od nepravdi. Primijenjena pravda vodi nas osjećanju nepravde. (Douzinas, 2010: 90)

Kao utopijska naracija, 'volja za pravedni svijet', volja je, s jedne strane, za onim natčulnim, volja za 'ne-mjestom' ('u-topos'). Njezino 'ne' ovdašnjem svijetu, društveno-političkom hegemonijskom poretku, nazivamo političkim projektom emancipacije vođenim 'idejom pravde' kao „postavljanja nečeg pravog, kao postavljanja koje gradi, to jest koje je utemeljujuće i podižuće i koje otvara pogled“, (Heidegger, 2009: 600) odnosno ideje koja određuje ono „šta jest i što treba da nestane“. (Do-uzinas, 2010: 97) Ali, suština emancipacije nije u ustanovljenom poretku, režimu istine, stavljanju 'teorije pravde' u djelovanje, u institucionaliziranu praksu, jer već smo time na terenu *adikie*. Suština emancipacije je u 'slobodi' kao „poetskom stvaranju po sebi“ (Heidegger, 2009: 573) čija je karakteristika slobodna igra moći – kao u Nietzscheovom fragmentu 1067. Upravo kao umjetnost, suprotstavljena svakom učvršćavanju, kao jedno stalno samoprevazilaženje. Tako je volja za pravedni svijet, s druge strane, volja za slobodom, ako pod pravednošću shvaćamo, kako to predlaže Nietzsche, „gradilački, izlučilački, ništilački način mišljenja potekao iz vrijednosnih procjena“. (Nietzsche u Heidegger, 2009: 598)

Kao emancipacijski projekt u trenutku ništenja datog ta volja ne bježi u natčulnost već čulno oslobađa za njegove neslućene mogućnosti. Ona ga kao 'istinska sloboda' proizvodi djelovanjem pojedinca kao umjetničko djelo, zajedničkim djelovanjem kao političku zajednicu. Ona transformira čulnost, ovdašnji svijet, rastavlja ga, sastavlja ga, dovodi u odnos elemente koji do sada nisu bili dovođeni u međusobni odnos i tako se potvrđujući kao „gradilačko-izlučilačko mišljenje“ koje je i ništilačko, koje „razara sve što kao nešto učvršćeno, kao nešto što vuče dole, sprečava gradilačko idenje u visinu“. (HeideggerII, 2009: 304) Emancipacijski projekt je onda suštinski način na koji zajednica biva pretvorena u zajednicu. U svom natčulnom aspektu kao nalog za provođenje neke teorije, ideja pravde se otkriva kao *nihilizam*, jer kao uspostavljeni režim istine „postavlja ono-natčulno kao ono-istinski-bivstvujuće, na osnovu kojeg se sve-ostalo-bivstvjuće nipodaštava i ocrnjuje kao nešto zapravo ne-bivstvjuće i proglašava ništavnim“. (Heidegger, 2009: 158) Ustanovlje-

ni poredak izvjesnosti nije samo 'nepravedan' već je i 'lažan' s obzirom da „svakoj (konstelaciji) moći, pošto ona jest organizacija sile pod vidom prava, potrebna je laž, potrebno je prurušavanje, prikriivanje njenih namjera izvedeno pokazivanjem ciljeva kojim teži i koji usrećuju potčinjene“. (Heidegger, 2009: 588)

U ovoj dvostrukosti emancipacijskog djelovanja krije se i paradoks političke subjektivacije. Subjektivacija ili proces 'postajanja subjektom' uobičajeno se shvaća kao „proces utemeljavajućeg predstavljanja“ koji počiva na „izvjesnosti, nečemu što zaustavlja razvoj, kretanje, proces“ (Heidegger, 2009: 179) nasuprot subjektu kao „onom-postajućem u svojoj stvarnosti kao postajanju“. (Ibid., 179) Prva koncepcija podrazumijeva jednog u „izvjesnosti o samom sebi kao bivstvujućem koje samo sebe utemeljuje na sebi“. (Heidegger, 2009: 135) Druga koncepcija razumijeva, prema Nietzscheovom uvidu, 'subjekt kao mnoštvo' čija se 'izvjesnost i utemeljenje' ostvaruje u zajednici. Upravo je za Nietzschea biće „ono-postajuće u svojoj stvarnosti kao postajanje“, (Heidegger-II, 2009: 179) nasuprot dominantnom shvaćanju bića, subjekta kao 'izvijesnosti', nečeg što zaustavlja razvoj, proces, kretanje. Stoga, kada istražujemo temelje zajednice, iz ničanske perspektive, za politiku bismo mogli reći da je ona suštinski način na koji zajednica biva pretvorena u zajednicu, kada govorimo o kreativnom, zakonodavnom i utemeljujućem aspektu politike.

1.2. Trijumf volje

Iz prikazanog paradoksa političke subjektivacije moguća je politika 'izvjesnosti o samom sebi kao bivstvujućem koje samo sebe utemeljuje na sebi' kao aktu čiste volje, odluke nasuprot ontološke neizvjesnosti izražene u neutemeljenosti ljudske egzistencije i nemogućnosti metafizičke utjehe. Rezultat je, kako piše Richard Wolin, „politika utemeljena na čistoj odluci, 'ne ona utemeljena na umnosti i raspravi, ne ona koja

se opravdava', već ona koja je validna jedino u terminima 'apsolutne odluke stvorene iz ničega"', (Wolin, Schmitt u Wolin, 1990: 30) odnosno iz suočenja s ništavilom, smrti. Ova politika nastaje u suprotnosti dominantnoj liberalnoj, demokratskoj politici, politici 'društvenog ugovora' koja proizvodi ljuštore koje oblikuje 'javno mnijenje', neautentične građane kroz tiraniju većine i dominaciju njenih mediokritetskih vrijednosti. Ona nastaje odlukom, opredjeljenjem za *autentično* sopstvo nasuprot javnom, neautentičnom sopstvu koje Heidegger zove bezličnim 'Se' (das Mann) koje vlada nad individuumom, a koje je odlika života u višestrančkoj liberalnoj demokratiji.

Ako su, slijedom Nietzscheovih uvida, i istina i pravda 'vrste zablude' bez koje jedna vrsta bića ne bi mogla opstati, ako je volja ona koja upreže razum u dnevnim djelovanjima, ako se, nadalje, stvari odmotavaju onako kako je opisano u paragrafu 1067 stvarajući tako u vidu događajnih nanosa ono što ćemo mi samo počasno nazivati historijom, u biti, hronološkim nizom konflikata, zvjerstava bez ikakve vrijednosti ili nekog posebnog smisla, onda je tu svaka Kantova 'dobra volja' besmislena. Jedino pak što bi moglo imati smisla je neki autentični vlastiti akt volje, iskorak, istupanje, preuzimanje rizika svoje egzistencije, jedna odvažnost ili smjelost da se toj kolotečini besmisla pogleda ravno u oči i preuzme svoja sudbina u svoje ruke odlučnim istupanjem u otvorenost svijeta za svakojake mogućnosti. Ta voljom predvođena tvorba događaja i stvarnosti, ravna prometejskom aktu, kao da nagovješćuje neko novo herojsko doba sada kao, ničeanski kazano, doba herojskog nihilizma. Ali ko je subjekt tog 'herojskog' predvođenja i stvaranja?

Za razliku od modernog subjekta, Heideggerov subjekt – tu-bitak⁵, Dasein – je uvijek 'tu', situiran u odnose s drugima i okolinom. Tubitak

5 "Tubitak je jedno biće koje se ne javlja samo među ostalim bićem. Pre je tako da je ono ontički istaknuto time što se tom biću u njegovom bitku radi o tom bitku samom... Tubitak razume samog sebe uvek iz svoje egzistencije, jedne mogućnosti samog sebe da bude on sam, ili da ne bude on sam. Te mogućnosti tubitak je ili sam odabrao, ili je dospao u njih, ili je svagda već rastao u njima". (Heidegger, 2007: 31, 32) Ovim imenovanjem Heidegger želi uvesti jasnu distinkciju tubitka spram uobičajeno poimanog subjekta zasnovanog u svojoj kontemplativnoj umnoj čistini neovisno od šireg društvenog konteksta kako ga poima tradicija od Descartesa na ovamo.

je uvijek već bačen u svijet, u određeni prostor koji dijeli s drugima, kao što je bačen i u sasvim određeno vrijeme koje karakteriziraju naročiti odnosi, obrasci razumijevanja stvarnosti, naročita uvjerenja, načini suočenja s vlastitom prolaznošću i smrtnošću. On je uvijek, istovremeno 'bitak-sa'. Suočenje s vlastitom smrtnošću može se odgađati, zamagljivati, u čemu prednjači svakodnevica sa svojim diskurzivnim praksama kao bezličnim obrascima govorenja i djelovanja, sa svojom industrijom zabave, distrakcije, ali, rukovodeći se Holderlinovim stihom koji nas poziva da u opasnosti prepoznamo priliku za spas, to iskustvo vlastite smrtnosti može biti *oslobađajuće*. Ništa kao to iskustvo, prema Heideggeru, ne nosi sobom bistrinu spoznaje iz koje treba da uslijedi život u autentičnosti koji je istinski slobodni život. Ali, šta zaista to suočenje s vlastitom smrtnošću može donijeti tubitku?

Razumski gledano, „smrt kao mogućnost ne daje tubitku ništa što 'treba ozbiljiti' i ništa što tubitak kao ono zbiljsko ne bi mogao i sâm *biti*. Smrt je mogućnost nemogućnosti ... svakog egzistiranja“. (Heidegger, 2007: 309) Ali, takvo razumijevanje ispušta iz vida jednu važnu dimenziju odnosa prema smrti uopće, a to je da je tubitak, ako ga sada shvatimo kao 'bitak-k-smrti', u stvari jedno nastajuće *postupanje*, odnosno, „predvođenje u jedno moći-bitu *onog* čija je vrsta bitka predvođenje samo. U predvođenju razgrtanju tog moći-bitu tubitak se otključuje samom sebi s obzirom na svoju krajnju mogućnost“. (Heidegger, 2007: 309) U takvom sučeljavanju tubitak može otkriti svoje najvlastitije mogućnosti na osnovu čega će on odbaciti neautentične, svakodnevne oblike i strukture egzistiranja stvorene da se u njima utopi i izgubi, da ostane prazna ljuštura sačinjena od konvencija, uvriježenih postupanja, 'programiranih' djelovanja i govorenja. Naprotiv, u suočenju on otkriva svoju najunutar-nijiju svojstvenost od koje sada polazi. Taj polazak od sebe kao predvođenje „otključuje egzistenciji kao krajnju mogućnost samonapuštanje i tako lomi svako uporno ostajanje pri svagda dosegnutoj egzistenciji“. (Heidegger, 2007: 311)

Taj uvid u mogućnost vlastitog 'samonapuštanja', u mogućnost vlastite nemogućnosti, a ne recimo neki 'jasni i razgovijetni' sudovi osvjetljuje 'novi' temelj *izvjesnosti*. Ne više, pojednostavljeno rečeno, neki 'mišlim dakle jesam', već naprotiv, neki 'smrtan sam, dakle jesam', odnosno, možda preciznije, 'tek mogu biti' koji prevazilazi mogućnost svakog modernističkog racionalističkog utemeljenja, sada tubitka oslobađa za izgradnju vlastite, autentične egzistencije i to, ne više kao u Descartesa, umskom konstrukcijom istina na pouzdanom temelju racionalne izvjesnosti, već stvaralačkim činom volje. Volja postaje 'zakonodavcem', jer se u otvorenosti ili otključenosti mogućnosti koja se ukazala nakon što se ustanovio temelj vlastite izvjesnosti osigurava to 'predvođeće omogućavanje'. Heidegger zaključuje da „sebe-držanje u toj istini, a to znači biti-izvestan onog otključenog, doista zahteva predvođenje“, (Heidegger, 2007: 311) vođenje volje. Tek u takvom predvođenju „tubitak može da osigura svoj najvlastitiji bitak u njegovoj nepretecivoj celovitosti“. (Heidegger, 2007: 312) Ta izvjesnost u odnosu na vlastitu smrt preokreće poredak dominacije svijesti, odnosno razuma, u korist volje „i to ne zato što pripadna vrsta shvatanja ne bi bila stroga, nego zato što ona načelno ne može da drži za istinito (otključeno) ono što ona u osnovi hoće da 'ima-tu' kao istinito“. (Heidegger, 2007: 312)

Ovo predvođenje, koje je uvijek istovremeno predvođenje k smrti, kako piše Wollin, „radikalno individualizira Dasein“ koji zna da je njegova „konačnost nešto s čime se on sam mora suočiti“ (Wollin, 1990: 58) čime se, najprije, izdvaja od drugih koji su utopljeni u kolotečinu neautentičnosti i kvalificira, pa se kao onaj koji predvodi, jer je uvijek 'bitak-sa', preobražava u *vođu*. Ne smijemo zaboraviti da „postati 'autentičan' prema Heideggeru, znači razumjeti najdublje mogućnosti samointerpretacije koje omogućava vlastita kultura i posvetiti se realizaciji tih ciljeva u budućnosti“. (Guignon, Hiley, 1995:348) Samointerpretacija se ne obavlja negdje 'izvan', nego samo unutar 'matične kulture'. Ta je veza neraskidiva i sastavni dio 'bitka-sa'. Wollin zaključuje kako je onda jedina „održiva politička filozofija koja proistječe iz ovog stajališta ona krajnjeg elitizma:

s obzirom da većina građana ostaje nesposobna da vodi smislene života kada su prepušteni sami sebi, jedina nada za 'spas' onda leži u nametanju neke 'više duhovne misije' odozgo". (Wollin, 1990: 46) U svojoj averziji prema diskurzivnoj komunikaciji, dijalogu, diskusiji – ukratko svemu onome na čemu se zasniva moderni polis – Heidegger uvodi 'tišinu' koja poziva individuuma (Dasein, tu-bitak, prema Heideggeru) da donese odluku, da snagom svoje volje istupi na put autentičnosti. Odlučno istupanje na stazu autentičnosti prema pozivu tišine, budući nediskurzivno, ostaje 'mistično', nema uputa, ili kriterija. Uostalom, ni po čemu ne slijedi da se bitak-sa nužno odnosi na etnički narod iz kojega autor potječe. Sam Heidegger, iako govori o njemačkom narodu i njegovoj veličini, nikada nije odustao od preferiranja svog 'švapskog rodnog tla' unutar njemačkog naroda: „Prisna pripadnost moga rada Schwarzwald u ljudima koji u njemu žive potiče od svetovne ukorenjenosti, koju ništa ne može zamijeniti, u njemačko i švapsko rodno tle“. (Heidegger u Farias, 1994: 174)

Ta ukorijenjenost suprotstavlja se varoši, gradu, urbanoj vrevi gdje se dešavaju izopačenja, dekadencija, propadanje. Nasuprot sumnjivim varošanima, Heidegger ne krije da vidi „zdravu seljačku klasu kao temelj cele nacije. (...) Jedna čvrsta loza sitnih i srednjih seljaka oduvek je bila najbolja odbrana od društvenih slabosti od kakvih danas patimo“. (Heidegger u Farias, 1994: 173) Ovdje vidimo da naročiti hiperkonzervativizam koji izvire iz ovih stavova u stvari izražava jedan naročiti *klasni* interes, interes seljačke klase. 'Autentično istupanje' i predvođenje mogao bi biti dobrim opisom 'organskog intelektualca' kako ga definira Gramsci. Uostalom, autori kao što je, naprimjer Ernst Bloch, reći će kako je „izvjesnost klasne samosvijesti Novum protiv smrti“, ili kako to dalje pojašnjava Terry Eagleton, „iako ću ja umrijeti, mi nećemo“. (Bloch u Eagleton, Eagleton, 2017: 109) Heideggerov odgoj, socijalizacija, privrženost lokalnom krajoliku iz kojega je potekao vjerovatno su ga opredijelili za takav slijed razmišljanja, ali samointerpretacija će svakako biti drukčija u jednoj urbanoj, pluralnoj ili multilingvalnoj sredini.

'Sluh' za takav zvov tišine, svakako nemaju svi, pa se, unatoč tome što je individuum, Dasein (tubitak), društveno biće, odnosno biće čiji je bitak 's drugima', u društvu ustanovljuje naročita hijerarhija, *prirodna* podjela između vođa (filozofa-kraljeva) koji su u stanju da 'čuju poziv' i njihovih sljedbenika. Heidegger smatra da „kada je Dasein odlučan, on može postati savjest drugih“, (Heidegger u Wolin, 1990: 56) kao vođa koji 'spasenje', odnosno povratak na autentičnost preuzima za druge jer je, kao društveno biće, neraskidivo vezan s drugima, njegova sudbina dio je kolektivne historijske sudbine za koju on, kao autentičan, kojemu se 'šutke' sve samo kaže, ima posebnu odgovornost. Budući da je uvijek 'bitak-sa', taj zvov istovremeno „čini konkretnima narod i njegovu prošlost, a koju ustanovljuju ... njegove vođe i heroji“. (Farias, 1994: 94-95) Na taj način, autentični oblik 'bivanja-s-drugima' postaje u svojoj konkretizaciji u jednom polisu 'bivanje-za-druge' na način rezolutne odluke koja osigurava savjest-za-druge. U svom čuvenom rektorskom⁶ govoru Heidegger će reći: „Mi želimo da naš narod ispuni svoju duhovno-historijsku misiju ... Mi želimo sebe“. (Heidegger u Wolin, 1990: 86)

Međutim, odnos vođe i naroda malo je kompleksniji iz Heideggerove perspektive nego što to zaključuje Wollin. Budući da je tubitak, Dasein, uvijek istovremeno, kao 'bitak-sa' i *Völkisch Dasein* (narodni tubitak), svojim autentičnim istupanjem se „utemeljuje na prvobitnom posjedovanju sopstvene egzistencije kao pripadnik jednog naroda i postaje svestan sebe kao ko-posednika istine o narodu u njegovoj državi⁷“. (Heidegger u Farias, 1994: 145) Zadaća vođe onda mora biti „dati narodu neposredni-

6 Ovaj konzervativni, elitistički filozofski uklon Martina Heideggera doveo ga je do članstva u nacionalsocijalističkom pokretu pa i do važnih pozicija u hijerarhiji Hitlerove Njemačke, kao što je pozicija rektora. Victor Farias piše kako „da je Heidegger bio aktivan u krilu jedne partijske frakcije koja je 1933-1934. nastojala da stekne prevlast, o o tome svedoče koliko njegova zalaganja za izvesnu nacionalsocijalističku reformu univerziteta, toliko i njegovi tekstovi iz toga doba. Tih godina, kada je glavna politička linija partije bila još predmet žestokih borbi među frakcijama, Martin Heidegger se zalagao za liniju koju je predstavljao Ernst Rehm i njegove SA, i nastojao da tu varijantu nacional-socijalizma utemelji na vlastitoj filozofiji, otvoreno se suprotstavljajući biološkoj i rasističkoj struji Alfreda Rosenberga i Ernsta Krika“. (Farias, 1994: 7) To političko zastranjenje sa SA frakcijom Martina Heideggera na samom početku nacističke vladavine i njegovo kasnije marginaliziranje u tom režimu, prema kojem je uvijek isticao svoju lojalnost možda ga je spasilo ozbiljnijeg učešća u zločinačkom projektu.

7 Iz jednog predavanja rektora Martina Heideggera o univerzitetu u nacionalsocijalističkoj državi održanog 30.11.1933. na Univerzitetu u Tübingenu.

ju mogućnost za najvišu slobodnu odluku: da li ceo celcijati narod hoće sopstvenu egzistenciju ili neće”⁸. (Heidegger u Farias, 1994: 156) Htjeti sopstvenu egzistenciju znači uklopiti se u nalog svog, narodnog duhovnog svijeta koji nije ništa drugo do, kako kaže Heidegger u svom *Rektorskom govoru* „moć najdubljeg očuvanja njegovih zemljanih i krvnih snaga⁹ kao moć najunutrašnijeg uzbuđenja i najšire potresenosti njegove egzistencije. Jedino duhovni svijet jamči narodu veličinu“. (Heidegger u Farias, 1994: 102) Možda bi najbolji odgovor na ovu perspektivu bio onaj koji dolazi iz progresivne liberalističke perspektive, od Johna Deweya, inače suvremenika Martina Heideggera koji je kazao:

O značaju tradicije – ili bolje rečeno tradicija – u postizanju željene organizacije nemam nikakvih sumnji. Ali sam izuzetno sumnjičav kada su u pitanju oni argumenti koji pretpostavljaju da postoji samo jedna tradicija. Na raspolaganju su nam brojne tradicije. Postoji velika tradicija autonomne literature, muzike, slikarstva, lijepih umjetnosti i unutar svake od njih brojne značajne tradicije. Postoji tradicija demokratije; postoji tradicija eksperimentalne nauke...“ (Dewey, 1987: 117)

Dewey na ovom mjestu u stvari otvara možda ponajvažnije pitanje za interpretaciju Heideggerovog zova autentičnosti, a to je pitanje koje je to *mi* kojem se onaj koji čuje zov obraća. Dewey jasno ukazuje na pluralitet tradicija, odnosno onih 'mi', dok Heidegger izgleda podrazumijeva narodnjački ili etnički *mi*. Cijelo pitanje mogli bismo proširiti na način na koji predlaže Lawrence Vogel:

8 Iz Heideggerovog govora održanog novembra 1933. u Leipzigu na kolokviju Udruženja nacionalsocijalističkih profesora Saksonije.

9 Na stranu što se pominjanje 'krvi i tla' vezuje za ultranacionalističko ili fašističko, odnosno, nacističko govorenje, ovdje treba naglasiti naročitu filozofsku dimenziju krvi i tla za odlučno istupanje volje koji duhovno nasljeđe želi utemeljiti u 'sa' koje se ne odnosi samo na ljude, društvo, odnosno koje je u primarnom modusu određeno 'krvlju' i okolinom, tlom. Odatle nije začudno što rektor Heidegger 'duhovni svijet' ne reducira na kulturu i konstituciju svijeta iz društva i kompleksnih međuodnosa, što je u temeljima modernog političkog poretka, već naprotiv, on se primarno i to na jedan predodređujući način konstituira u odnosu prema 'tlu' i naročitom biološkom životu (krv) koji, sa svoje strane daju naročitu čvrstinu volji. U jednom govoru nakon postavljenja za rektora Heidegger kaže: „Primajući svoje osnovne belege od otadžbine (od *zemlje*, od njenih *planina*, njenih *šuma*, njenih *kotlina*, njene *svetlosti*), to jest od stvarnosti zajedničke svim njegovim slušaocima, egzistencija heroja postaje pradiplomatična, uzorna, ona prima svoja obeležja od zajedničke otadžbine, od iskonji“ (Heidegger u Farias, 1994: 93)

U čije ime govorim kada kažem 'mi'? Imam li obavezu uključiti druge kao moralno jednake u moju viziju 'naše sudbine'? Šta je s onima koji ne pripadaju 'našoj zajednici', oni za koje smatram da ne dijele naše zajedničko nasljeđe? Da li se u fundamentalnoj ontologiji može naći temelj za moralni imperativ koji bi sve osobe tretirao kao ciljeve po sebi, uključiti sva ljudska bića kao punopravne članove najobuhvatnije zajednice, 'porodice čovječanstva' ili se taj imperativ mora razumjeti kao tek jedan od mnogih drugih mogućih historijskih interpretacija naše sudbine? (Vogel, 1994:66)

Ili, ako pođemo od samog Heideggerovog pristupa, naime, da u polju ontologije možemo govoriti samo o onome što predstavlja uslov za raznorazne mogućnosti djelovanja, onda, kako to Vogel predlaže, moramo zaključiti da je „sadržaj izbora koje činimo uvijek ontičke prirode“, (Vogel, 1994: 66) da ne može imati neku ontološku 'predodređenost', odnosno, da nam na raspolaganju, kako Dewey zaključuje, uvijek stoje različite tradicije. Nije li onda 'ponarodnjenje Daseina', čak njegovo srastanje u 'švapski krajolik' pokušaj ontologizacije ontičkog izbora u jednom sasvim prigodnom ideološkom kontekstu jednog sasvim određenog vremena?

Vogel će upravo slijedeći tekst Heideggerove fundamentalne ontologije zaključiti da se „autentični samoodnos može plauzibilno interpretirati kao otvaranje sopstva prema egzistencijama drugih ljudi na takav način da se ono osjeti odgovorno za – čak suosjećajno za – njihovu patnju“. (Vogel, 1994: 124) Ali, ta interpretacija k otvaranju, kao uostalom i svaka druga, ontičke je naravi i ona će morati biti odabrana s jasnom svijesću da ne postoji neki temelj koji bi je izdvojio od drugih, čak sasvim suprotnih interpretacija, čime se potvrđuje njihov 'nihilizam'. Odnosno izbor interpretacije neće moći odmaknuti od stava Josepha Schumpetera koga Rorty često navodi, naime, da je „ono po čemu se civilizirani čovjek razlikuje od barbarina u njegovoj sposobnosti da prihvati relativnu vrijednost svojih uvjerenja iza kojih će, tome uprkos, nepokolebljivo stajati“. (Schumpeter u Guignon and Hiley, 1995: 343) Taj uvid će upravo biti

ključnom karakteristikom *liberalnog* društva, prema Guignon i Hiley, pa samim tim i nešto što Heidegger nije mogao izabrati, preferirajući tumačenje autentičnosti kao razumijevanje najdubljih mogućnosti samorazumijevanja koje omogućuje vlastita kultura 'uzemljena' u švapski krajolik. Ontologizacija 'ontičkog' izbora činila se prihvatljivom u suočenju s nihilizmom vrijednosti, jer, na kraju, kako i sami Guignon i Hiley postavljaju: „ako ljudi svoja djelovanja razumiju kao kontingentna i privremena, onda nikako nije očito zašto bi nepokolebljivo stajali iza tih uvjerenja“. (Guignon, Hiley, 1995: 358) Zar bismo doista htjeli stajati nepokolebljivo iza takve neutemeljive kulture?

Na ovom mjestu dolazimo do onoga što Richard Bernstein naziva 'kartezijanskom nelagodom' po kojoj ćemo

izgubiti povjerenje u prosvjećene ideale liberalnog društva ako izgubimo povjerenje u temelje za koje su se nekoć filozofi nadali da će ih podržati: da trebamo neku 'permanentnu, ahistorijsku matricu ili okvir na koga se na kraju možemo pozvati u određenju prirode racionalnosti, spoznaje, stvarnosti, istine, dobrote ili ispravnosti kako bismo izbjegli nihilističko mračno doba u kojem racionalni razgovor gubi svaki smisao jer naprosto 'sve može'. (Vogel, Bernstein u Vogel, 1994: 115)

I zaista, nismo li već duboko zašli u 'nihilističko mračno doba' u kojem 'sve može' (anything goes), gdje nema nikakvog okvira vrijednosti i gdje je obesmišljena svaka argumentirana rasprava? Nismo li u dobu duboko delegitimirane predstavničke demokratije, u dobu koje još samo cinično gleda na opredjeljenja za univerzalizam, pravičnost, mogućnost progressa, dobu radikalnog populizma kojeg vodi 'odlučna volja' kao još jedina preostala brana od sveprožimajućeg nihilizma?

1.3. Etičko-političke implikacije autentičnosti

Suprotno prosvjetiteljskim, racionalistički utemeljenim političkim strategijama stvaranja buržuskog poretka koji ne zahtjeva ispunjenje duhovno-historijskih misija i počiva na koncepciji prešutnog, dobrovoljnog pristanka podanika na hegemonijski ideološki okvir (teorija društvenog ugovora), suprotno socijalističkim političkim strategijama koje u klasnoj borbi vide mogućnost ozbiljenija slobodnijeg i pravednijeg društva, sada imamo slijedeće 'vođa' koji 'čuju zov' i odlučno, na temelju svoje sudbinske vezanosti za krv i tlo, izvode na put autentičnosti podanike organizirane po principu, kako bi to rekao Ernst Jünger, vojne hijerarhije i discipline. Legitimitet vlasti u polisu s dobrovoljnog, prešutnog pristanka, prelazi na poslušnu, indoktriniranu sljedbu, izvršavanje naređenja vođe koji 'čuje zov' i ispunjava sudbinu naroda. Te vođe su „autentične vođe koje stoje u neposrednijoj blizini bitka, i čija je historijska odgovornost voditi neprosvjećeno mnoštvo ka toj blizini. To je kasta stvaratelja, velikih neshvaćenih genijalaca civilizacije koji stoje iznad i izvan zakona. Vođe-stvaratelji otjelovljuju naročitu vrstu *zakonotvornog nasilja*“ (Wollin, 1990: 124-125) kojim će pomesti neautentični haos buržuskog, dekadentnog života čiji je najgori izraz liberalna, slaba Weimarska republika¹⁰. Centralni pojam ove političke filozofije je 'autentičnost' i volja da se njezinom sudbinskom (predeterminirajućem) zovu odazovemo, nasuprot 'slobode' i razumskog, ili klasnog samoodređenja modernih političkih filozofija kako u svojoj buržuskoj, tako i u socijalističkoj varijanti.

Uprkos problematičnim skretanjima koje se mogu iščitati iz Heideggerovih filozofskih stavova i koja i danas mogu poslužiti neemancipatorskim, osobito identitarnim snagama za organizaciju svoje političke borbe, uprkos na, površinski gledano, suprotstavljenost onoj dominantnoj, 'ugovornoj' formi modernog političkog poretka, ovu 'ničeansku'

¹⁰ Wollin se pita: "Zar neprestana polemika protiv prosvjetiteljskog ideala autonomnog subjekta ne predstavlja jedno nesvjesno uprizorenje njemačke vlastite borbe protiv vajmarskog liberalizma u ime prvobitne, nadodređujuće sudbine?" (Wollin, 1990: 151).

dimenziju treba razumijevati upravo kao sastavni dio, ili možda naličje tog, kako kaže Althusser, „navlastito *ljudskog i umjetnog*“ poretka možda, ovdje domišljenog konsekventno do kraja. Iz ničeanske perspektive ta skretanja ne treba shvatiti kao neko propadanje ključnih vrijednosti modernog poretka kao što su um, vjera, moral koja na kraju dovode do nihilizma, već, naprotiv, kako piše Wollin parafrazirajući Nietzschea, „da su te *vrijednosti kao takve, u svojoj suštini, nihilističke*“, (Wollin, 1990: 134) jer iza njih ne stoji nikakav izvanjski supstancijalitet koji bi mogao za njih garantirati, već samoodređenje koje je samo-utemeljujuća misao. Upravo je Immanuel Kant svojim filozofsko-kritičkim projektom „učinio upotrebu uma samopotvrđujućim djelovanjem koje se više nije oslanjalo ni na šta što on sam ne može podržati“ (Pinkard, 2005: 130) čime se udario temelj moderne koncepcije društvenog i političkog života koja se „temelji na principu slobode kao samoodređenja“ (Pinkard, 2005: 150) pa makar se to samoodređenje u nastojanju da popuni jaz nihilističke prijetnje pokušalo 'uzemljiti' u brdima, stijenu, potoku, šumi kao kod Heideggera. Ovaj cjelokupni moderni projekt samoutemeljenja kao svoje naličje uvijek je podrazumijevao bestemeljnost ili 'nihilizam', spoznaju o odsustvu temelja, odsustvu predodređenosti. Terry Pinkard zaključuje

Samorazumijevanje kao samoutemeljenje modernog života počinje zauzimati konkretnu, institucionalnu formu. Napoleon, taj 'mali desetar' pokazuje kako je sada moguće da jedan obični čovjek ispunjen ambicijom i talentom utjera strah u kosti nasljednom plemstvu Europe i promijeni tok historije. Historijska uloga i 'slava' koja je do jučer bila rezervirana samo za aristokrate sada je praktički dostupna svakome. (Pinkard, 2005: 186)

Takva *plebejska*, u načelu demokratska i egalitarna tendencija koju moderni politički projekt sobom otvara užasava Nietzschea, Heideggera, ali kako smo vidjeli i Burkea, uopće cijeli konzervativni establišment. Oni ne biraju riječi kojim diskreditiraju probuđeno mnoštvo: 'svinjoliko mnoštvo' (Burke), 'stado' (Nietzsche), 'neautentični, naklapajući tubitak' (Heidegger) itd. No sve to ne mijenja izazov koji dolazi s *bestemeljnim*

modernim društvenim i političkim životom - popuniti bezdan, odnosno, dati smisla svijetu u kome živimo, koji inače nema nikakva predodređena smisla. To je imperativ i Nietzscheove volje za moć koja se može potvrđivati samo u svom konstrukt – *objektivaciji* svijeta, koji je konstruirala, slavodobitno proglašavajući, uostalom kao i neka od političkih teorijskih perspektiva proisteklih iz ugovora, da je 'ovladala' stvarnošću, da je otkrila njezin fundamentalni zakon.

Volja se – tome nas uči Arthur Schopenhauer – na najbitniji način tiče svoje objektivacije, odnosno proizvodnje ili oblikovanja dijela stvarnosti prema sebi, odnosno skupu vrijednosnih orijentacija, želja i preferenci čije bi 'ostvarenje', pa makar i ono djelimično, osiguralo njenzinu 'reprodukciju', opstojanje i razvoj, 'vidljivost', određenu – a tome nas uči Nietzsche – moć u društvenoj mreži. Jedno važno oruđe objektivacije volje svakako je 'racionalnost', 'logika'. Uz pomoć racionalističkog, argumentiranog oblikovanja preferencija, želja, vrijednosnih opredjeljenja određena težnja volje stječe 'ubjedljivost' i 'prihvatljivost' na taj način uvećavajući svoju snagu i stvarajući pretpostavke za proizvodnju određene dimenzije stvarnosti prema 'svom liku'. Ali, osobito s Heideggerom vidimo, da se prihvatljivost i ubjedljivost može steći čuvstvima, 'zovom', 'šutnjom', 'sudbinom krvno uvezanog kolektiva', vezanošću za rijeke, šume, brda otadžbine i slično. U politici je obično mit onaj koji nas kroz čuvstva umiruje i daje stabilnost, a ne logos. Nasuprot nekoj, nazovimo je 'kantovskoj' racionalističkoj interpretaciji po kojoj se od volje očekuje pokoravanje nalogu uma, ovdje je na djelu drugačiji proces: racionalna aparatura je u službi volje, odnosno njezine objektivacije, pa je umnost ta koja se pokorava nalogima ili bolje reći impulsima volje na način što pretače ove impulse u argumentirani diskurs – ako baš mora.

Ali, ovaj proces ne treba da nas – nas koji smo možda još sentimentalni prema 'uzvišenoj racionalnosti' - pretjerano razočara, pa da naprečac zaključimo redukcionistički (resantiman *ratia*) kako se sve što se izvoli objektivirati može tumačiti kao puki iracionalni voluntarizam. U volji –

ukoliko nije riječ o volji malog djeteta ili nekog sociopata – nema ničeg 'voluntarističkog'. Mogućnosti njezine objektivacije u kontekstu društva, unutar neke političke zajednice, sudaraju se s mogućnostima objektivacije suparničkih volja – situacija koju su teoretičari društvenog ugovora već prepoznali kao 'prirodno stanje' – te kao takvi počivaju upravo na upotrebi racionalnih kapaciteta, manje više slijedeći prihvaćene obrasce 'valjanog argumentiranja', logike ili, u gorem slučaju, gole sile i suptilne manipulacije. Na taj način i sama se volja modificira, prihvaća određene granice, otvaraju joj se novi prostori djelovanja (lukavstva), kojima valja dati smisla uz pomoć nove argumentacije. Zato je, općenito, ništa više do metafizički dualizam držati volju i racionalitet odvojenim. S Rousseauom nam je jasno da je volja bez racionaliteta čista patologija, kao što je racionalnost bez volje puka utvara, prazna apstrakcija koja nije u stanju pokrenuti bilo šta. Za političku teoriju i filozofiju Nietzsche je, zato, od neprocjenjivog značaja jer smo od njega naučili „da ne postoje istine koje se mogu razumjeti kao metafizička sidra neovisno od društvene prakse“, (Pinkard, 2005: 218) a upravo je društvena praksa poligon svake konstituirajuće moći. Stoga, Nietzsche ponavlja kako možemo razumjeti samo onaj svijet koji smo sami stvorili, koji je proizvod naših djelovanja i društvu i tako nam dešifrirao tajnu moći: moć stvara samo one oblike – zajednice, uređenja, organizacije, sisteme, strukture unutar kojih se može neproblematično potvrđivati. Moć stvara svoj oblik podaništva koji joj omogućuje što je moguće efikasniju društvenu kontrolu. Ali, istovremeno, i to je ostavština prosvjetiteljstva, samoutemeljenje koje je akt volje treba da bude što je moguće više kritički-racionalno, u suprotnom ono je 'mistični nagovještaj', 'nabačaj sudbine' kao kod Heideggera. Ili, kako pojašnjava Pinkard:

Ako smo samoutemeljujući a da nismo *racionalno samoutemeljujući* – to jest, bez razvijanja ideje samoutemeljenja iz historijskog razvoja 'umnih djelovanja' samih – onda ne možemo biti predani ideji ljudskog života kao svetog, jer u tom slučaju ostajemo bez 'temelja' na osnovu kojega bi uključili sve ljude a ne samo one naše neposredne zajednice. (Pinkard, 2005: 257)

Na taj način mistični nagovještaj vrlo brzo se pretvara u zločin. Još Theodor Adorno kantovski upozorava kako je „jedina istinska protivteža fenomenu Auschwitzu lična autonomija, sposobnost refleksije, samoopredjeljenje, ne učestvovati, ne prilagođavati se, ne biti beskarakterni pojedinac, već ličnost, nezavisni duh“. (Adorno u Riemen, 2019: 27) Bez ideje svetosti ljudskog života javlja se zlo ili kao apsolutna individualna autonomija (gospodar, vođa), ili kao apsolutni gubitak individualne autonomije (slijepo robovanje fireru, nacionalnom vođi ili cilju). U oba slučaja, bez reference na historijski razvoj 'umnih djelovanja', nestaje kredibilnost samoutemeljenju, ma koliko ga podupirali brdima, šumama, zdravom seljačkom lozom, krvlju i tlom. Na djelu možemo imati samo kontingentnu, nasilnu, totalnu orgiju besmisla, što je po sebi karakteristika zla. Ona je proizvod korozivnog cinizma po kojem su sve vrijednosti ništavne, prazne. Ali baš na tom mjestu na raspolaganju u borbi protiv nihilizma imamo efikasnije oruđe od nekog ontologiziranja trenutne ontičke situacije. To je samo prosvjetiteljstvo za koje je, kako piše Susan Neiman

jasno da nije ostvarilo sve ideale do kojih je držalo, ali o tome se i radi kada govorimo o idealima. Neke od kritika koje čujemo danas mogu ojačati Prosvjetiteljstvo pokazujući da uz pomoć neumorne samokritike koje je ono izmislilo, ono ima moć da ispravi većinu svojih pogrešaka. Namjesto toga, oni koji su mogli ostvarivati Prosvjetiteljstvo upustili su se u napadanje na njega. (Neiman, 2023)

Međutim, unatoč opravdanim kritikama napadača na Prosvjetiteljstvo, i Nietzsche i Heidegger, htjeli mi to ili ne, precizno opisuju situaciju u koju moderni politički poredak zapada krajem XIX i početkom XX stoljeća, a koja dolazi od uvida u gubitak vrijednosnih temelja i nastupanje nihilizma. Moderna društva postaju 'masovna' (Ortega y Gasset), modeli egzistencije 'neautentični', a racionalitet koji se iznova, svaki put sve radikalnije pita o svojim temeljima otvara prostor za hirovit nastup i odlučno djelovanje volje za moć. Namjesto samoodređujućeg, autonomnog subjekta iz imaginacije teoretičara, filozofa modernog političkog

poretka, početkom XX stoljeća na scenu zaista stupa *bezlični* individuum (Heidegger: *das Mann*) 'čovjek iz mase', kako je već Nietzsche najavljiavao kada je opisivao 'stado', koji, kakav jeste, za razliku od Heideggerovog uvida po kojem je on oličenje nastupajuće demokratizirane kulture, upravo taj čovjek iz mase „predstavlja direktnu pretnju vrednostima i idealima liberalne demokratije i evropskog humanizma“ (Riemen, 2019: 14). Građanin modernog polisa kao član 'masovnog društva' postaje nihilistički vođen građanin koga Riemen opisuje na sljedeći način:

Čovek iz mase smatra da život uvek mora da bude ugodan i izobilan; tragičnost postojanja nije mu poznata. Sve je dozvoljeno jer ne postoje ograničenja. Duhovni naponi su bespotrebni. Čovjek iz mase pun je sebe i ponaša se poput razmaženog deteta. Isto tako nije potrebno slušati, kritički preispitivati svoje mišljenje, voditi računa o drugima. Sve to pojačava njegov osećaj moći težnju za vlašću. Jedino se on i njemu slični računaju, svi ostali moraju da se prilagode. Tako je čovek mase uvek u pravu, a argumenti mu nisu potrebni. Ne vlada jezikom razuma – a nema ni volje da ga nauči – poznaje samo jedan jezik, jezik tela: nasilje. (...) Čovek mase ne misli. Besciljno tumara kroz život, oslobođen bilo kakvog duhovnog napora. (Riemen, 2019: 14-15)

Suočavanje sa smrtnošću, vlastitom prolaznošću, mogućnošću vlastitog nestanka, dok na raspolaganju ima još samo nihilizmom nagrižene vrijednosti, nije tu-bitka, čini se, nagnalo na autentično istupanje, nije ga navelo da porazni nihilistički bezdan s kojim se suočio pretvori svojim unutaršnjim snagama u neki 'aktivni nihilizam' i stvaranje umjetničkog djela kako od sebe tako i od svijeta, kako su očekivali i Nietzsche i Heidegger. Naprotiv. Tubitak je time još dublje bio izručen ropstvu *resantimana*, kao naročitog izraza same volje za moći, o čemu je već pisao Nietzsche. U isto doba kada Heidegger pokušava u nacizmu razaznati 'apsolutnu odluku stvorenu iz ništa' da ispuni duhovno-historijsku misiju njemačkog naroda, jedan drugi pisac, antifašist, a zvao se Menno ter Braak (1902-1940), 1937. godine piše kako je Europom zavladao novi „politički pokret koji je za cilj imao samo jedno, a to je eksploatacija re-

santimana". (Riemen, 2019: 21) Nihilizam se politički artikulirao kao krajnji nacionalistički, šovinistički populizam, odnosno kao fašizam ili nacizam. Prema ter Braaku „ovaj pokret samo podstiče agresiju i gnev i da zapravo nije zainteresovan za rešenja, niti ima prave ideje, a ni želje da pronađe rešenje za društvene probleme jer mu je potrebno loše stanje u društvu kako bi mogao da vređa i mrzi. Naime, njegova najznačajnija karakteristika jeste vređanje radi vređanja i mržnja radi mržnje". (Riemen, 2019: 21) Na djelu doista imamo politike koje svoje odluke temelje na *čistoj odluci*, na 'izvršnoj naredbi' (Donald Trump, naprimjer), gdje je sav politički program, u biti, tjelesan, odnosno akt vođe. Upravo ono što je Heidegger pripisivao kulturi liberalizma, amerikanizma, a to je 'robovanje slučajnostima' [*die Sklaverei des 'Zufälligen'*], u populističkom nacionalizmu i fašizmu poprima naročito groteskne, a vidjeli smo i notorno zločinačke oblike. Zlokobno danas zvuči upozorenje Thomasa Mana: „Nietzsche je nepogrešivo najavio period fašizma u kome živimo i u kome ćemo, uprkos vojnoj pobjedi nad fašizmom, još dugo živjeti". (Man u Riemen, 2019: 9) Svaka sličnost s recentnim skretanjima krajnje desnice mora biti, u pokušaju njihovog razumijevanja, namjerno isticana.

2. Populistička reakcija i sumrak modernog političkog poretka. Trijumf volje za 21. stoljeće

2.1. Nesposobnost za smisao i vjerovanje

Ako ostanemo unutar Nietzscheove perspektive, ostatak XX i početak XXI stoljeća mogli bismo tumačiti onako kako to on u fragmentu 585 *Volje za moć* postavlja, naime, da

nihilizam [bestemeljnost – A.M.] kao normalan fenomen može biti simptom sve veće *jakosti* ili sve veće *slaboće*: djelomice da je snaga za *stvaranje*, za *htijenje*, toliko narasla, da joj više nisu potrebna zbirna tumačenja i unošenja smisla, djelomice da čak i stvaralačka snaga za oblikovanje *smisla* popušta, pa razočaranje postaje vladajućim stanjem. Nesposobnost za vjeru u kakav 'smisao', 'nevjerovanje'. (Nietzsche, 2006)

Period nakon Drugog svjetskog rata, unatoč hladnoratovskim čarkama, mogao bi se razumjeti kao vrijeme *jakosti* sa oslobođenim snagama 'za stvaranje' novog, pravednijeg svijeta (svijet 'Breton-Woods' sporazuma, svijet komunističkog internacionalističkog projekta, svijet UN), 'za htijenje' popravljanja općeg stanja i suočavanja s nekim protivrječnostima koje su do njega dovodile. Taj period rezultira novim globalnim institucijama, propisima, konvencijama, razvojnim projektima, vizijama, razvojem nauke, tehnologije, medicine, itd. Stabilizirana ekonomska slika, porast ljudskih sloboda i otvaranje cijelog niza emancipatorskih borbi, širenje članova političkog tijela na žene, marginalizirane grupe, razvoj države blagostanja odagnao je potrebu za, kako kaže Nietzsche, 'zbirna tumačenja i unošenja smisla. Taj posao obavljala je natkriljujuća, optimistička i važno je reći, pobjednička, antifašistička i, u ekonomskom smislu, 'razvojna' vizija 'boljeg svijeta' u okviru koje su dominantni ideološki sistemi – liberalni i socijalistički – razvijali svoju partikularnu perspektivu. I taj oslobođeni prostor od jedne hegemonijske naracije, sa svoje stra-

ne dovodi do razvoja postmodernog pristupa¹¹ koji se temelji upravo na 'nepovjerenju prema velikim naracijama', zbirnim, sveobuhvatnim tumačenjima koja je postepeno zazivala 'nevjerovanje', nesposobnost za vjeru u kakav smisao. *Odbijanje suočavanja s protivrječnostima kapitalističkog načina proizvodnje*, osobito nakon okreta k slobodnom tržištu koje u neoliberalizmu doživljava svoju apsolutizaciju otvarajući ponovno vrata 'robovanju slučajnosti', dovelo je, nakon 1989. godine i sloma 'sovjetske prijetnje' do novog 'slobodnog pada' u ambis nihilizma. *Razočarenje* je, kako kaže Nietzsche, postalo vladajućim stanjem. Osiromašeni, za svoju egzistenciju zabrinuti, ucijenjeni, *prekarni* građanin polisa ponovo postaje *čovjek mase*, a populizam – radikalno nacionalistički, šovinistički, rasistički, protofašistički – ponovo se vraća u igru.

Nevjerovanje i razočarenje, naravno, nisu samo odraz 'filozofskog duha', nego sasvim konkretnih društvenih odnosa koji su zavlitali u zadnjem desetljeću XX stoljeća. Nastupilo je doba 'kraja povijesti' koje izvan parlamentarne demokratije i slobodnog tržišta, na globalnom planu, nije moglo da vidi smisla nekom daljem razvoju ljudskog društva u cjelini izuzev ponavljajućeg kruženja unutar tih parametara. Taj poredak kraja povijesti – *neoliberalizam* - nastupio je sa svojom naročitom ideologijom, prema kojoj se za savremene nejednakosti „kaže da su pravedne jer su rezultat slobodno izabranog procesa u kojem svako uživa podjednaki pristup tržištu i imovini i automatski profitira od akumuliranog bogatstva najbogatijih pojedinaca, koji su ujedno i najpoduzetniji, najzaslužniji i najkorisniji“. (Piketty, 2020: 1)

Cijela desetljeća su prošla od 'početka kraja povijesti', od pada Berlinskog zida i deklarativne reafirmacije liberalno-demokratskih vrijednosti parlamentarne demokratije i slobodnoga tržišta na kontinentu i na globalnoj razini, ali su ta desetljeća prošla paralelno s razvojem neoli-

11 Postmodernu perspektivu Terry Eagleton definira kao „stil mišljenja koji je sumnjičav prema klasičnim pojmovima istine, uma, identiteta i objektivnosti, ideje univerzalnog progresa ili emancipacije, jedinstvenih okvira, velikih narativa ili krajnjih temelja objašnjenja“. (Eagleton, 2003: vii) Postmoderna perspektiva, međutim, nastaje kao rezultat procesa stvarnih materijalnih uslova modernog društva, odnosno, ona „nastaje iz historijskog preokreta na Zapadu k novoj formi kapitalizma: ka prolaznom, decentraliziranom svijetu tehnologije, konzumerizma i kulturne industrije u kojem uslužne, financijske i informacijske industrije trijumfiraju nad tradicionalnom manufakturom, gdje klasična klasna politika prepušta prostor difuznom spektru 'identitetskih politika'“. (Eagleton, 2003: vii)

beralističke ekonomije. Rezultat tog 'paralelnog' razvoja najprije je bio demontiranje 'države blagostanja' (1989-2008), a potom demontiranje samog liberalno-demokratskog nasljeđa (od 2008 do danas). Nasuprot zamišljenom izjednačavanju europskih zajednica u demokratskim standardima i daljem razvoju prema nekoj vrsti *demokratske postnacionalne konstelacije*, danas se čini da se Europa kao cjelina ubrzano počinje izjednačavati u političkom radikalizmu i populizmu. Kako je moguće da na prvi mig ozbiljne krize (izbjeglička kriza 2015. godine, pandemija Covid-a 2020. godine) Europska Unija kao fundamentalno liberalno-demokratski projekt, projekt sve veće inkluzije, utemeljen na ljudskim pravima, slobodama i vladavini prava, doživi tako dramatične promjene, da velikim dijelom na izazove koje donosi kriza reagira kao neka sebična, zatucana nacionalistička provincija? O sramotnim, nedostojnim, ponekad i otvoreno sadističkim reakcijama na patnje palestinskog stanovništva Gaze nakon agresije od oktobra 2023. godine, još će se dugo govoriti.

Ako treba vjerovati Antoniu Gramsciju koji tvrdi da je ideologija ta koja određuje poziciju subjekta u društvu, da li bismo, onda mogli zaključiti sljedeće: da je, naime, nakon financijske krize 2008., ukrajinske krize iz 2014. a potom i rata 2022., nakon migracijske krize 2015., Brexita 2016. i pandemijskih pustošenja 2020. godine praćenih stalnim prijetnjama i ostvarenim terorističkim napadima, europska liberalno-demokratska ideološka naracija ili 'režim istine' kako to naziva Michel Foucault, prestao nedvosmisleno determinirati poziciju subjekata u europskim društvima, te da je doživio svoj kolaps ostavivši za sobom veliku ideološku prazninu? Da li je 'društveni ugovor' u temelju nacija naprosto *prestao da važi*? Tu ideološku krizu Piketty objašnjava na sljedeći način:

Svako ljudsko društvo mora moći opravdati svoje nejednakosti: ukoliko se razlozi za njih ne mogu naći, cjelokupna politička i društvena građevina naći će se u opasnosti od rušenja. Svaka epoha tako razvija cijelu paletu kontradiktornih diskursa i ideologija s ciljem legitimiranja nejednakosti koja već postoji ili za koju ljudi vjeruju da treba da postoji. (Piketty, 2020: 1)

Ono što se u međuvremenu desilo je vladavina, kako je Thomas Piketty naziva, 'hiper-neegalitarnog narativa' koji je rezultirao „ispadima identitetskih politika i fatalističkim razočarenjem koje nagrizava društvo“. (Piketty, 2020: 3) Kako je moguće da je ovaj populizam u usponu danas desničarski, a ne ljevičarski, od koga, paradoksalno, europske političke elite još uvijek strahuju? Odgovori na ova pitanja mogli bi nas prosvjetliti u uvidu u ono što bi se moglo okarakterizirati kao *strukturna pogreška liberalno-demokratske (europske) konstrukcije*.

Suvišno je i napominjati da radikalno desničarenje postaje nezaobilaznim pejisažem i 'najstarije demokratije na svijetu'. Ne govorimo tu samo o pobjedi Donalda Trumpa na američkim izborima 2016. i 2024. godine. Kevin Philips bilježi, naprimjer, kako su ne tako davne 1964. godine američki glasači bili „prestravljeni radikalizmom, ekonomskim konzervativizmom i južnjačkim otporom prema građanskim pravima predsjedničkog kandidata Goldwatera. Ali već do 2000. i 2004.“, nastavlja Philips, „glasači su postali prijemčivi za osavremenjenu mješavinu religijskog populizma i političkog fundamentalizma“. (Philips, 2006: 203) Ta eksplozivna mješavina izborima Donalda Trumpa prijete da postane vladajući politički diskurs u SAD. Uspinjući trend desne radikalizacije koji prati 'neoliberalizaciju' od početka 1980-tih, više je nego evidentan u Europi.

Nekoć je zapaljiva radikalna desničarska retorika Jörga Heidera, bivšeg lidera austrijske Slobodarske partije, bila većini Europljana neprihvatljiva u prvim godinama XXI stoljeća. Heider je tada bio strogo sankcioniran. Danas je takva ista, pa čak i radikalnija desničarska retorika od baltičkih država do britanskih ostrva dio svakodnevnog političkog repertoara, jedan sasvim *legitiman* način političkog mišljenja, gotovo *mainstream*. Kada bi se neko, možda još početkom ovog stoljeća našalio i na javni skup došao s transparentom „Masovne deportacije SADA“ ('Mass deportations NOW') kao što se desilo u januaru 2025. godine na jednom masovnom skupu nakon Trumpove pobjede, podigla bi se velika prašina zbog samog zlokobnog značenja, trasiranog nakon Hitlerove pobjede u

Njemačkoj, koju fraza 'masovne deportacije pobuđuje'. Danas je to sastavni dio političkog vokabulara, normalna fraza trumpista. Politički vokabular s jasnim teretom fašističkih konotacija je normaliziran, uostalom kao i pozdrav s uzdignutom rukom kojeg je pred globalnom publikom demonstrirao Elon Musk.

Možda bi nam se moglo učiniti da se 'oficijelna Europa' nekad uspije otrgnuti iz opasnog drijemeža. I zbilja, Claude Juncker, nekadašnji predsjednik Europske komisije, i može se reći, predstavnik starog europskog liberalnog establišmenta na izdisaju, javno je u svome govoru o stanju Unije 2016. godine izjavio kako je jedna od najvećih opasnosti za europsku budućnost populizam.

Europskoj uniji nedostaje jedinstvo i suočena je s opasnošću uspona 'galopirajućeg populizma' bez presedana. Krajnje je vrijeme da toj situaciji pogledamo otvoreno u oči. Nezaposlenost je sve veća u Europi, a socijalna nepravda se nastavlja. Zato moramo djelovati vrlo brzo na temeljima društvene pravičnosti i jednakosti¹².

Desetak godina poslije ove izjave, gotovo da nema političkog lidera u EU koji nije prihvatio tu novu realnost koju oblikuje populistička identitarna volja. Zapaljiva radikalna retorika koju smo čuli od Heidera više se odavno ne sankcionira, ali se sankcioniraju, zabranjuju, otkazuju, pa čak i policijski obrađuju izrazi podrške palestinskom narodu koji se pozivaju na fundamentalni postulat cjelokupne liberalno-demokratske kulture ljudskih prava o jednakoj vrijednosti svakog ljudskog života. To je jedan od paradoksalnih primjera šta znači 'shvatiti ljudska prava i slobode', odnosno temeljne postulate vladajuće ideologije, *ozbiljno*. Jedan od političkih pionira 'novog poretka, mađarski predsjednik Victor Orban, upravo na krilima tog populizma u svojoj zemlji, znakovito je izjavio: „Sada je povijesni trenutak. Postoji mogućnost za kulturnu kontra-revoluciju“,¹³

12 Jean-Claude, Juncker: "Govor o stanju Unije", <http://www.cnbc.com/2016/09/14/europe-faces-galloping-populism-juncker-warns-in-state-of-the-union-address.html> ; 2016.

13 "Narodi Europe se danas plaše da će im Bruxelles oteti njihovu slobodu. Ako želimo odbraniti slobodu i suverenitet Mađarske, nemamo drugog izbora nego da okupiramo Bruxelles. Marširat ćemo na Bruxelles i sami promijeniti Europsku Uniju". Vidjeti šire u „Hungary: Orban calls for voter support to 'occupy Brussels'“, www.dw.com/en/hungary-orban-calls-for-voter-support-to-occupy-brussels/a-68553142 29.1.2025.

(Orban u Palokaj, 2016: 22) da bi već 2024. godine pozivao, u musolinijevskom stilu iz 1920-tih, na 'marš na Bruxelles'. Zaista, jedna nova *kontra-sila* sa svojim skupom vrijednosti izbila je na povijesnu scenu Europe i Zapada. Koje su to vrijednosti?

2.2. Populistička kontrarevolucija

Prema Orbanu, bivšem poljskom premijeru Kaczynskom i nekim drugim populističkim vođama, to su: „1. Povratak europskim tradicionalnim vrijednostima: obitelj i nacija i 2. Jačanje odbrane vanjskih granica Unije“, (Palokaj, 2016: 23) na principu 'tvrđave Europe' i, mogli bismo dodati, jaka anti-imigrantska politika čija će se učinkovitost mjeriti opsežnošću i masovnošću deportacija migranata. Dok su, s jedne strane, Junckerova upozorenja bila prilično neodređena – iz njegove izjave ne možemo vidjeti *koji* je to populizam koji predstavlja stvarnu opasnost liberalno-demokratskim vrijednostima Europe – postulati nove europske kontrarevolucije ne samo da su kristalno jasni i predstavljaju artikulirani politički program, oni već nalaze svoje mjesto i u obrazovnom sistemu pojedinih zemalja EU. U udžbeniku *Historije* za 8. razred osnovne škole u Mađarskoj jasno se kaže:

Danas se ljevica najčešće deklarira kao liberalna ili socijalistička, ali socijalna osjetljivost može biti karakteristična i za desno krilo. Konzervativni političari uzimaju u obzir najvažnije aspekte nacionalnih ideala, postignuća i akumuliranih vrijednosti (obitelj, vjera i nacionalni identitet). Radikalne političke grupe najčešće razvodnjavaju vrijednosti iz prošlosti. (Handabaka, 2016: 20)

Dakle, za razliku od Junckera, populističke vođe *kontrarevolucije* su na čisto s ideološkom terminologijom: *novi* politički ideološki spektar Europe postaje stvarnost. On ima dva pola: stvarnu 'konzervativnu desnicu' i izmaštanu 'radikalnu ljevicu' koja se, u stvari, sastoji od centristički pozicioniranih liberala i socijalista (socijaldemokrata), blok koji sve više

topi, nestaje. Taj spektar ima dva suprotstavljena vrijednosna bloka: vrijednosti obitelji, religije, nacije, odbrane, anti-imigracijski stav i socijalne osjetljivosti isključivo rezervirana za članove svoje etničke nacije ili rase koju treba zaštititi svim sredstvima pripadaju konzervativnoj desnici, nasuprot vrijednostima multikulturalizma, inkluzivnosti imigranata, osjetljivosti za manjine, tolerancije, koje kontrarevolucionari nazivaju liberalno-demokratskim i socijalističkim vrijednostima. Dok Juncker svoj govor odašilje s pozicije centra, konzervativna desnica taj centar već nagurava u „lijevi blok“. Gotovo da nije vrijedno spomena u ovom kontekstu reći kako su sve pomenute kontrarevolucionarne vrijednosti: obitelj, religija, nacionalni identitet i solidarnost sa pripadnicima samo svoga etničkog naroda ili rase zajedno sa svim mjerama za njihovu zaštitu već duboko ukorijenjeni u populističke etnonacionalističke režime Zapadnog Balkana.¹⁴

Njihove političke elite manje više već odavno sa sličnim prijezirom gledaju na liberalno-demokratske vrijednosti i političke direktive Bruxellesa kao na nešto nametnuto i vještačko. Daleko prije nego što ih je i izgovorio, te elite su se držale Orbanovog 'naputka' koji kaže kako je njegova, mađarska nacija „kulturno vrlo homogena nacija koja se ne želi promijeniti“. (Handabaka, 2016: 20) Kontrarevolucionarna Europa koja nam dolazi s plimom populizma ustvari ona je na koju nas je nemušto upozoravao Juncker, ali na žalost, sama neodređenost njegovog imenovanja te opasnosti, još je opasnija. Ona je odražavala njegovo zaista iskreno nevjerovanje u mogućnost da takva Europa jednog dana može postati stvarnost. Ali može i postala je stvarnost. Upravo onako kako su 1990-tih europske političke elite – i s lijeva i s desna – prihvatile narativ o

14 Koji su to populistički etnonacionalistički režimi Zapadnog Balkana i na temelju čega su populistički? To su ponajprije oni u kojima nije uspostavljena nedvojbeno klasna dominacija, i gdje se kapitalistički preustroj još nije konsolidirao, i gdje se nacionalno pitanje još uvijek percipira kao 'neriješeno', osobito u teritorijalnom smislu, što su sve tijesno povezana pitanja. Ti režimi opstaju na 'održavanju' nacional-revolucionarnog plamena i politička moć se zasniva na povlaštenom mjestu zastupanja etničkog naroda koje još uvijek opsjedaju elite-izazivači. Zbog toga što ideologija još ne može bezrezervno alocirati mjesto pojedinca u zajednici, populističko vođenje politike koje se ogleda u stalnim mobilizacijama na etno-nacionalnom osnovu po raznim, često bizarnim pitanjima, je permanentna karakteristika tih režima.

'ekonomskoj neodrživosti' države blagostanja, u budućnosti koja se već pošela dešavati, kroz jačanje *iliberalnog* stava (periodično demokratski birana vlast bez korpusa liberalnih, 'europskih' vrijednosti, vrijednosti 'prosvjetiteljstva i društvenog ugovora' u ustavnim temeljima zemalja), postaje nakon 2008. godine prihvatljivo i odbacivanje liberalne demokratije po osnovu njezine 'neodrživosti' (kulturne, financijske, sigurnosne), posebno u svjetlu stalno rastuće sigurnosne prijetnje, invazije imigranata i stalne ekonomske krize. Liberalna demokratija postaje nešto što nećemo moći sebi 'priuštiti', kao što više nismo mogli sebi priuštiti državu blagostanja početkom XXI stoljeća. Proces traje, ali jednom kada se ostvari ostat ćemo s onim što imamo: slobodno tržište i 'nacionalni ponos' koji se mjeri identitetskom nepromjenljivošću, čistoćom, nemiješanjem s 'drugima', odlučnim raskidom s 'dekadentnim liberalnim vrijednostima' kojeg je prizivao i Heidegger.

Na taj način postavljena je pozornica za *desnu kontrarevoluciju*. Sebičnost i korupcija, sve dublja monopolizacija najbogatijih devastirala je ekonomije europskih zemalja. Akumulacija bogatstva, kako je to još Marx pisao, išla je pod ruku s akumulacijom bijede proizvođači jaz u bogatstvu, ako je vjerovati Thomasu Pikettyju¹⁵ na razinu kakva je zabilježena daleke 1914. godine. Vlade, kako one nacionalne tako i ona europska kao instrumenti ili politička frakcija ove dominantne manjine uvele su opsežne mjere štednje i druge mjere koje su poharale javne službe. Riječ je uglavnom o mjerama stvorenim da oni koji su u najnepovoljnijem socijalnom položaju i oni koji su za takvu situaciju najmanje krivi na svojim plećima iznesu teret krize: 'spasimo naše banke', a ne, recimo, 'spasimo naše ljude', bio je moto državnog intervencionizma kako u SAD tako i u Njemačkoj 2008. godine. Opravdanje za krizu nerijetko se nalazi u 'žrtvenom jarcu': prebacivanjem krivice na ranjive grupe sa socijalne margine, na manjine oko kojih se sabiru pozivi na nacionalno i patriotsko jedinstvo. Dolazimo u čudnu situaciju da grupa onih koji su najma-

15 Vidi u Thomas Piketty, *Capital in the 21st. Century*, The Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge, London, 2014.

nje odgovorni za krizu (otpušteni ili loše plaćeni radnici) viktimizira drugu grupu najmanje odgovornih za krizu (migranti) pri čemu sistem koji reproducira i produbljuje tu krizu ostaje u potpunosti netaknut. Politički, ovo unutrašnje komešanje rezultiralo je brisanjem političkog centra – koji je nekoć predstavljao postignuće liberalno-demokratske Europe – u ofanzivi konzervativne nacionalističke desnice s jasnom političkom agendom. Liberali, ljevičari, zeleni i drugi ostali su na vjetrometini bez ikakve ideje šta da urade povodom toga jer su sve karte uložili u liberalnu demokratiju i izmaštani 'kapitalizam s ljudskim licem'.

Općenito govoreći, *populizam se javlja kada proces ideološkog određivanja pozicije subjekta u društvu postane problematičan zahvaljujući specifičnim historijskim, političkim, ekonomskim okolnostima, u doba strukturne ekonomske krize ili niza kriza koje zahtijevaju kritične promjene; kada vladajuće mreže solidarnosti kojima se do jučer stanovništvo držalo na okupu počinju da se doživljavaju kao nametnute, korumpirane, kada se počnu dovoditi u pitanje; kada dominantni narativ i prakse političke legitimacije 'iznenadno' počnu gubiti svoju mobilizacijsku snagu.* Gore pomenuti Viktor Orban upravo opisuje taj fenomen gubitka mobilizacijske snage dominantnog političkog narativa kada kaže: „postoji jedan duhovni diktat koji se temelji na zapadnoliberalnim shvaćanjima svijeta. To dolazi iz Amerike, a to nam nije donijelo ništa dobrog“. (Orban u Vurušić, 2016: 21) Tu vidimo kako mađarski populistički lider odbacuje s prijezirom naraciju s kojom su dva puta građani Mađarske, prvi put, 1956. neuspješno, a drugi put 1989. uspješno delegitimirali i zbacili jedan autoritarni režim.

Bilo kako bilo, moramo postaviti pitanje, zašto povremeno, ideološko određenje pozicije subjekta u jednom društvu postaje problematično? To se možda dešava zbog prevelikog nesrazmjera između ideološkog narativa koji drži političku zajednicu na okupu i same stvarnosti koja sadrži takve nejednakosti koje se više ne mogu, kako piše Piketty, lako opravdati. Populizam je obično širok i maglovit društveni pokret koji se temelji na dubokim emotivno nabijenim uvjerenjima – mitovima koji

„reflektiraju način na koji ljudi doživljavaju formativne periode svoje povijesti“ (Girling, 1993: 2) i pojavljuje se obično kada strukturalne deficijencije dominantnog poretka postanu isuviše očite – uglavnom u vrijeme velikih ekonomskih kriza. Strukturalna deficijencija dominantnog liberalno-demokratskog poretka ispoljava se, naprimjer, kao suštinska nejednakost koja proizvodi sve druge manifestne oblike nejednakosti. Ova deficijencija dakako počiva u samoj strukturi Republike.

Još je James Madison, kako navodi Adam Przeworski¹⁶, ispravno primijetio da je 'imovina uvijek u opasnosti kada ljudi bez imovine imaju riječ u vlasti'. Dakle, povećana participacija građana u demokratskim procesima odlučivanja predstavlja, od začetaka Republike, prijetnju 'interesi-ma imovine'. To dalje u praksi znači da su, u stvari, jednakost i dublja demokratizacija, demokratski procesi, uvijek u opasnosti *kada imovina ima svoga udjela, 'svoju riječ' u vlasti*. Stoga su institucije političkog predstavljanja izvorno kreirane, kaže Przeworski, ne da bi izašle u susret društvenoj većini i njegovoj 'suverenoj volji', već, tome nasuprot, da bi se *zaštitila manjina*, odnosno *jedina* relevantna manjina – vlasnici imovine i moćnici. Tako je sistem demokratskog političkog predstavljanja koji počiva na ovoj strukturalnoj deficijenciji, u biti duboko *manjinski*, a ne većinski kako se o tome govori već na nivou samorazumljivosti. To je pristrasni politički strukturalno deficijentni demokratski aranžman. Kao 'republika svojine'¹⁷ njome vlada princip koji dopušta ljudima birati, ali ne i participirati, to jest, s izborima se, manje-više, okončava i sama participacija građana u oblikovanju svoje političke zajednice. Sprečavanje ili redukcija participacije provodi se ubjedljivim opravdanjem režima nejednakosti koji se, kako se vidi u neoliberalizmu, naturalizira pa nejednakost postaje stvar umješnosti odnosno nesnalaženja individuuma. Međutim, Piketty upozorava da

16 Vidi u Adam, Przeworski, *Democracy and the Limits of Self-Government*, Cambridge University Press, 2010.

17 Vidi u Michael Hardt, Antonio Negri, *Mnoštvo*, Arkzin, Zagreb, 2009.

nejednakost nije ni ekonomska ni tehnološka; ona je ideološka i politička. (...) tržište i kompeticija, profiti i nadnice, kapital i dug, kvalificirani i nekvalificirani radnici, domaći i strani, poreske oaze i kompetitivnost – nijedna od ovih stvari ne postoji po sebi. Sve su društveni i historijski konstrukti koji potpuno ovise o pravnim, fiskalnim, obrazovnim i političkim sistemima koje ljudi prihvaćaju i konceptualnih definicija koje oda-beru. (Piketty, 2020: 7)

Taj ideološki i politički proces kroz svoje stalno ponavljanje dovodi to 'trošenja' kada strukturalna deficijencija ispliva na površinu, najčešće u vidu široko rasprostranjenog osjećaja beskorisnosti izbora, u smanjenju broja glasača kada – valjda kao odbrambeni refleks – političke elite cinično optužuju svoje građane zbog smanjenog interesa u 'učješću u političkim procesima', a građani im uzvraćaju optužbama o otuđenosti elita od naroda. U ideološkom smislu sistem izražava tendenciju kontroliranja i usmjeravanja društvenih interakcija koje neizbježno proizvode uvijek nove kontekstualizacije i perspektive, nove načine govorenja i razumijevanja stvarnosti, nove definicije. Cilj svake ideološke hegemonije je spriječiti slobodni razvoj društvenih procesa i interakcija, odnosno, kako je to Louis Althusser rekao, *dominirati imaginacijom svojih subjekata* kako bi se nastavilo s nesmetanom manjinskom vladavinom koja se doslovno *skriva* bilo iza univerzalističkog humanističkog diskursa, iza čovjeka kao takvog, ili iza nekog partikularističkog diskursa koji osigurava društveno jedinstvo: rasnog, klasnog ili etno-nacionalističkog.

Roland Barthes otkriva ovu vitalnu strategiju vladajuće manjine kao strategiju *eksnominacije*: hegemonijska klasa – vladajuća manjina – definirana je kao „društvena klasa koja ne želi biti imenovana ... značenje iz nje ističe sve dok samo njeno ime postane nepotrebno“. (Barthes, 1991: 137) Ipak, ovaj strukturni nedostatak moderne političke zajednice izgleda da omogućuje egzistenciju specifičnog režima moći, odnosno istine. Danas, nastavlja Barthes, ovo nestajuće ime vladajuće manjine – „buržoazija srasta s imenom nacije, čak i kada, da bi to postigla ona mora iz nje isključiti elemente za koje odluči da su alogeni“ (Barthes, 1991: 138)

poput komunista u Barthesovo vrijeme, ili danas, migranata, etnički ili kulturno drugih¹⁸. Glavni aksiom republikanske manjinske vladavine je njezina anonimnost koja se dešava tokom njene apsorpcije u naciju, u čovječnost uopće. Ovo je proces tokom kojeg vladajuća manjina, kao što to Barthes naglašava, „transformira stvarnost svijeta u sliku svijeta, Historiju u Prirodu“. (Barthes, 1991: 140) Pa ipak opravdavajuća ideološka naracija je uvijek 'privremena' jer već s prvim krizama ona gubi dah, ubjedljivost. U takvim neizbježnim okolnostima, a neizbježne su zbog strukturne deficijencije Republike, vezivanja za kapitalizam i proturječnosti koje on prirodom svog djelovanja generira, dominantna manjina biva prisiljena da se upusti u 'takmičenje' i 'licitaciju' sa opozicijskim elitama, populistima izazivačima s ciljem da ih 'izlicitira' na polju emocija, 'osjećane stvarnosti'.

Kada dominantne ideološke fraze i vrijednosni sudovi koji su do jučer uspješno mobilizirali subjekte i određivali nedvojbeno njihovu poziciju u društvu, izgube svoju snagu, ubjedljivost – a tu snagu gube, kako to recimo jasno pokazuje *Američki progresivistički pokret*, zbog toga što se percipira da se vladajuća klasa otuđila od značajnih egzistencijalnih problema mnoštva – javlja se ideološki i politički prazan prostor koji zaziva nove mitologije, nove ideološke naracije i nove forme društvene solidarnosti, nove, 'autentične' načine gledanja i bivanja-zajedno-u-društvu. Tada na scenu stupaju elite-izazivači koji u tom nastalom vakuumu vide šansu za nove procese ideološke proizvodnje naroda: otvara se 'takmičenje' za novo, 'autentično' značenje riječi 'mi narod', *populusa*, što u biti znači novu rekombinaciju političke elite koja će biti ubjedljiva, odnosno koja će biti percipirana kao ubjedljiva onda kada kada njeni prvaci izreknu frazu 'mi, narod'. Da parafraziram Gramscija, ovaj proces poli-

18 Zanimljivo je da Staljin vrlo precizno i korektno opisuje ove buržujske nacije kao „nacije koje su svoju sudbinu u potpunosti vezale uz sudbinu kapitalizma. Vodeća snaga tih nacija pripada buržoaziji i njenim nacionalističkim strankama; nacionalno jedinstvo nameće vladavinu ideologije klasnog mira; takva nacija širi svoju teritoriju osvajanjem i na račun teritorije drugih nacija; u buržoaskoj naciji vladaju nepovjerenje i mržnja prema drugim nacijama; tu se tlače nacionalne manjine; takva nacija stvara jedinstveni front s imperijalizmom!“ – Staljin u Srećko Pulig: „Hrvati i Srbi kao buržoaske nacije?“, Zagreb, *Novosti*, br. 758, 27.6.2014. str. 14.

tičke 'normalizacije' kada zajednicom ovlada frakcija političke elite koja je ubjedljiva u iskazu 'mi-narod' sastoji se u transformaciji mnoštva, populacije-uopće u 'građanstvo' uz pomoć novostvorene ideološke mreže očekivanih i predvidljivih djelovanja čime se stvara novi učinkoviti mehanizam kontrole i discipliniranja populusa jer ideološki hegemonistički narativ opet jasno i nedvojbeno određuje mjesto subjekta u društvu. Kako se postiže to 'normaliziranje'?

Svakako značajnog udjela tu ima naracija o zamišljenoj zajednici. Politički subjekt novog načina govorenja obično se isprva naziva 'populistom'. I sad nastupa na scenu neka vrsta 'hajdegerijanizma' za narod. Populistički vođa sebe predstavlja kao onaj ko je sposoban da 'čuje zov', odnosno da 'razumije' glas naroda, za razliku od 'onih gore', otuđenih elita koje 'nije briga za svoj narod'. Vođa, narodni tribun ima tu moć da uhvati tu emotivnu energiju mnoštva i da je usmjeri u novom pravcu. Ovo 'slušanje' i 'razumijevanje' glasa naroda s početka se artikulira uglavnom u nejasnim, maglovitim frazama i metaforama koje, osobito nakon ponavljanja u medijima i drugim važnim javnim forumima, izgleda da počinju rezonirati među uznemirenim masama jer ih mase počinju osjećati kao stvarne. One kasnije postaju učinkovite metafore mobilizacije.

Ako ga gledamo iz ovog ugla, populizam po sebi ne predstavlja prijetnju demokratiji već uvijek i isključivo prijetnju određenom režimu, bio on demokratski ili ne. Janusz Bugajski ističe kako „populizam može pridonijeti demokratskom razvoju ukazujući na pukotine, frustracije i propuste u zapadnim društvima i uvodeći nove igrače u politički proces, nanovo povezujući političare s narodom i potičući birače da gledaju politiku kao odgovornu dužnost svakog građanina“. (Bugajski, 2016: 26) Uistinu, historijski gledano, jedan od najvećih populističko-egalitarističkih pokreta *Američki progresivistički pokret* – koji je trajao desetljećima bio je izrazito 'pro-demokratski', odnosno, rezultirao je odgovornijim institucijama demokratske vladavine, razvio drugačije senzibilitete i mreže solidarnosti koje su značajno oblikovale razvoj američke republike u prvoj

polovini XX stoljeća¹⁹.

Naime, zadnje decenije XIX stoljeća u SAD obilovale su obuhvatnom korupcijskom praksom koja se „protezala od samog dna američke političke strukture pa gore sve do državne razine vlasti“. (Mowry, 1960: 9) Korupcija se posebno ogledala u tome da je „moć određenja legalnosti društveno-ekonomskog zakonodavstva bila prebačena iz ruku popularno izabраниh tijela“ (Mowry, 1960: 8) u ruke, kako to naglašava Mowry, nekolicine moćnika iza kojih su stajali monopoli dominantnog *laissez-faire* kapitalizma. Imajući na umu takvu situaciju mogli bismo zaključiti da je ideološki mehanizam američke republike u drugoj polovini XIX stoljeća izgubio svoju učinkovitost i ubjedljivost i tako otvorio politički prostor za najrazličitije populističke inicijative od kojih je većina zagovarala i djelovala prema reafirmaciji demokratije, povratku demokratskim korijenima i na temelju tih 'osvježanih' ključnih vrijednosti redefiniranju pravila i procedura političkog života. Tako je Američki progresivistički pokret „pokušao i u izvjesnom smislu uspio promijeniti cijelokupno moralno, ekonomsko i političko lice zemlje. Van sumnje on je promijenio standarde političkog poštenja i javnoga morala... pokušao redistribuirati bogatstvo na pravičniji način između svih ljudi te nacije“. (Mowry, 1960: 10)

Dakle, američki populisti toga razdoblja uspjeli su 'rehabilitirati' demokratske etičke vrijednosti u donošenju političkih odluka, rehabilitirati samu demokratiju i njezine vrijednosti, bez narodnjačkih epizoda 'krvi i tla'. Ustanovili su novi emokratski *ethos* i legitimacijski narativ koji je legitimirao onu politiku koja vodila k ublažavanju ogromnog jaza u bogatstvu i koji je uz manje ili veće preinake držao američki politički život većim dijelom XX stoljeća – odnosno, da budemo precizni, do Reaganove ere i neoliberalističkog obrata. Ovaj pokret je insistirao na 'više demokratije', na tome, da parafraziram John Deweya, da se kriza demokratije

¹⁹ „Američki populisti su, čini se, najneposrednije odgovarali na konkretne situacije ruralnog siromaštva i niskih cena njihovih proizvoda ... stvar je u tome što će svaki pokret odabrati svoje neprijatelje imajući u vidu i sticanje saveznika; to što su govorili da se protive 'industrijskoj Americi' omogućilo je populistima da se povežu s ostalim ne-populističkim grupama u američkom društvu, poput gradskih liberala i urbanih socijalista i anarhista“ (Minogue u Laclau, 2019: 25)

treba razriješiti isključivo demokratskim sredstvima. Istovremeno, na krizu demokratije svoj odgovor tražili su i razni populistički pokreti u Europi. Taj odgovor se svodio na zahtjev za što je moguće *manje demokratije*, odnosno zavlдалo je mišljenje da je demokratija uzročnik propasti. Ti populizmi uglavnom su ustanovili niz radikalnih režima s nacionalističkim i često rasističkim hegemonijskim diskursima i njima pripadajućim mrežama solidarnosti među građanstvom.

Ali, ono što je zajedničko i u jednom i u drugom slučaju, i zahtjevu za više i zahtjevu za manje demokratije, je to da se populizam se javio u kontekstu *gubitka legitimnosti*, ubjedljivosti prethodnoga dominantnog narativa režima (u oba slučaja *laissez-faire* kapitalizma) i u svjetlu nastanka novog (u SAD, nastanak New Deal i keynesijanske demokratije, u Europi nastanak talijanskog fašizma i njemačkog nacizma i njihovih raznih diktatorskih podvarijanti - Španija). U oba slučaja populizam se rađao u procesu sve većeg *otuđenja* političke klase tokom kojega je dominantna manjina 'isplivala' u svojoj 'golotinji' ili istini, odnosno u svjetlu onoga što ona doista i jeste: *manjina*. U oba slučaja populizam se reagirao u formi potrage – manje ili više nasilne – za novim formama političke i društvene solidarnosti i prikladnom formom nove političke legitimacije. Populizam bi stoga, kako je već nagoviješteno, mogli odrediti kao proizvod *strukturnih* deficijencija postojećeg hegemonijskog sistema bez obzira na stupanj njegove demokratičnosti. I, ono što je važno i u oba slučaja potvrđeno,

ukoliko im je tako polazilo za rukom da na osnovu retoričkih operacija konstituišu široke popularne identitete koji su se protezali na mnoge druge delove stanovništva, time su zapravo konstituisali populističke subjekte, i nema razloga da to otpisujemo kao puku retoriku. (Laclau, 2019: 25)

Prema savremenom ideološkom spektru, europski populizam danas je radikalni *desni* populizam, i to je ono što Juncker kao oličenje europskog establishmenta nikako ne može izustiti, unatoč dramatici situacije s

kojom se suočava Europa danas. Istina, barem za sada, kako primjećuje Bugajski, populizam krajnje desnice „za razliku od svojih prethodnika iz 20. stoljeća, kao što je fašizam, izbjegava nasilnu pobunu i podržava demokratsku zamjenu sadašnjih vlada“. (Bugajski, 2016: 26) Međutim, kroz niz primjera 'dugovječnih' populističkih vladara, on, zasigurno se može reći, demokratsku zamjenu vlada obesmišljava kroz različite prakse ili liberalne demokratije. Jedna od glavnih karakteristika i lijevog i desnog populizma je duboko nepovjerenje prema otuđenim političkim elitama. Ali gnijev lijevih populista usmjeren je ka strukturalnim izvorima ugnjetenosti, k sistemu ili, preciznije, ka (neoliberalnom) kapitalističkom sistemu kao pravom izvoru problema (pobuna Syrize u Grčkoj 2015. godine). Gnijev desnih populista ima i sam ovih elemenata – usmjerava se on i na establishment, odnosno na 'manjinsku' vladavinu što ga čini u bitnom smislu 'antielitističkim', ali glavni krivac nije kapitalizam²⁰ i protivrječnosti koje iz njega proističu već 'liberalna demokratija'²¹ ili 'duhovni diktat koji se temelji na zapadno-liberalističkim shvaćanjima svijeta' pod kojim se uglavnom misli na toleranciju različitih životnih stilova, multikulturalizam, permisivnost, što se sve transsuptancijalizira u tijelima marginalaca: imigranata, stranaca, 'obojenih', 'pedera', 'muslimana', 'židova', itd., koji su permisivnom, kapitulantskom voljom 'otuđenih elita' tu i uzimaju nam poslove, traže prava i socijalna davanja, 'nameću nam strane običaje' itd. U stvari, ono što se čini najvažnijim u desnim populističkim strategijama je izlazak u susret očajničkoj potrebi 'čovjeka iz mase' – čovjeka isporučenog prekarnom odnosu, koji visi stalno na tankoj niti egzistencije - da nekoga može gledati 's visoka', nekoga koji predstavlja 'žrtvenog jarca', koji mora biti u inferiornijem položaju i da ne može uzvratiti. I to je

20 Bilježimo doduše i savremena desničarska populistička protivljenja kapitalizmu, ali riječ je uglavnom o protivljenju globalističkom aspektu tog kapitalizma, „velikom biznisu i multinacionalnom poduzetništvu koje optužuju za ograničavanje domaće konkurencije ili uništavanje (domaće, etno-nacionalne – A.M.) radne klase prebacivanjem industrije u druge zemlje“ (Bugajski, 2016: 27).

21 Protivljenja 'liberalnoj demokratiji' su isto tako protivrječna: „Vode kampanju protiv liberalizma protiveći se sekularizmu koji nameće država“, prigovaraju općeniti trend „devijacije od tradicionalnih društvenih normi“, ali isto tako, neki populistički „tvrde da zapravo brane liberalizam protiveći se imigrantima koji ne toleriraju liberalizam“. (Bugajski, 2016: 27) Dakle, mogli bismo zaključiti da ovi populistički ustvari 'nacionaliziraju' liberalnu demokratiju, odnosno da im ona može biti prihvatljiva u izuzetno restriktivnom smislu, kako je nekoć nacionaliziran 'socijalizam' u Njemačkoj.

ono što nepogrešivo znaju populistu nudeći širokogrudu i javno, na svojim masovnim skupovima, ta orvelijanska 'dva minuta mržnje', prinoseći tijela 'krivaca' (migranti, rasni, etnički, ideološki drugi), nekoga na kome se nesmetano, čak je i politički poželjno, iskaliti svoj bijes nakupljen tokom godina bijednog života²².

Odsustvo revolucionarne agende kod populista, i načelna 'privrženost' demokratiji, instituciji izbora i slično, u stvari potvrđuje njihov 'pro-sistemi' nacionalistički karakter. Oni se ne bune suštinski protiv sistema koji upravo generira krizu i bijedu, već se traži restrikcija uglavnom liberalno-demokratskih procedura, pri čemu bi se za njih otvorio novi politički prostor i odriježene ruke da u okvirima takvog sistema uspostave svoju dominaciju. U slučaju kratkotrajne pobune Syrize (jedine lijeve populističke opcije u skorije vrijeme) koja je pažnju skrenula na protivrječnosti savremenog kapitalizma, taj sistem je promptno reagirao preko institucija u Bruxellesu, nacionalnih vlada jakih članica Unije i međunarodnih institucija; reagirao je, rekli bismo, s brutalnom odlučnošću: Grčkoj se 'neće oprostiti dug'; ona ga mora platiti tako što će uvesti mjere štednje i rasprodaje nacionalnih resursa. Dakle, dok ljevičarski populistu identificiraju sistem manjinske vladavine (moćnika) kao sami izvor problema, desničarski populistu ustaju suštinski u odbranu sistema koji se shvaća kao sistem 'naše' nacionalne vladavine ugrožen također od manjine, ali one nemoćne, marginalne, a protiv korumpiranih političkih elita koji su izdali lojalnost sistemu nacije zbog svoje tolerancije prema tim manjinama. Dakle, nije sistem kriv, krivi su oni što su taj sistem izdali. Zato trumpisti u Americi zdušno staju iza slogana 'Učinimo Ameriku opet velikom'. U domeni pojavnosti, desničarski populizam je, kako

22 Paul Mason navodi W.E.B. Du Bois koji ukazuje da „rasizam opstaje i nakon ropstva, jer iako su bijeli američki radnici podjednako loše plaćeni kao i oni crni, oni su 'djelomično kompenzirani jednom vrstom javne i psihološke nadnice' koja se odnosi na minorne privilegije pripadnosti bijeloj rasi“ (Du Bois u Mason, 2022: 16) ili, mogli bismo dodati većinskoj etničkoj naciji, religijskoj grupi itd. Usponom 'države blagostanja' liberalno-demokratske kulture prava i sloboda zahvaljujući kojoj se detektiraju suptilne prakse tlačenja ove 'nadnice bijelosti' dovedene su u pitanje. U dodatku, osobito u kombinaciji s pogoršanjem egzistencijalne sigurnosti u novim ekonomskim uslovima neoliberalizma, reakcije siromašnih bijelih radnika poprimaju oblik krajnjeg desnog ekstremizma koji, prema Masonu potiče iz „straha da bi ljudi za koje se smatra da ne treba da budu slobodni, mogli steći slobodu, pa čak u tom procesu oslobodanja i redefinirati značenje slobode“ (Mason, 2022: 8)

smo vidjeli, populizam 'žrvenog-jarca': tu su kriva konkretna strana tijela koja među nama vršljaju i potkopavaju 'naš način života'. Eliminacija žrvenog jarca će obnoviti istinske patriotske veze, zaliječiti rane naše *prave* političke zajednice (ne ove 'vještačke', državljsanske), kroz borbu koju će nesebično predvoditi oni najbolji među nama, dakle, oni najmoćniji i najbogatiji, kao novi heroji (Elon Musk). S obzirom da svaki populizam zamišlja idealnu zajednicu možemo sada načiniti dodatni korak i upitati da li postoje sličnosti u zamišljanjima idealnih zajednica u razvijenoj Europi i na siromašnom Balkanu, odnosno, da li je balkanski populizam nešto posebno ili značajno različito od populizama razvijene Europe?

Naravno, na prvi pogled može izgledati neprikladno povlačiti paralele između populizama koji se razvijaju u zapadnoeuropskim zemljama i populizama u takozvanim demokratijama u tranziciji, koji se, prema Bugajskom, razlikuju kao primarno ksenofobni (zapadnoeuropski) ili primarno etnonacionalistički (zapadnobalkanski). Etnonacionalistički populizmi koji bujaju na Balkanu od 1989. jesu populizmi još uvijek 'nacionalizirajućih' država. Nacionalizirajuću državu Rogers Brubaker opisuje kao

državu jedne partikularne etnokulturalne 'središnje nacije' čiji jezik, kultura, demografska pozicija, ekonomsko blagostanje i politička hegemonija mora biti zaštićena i promovirana od strane države. Ključni elementi su 1) osjećaj 'vlasništva' nad državom od strane partikularne etnokulturalne nacije koja se zamišlja različito od građanstva ili stalnog prebivališta i 2) projekt 'uklanjanja nepravde' ili 'kompenzacije' koji upotrebljava moć države da promovira specifične (i samim tim neadekvatno ispoštovane) interese središnje nacije. (Brubaker, 1996: 431)

Današnja desničarska populistička agenda – kako ona na Istoku, tako i ona na Zapadu Europe – može se, čini se, bez problema reducirati na zajedničke imenitelje: problema 'vlasništva' nad partikularnom državom od strane partikularne 'središnje' nacije bilo da je riječ o etnokulturalnoj naciji koja brani tu etnokulturalnu središnju poziciju – naprimjer 'mađar-

stvo Mađara' – bilo da je riječ o političkoj naciji koja brani 'naš način života' – naprimjer, američki, francuski, holandski način, koja je, u krajnjem, uvijek i sama etničkog i rasnog korijena. Sljedeći zajednički imenitelj je, i u tome su saglasni različiti desničarski populizmi kontinenta, zahtjev za uklanjanje nepravde, odnosno za kompenzacijskim mjerama koje njihova država mora poduzeti kako bi promovirala vitalne interese središnje nacije, etničke ili političke – kao naprimjer, restriktivne politike imigracije, bodljikava žica na granici, zid i deportacije, diskriminatorni zakon – samo da pomenemo par drastičnih mjera kompenzacije, odnosno 'ispravljanja nepravde'. Minorne razlike između ta dva populizma javljaju se u sljedećem: 'prijeteći Drugi' u nacionalizirajućim državama Zapadnog Balkana su obično susjedni narodi ili etničke manjine – legalni rezidenti njihovih država, no ne ipak i 'naš etnički narod', premda imigranti i druge kulturalne alternativne životne forme kao što su LGBT nisu isključene kao prijetnja. 'Prijeteći Drugi' u nacionaliziranim, konsolidiranim državama su imigranti, premda drugi narodi: manjine ili susjedne nacije (npr. Mađari u Slovačkoj) nisu isključene kao potencijalna prijetnja.

Drugim riječima, izgleda da je zajednička karakteristika svih desničarskih populizama Europe *etnonacionalizam*. Isto tako izgleda da je u vremenima duboke krize – do koje se došlo neograničenim špekulacijama financijskog kapitala ponajprije, posljednja crta odbrane, pa time i posljednji horizont političke legitimacije, *nacionalizam* u kojemu se izjednačuju desničarski populizmi 'razvijene' i 'nazadne' Europe. Razmjerno kratka ali duboko uznemirujuća epizoda sa sirijskim izbjeglicama ljeta 2015., ali i neke reakcije za vrijeme pandemije Covida, bile su više nego dovoljne da otkriju ovaj krajnji politički horizont takozvanih europskih 'postnacionalnih konstelacija', konsolidiranih demokratija iza kojih stoji, kako kaže Plessner, duga tradicija ustavnih borbi. Svjedočili smo kako su ove etablirane liberalne demokratije vrlo lako poduzele odlučne zaštitne i kompenzacijske mjere kako bi održale svoje 'vlasništvo' nad svojom zemljom i svoj 'autohtoni' način života. Taj vokabular *čistoće* kojim su se

legitimirale kompenzacijske mjere je nacionalistički jezik par excellence. Na taj način, nacionalizam se pokazao ne kao neka iznuđena, nesretna i slučajna devijacija liberalne demokratije, već kao njezin strukturalni moment jer je postao – u vremenu krize – krajnom mjerom zaštite liberalne demokratije, odnosno, kako će se vremenom sve više pokazivati, njezinim grobarem.

Ako sada nacionalizam postavimo u središte same europske političke organizacije, a ne liberalnu demokratiju i kulturu ljudskih prava – što se smatralo, nekritički, naravno, za središnje 'europske vrijednosti' - tada će usporedbe pitanja europskog identiteta i nepodnošljive sličnosti desničarskih previranja Zapadne Europe i etnonacionalizama Istočne Europe imati punog smisla. Još uvijek vruća nacionalizirajuća jezgra - koja je dva puta u prošlom stoljeću rezultirala svjetskim ratom - izgleda da isijava podjednako temeljito kako u liberalnim demokratijama tako i u nacionalizirajućim državama Zapadnog Balkana. Isaiah Berlin naglašava da se

potreba da pripadamo nekoj grupi koja se može lako identificirati, smatrala se još od Aristotela, prirodnim preduslovom za ljudska bića: porodice, klanovi, plemena, staleži, društveni redovi, klase, religijske organizacije, političke partije, i naposljetku nacije i države, bile su historijske forme ispunjenja ove osnovne ljudske potrebe. Možda niti jedna posebna forma nije bila nužna za ljudsku opstojnost kao što su to potrebe za hranom, skloništem ili sigurnošću ili razmnožavanjem, ali je u svoje vrijeme bila nezamjenjiva. (Berlin, 1998: 586)

Šta može uopće značiti da krajnji odgovor na financijsku i imigracijsku krizu u Europi nije bilo, kako je to John Dewey sa progresivističkim nervom, nekoć sugerirao 'više demokratije', ili 'više ljudskih prava', već 'manje demokratije', 'manje liberalizma', redukcije 'ljudskih prava'? Više 'sigurnosti', više restrikcija i odbrambenih mjera. To bi moglo značiti, na tragu Isaiah Berlina da „nijedan politički pokret danas ... nema izgleda na uspjeh ukoliko se ne približi nacionalnom sentimentu“. (Berlin, 1998: 604) Ovu Berlinovu 'lekciju' lako su naučili kako političke vođe provinci-

jalnih malih balkanskih država tako i političke vođe razvijenih liberalnih demokratija. Nacionalistički sentiment, ili *nacionalistički osjećana stvarnost* prevladava još uvijek kao legitimacijska naracija onoga što Berlin naziva potrebom da pripadamo nekoj grupi koja se može lako identificirati. Siniša Malešević će, na tom tragu, zaključiti:

Iako države-nacije jesu prisilne birokratske organizacije, njihovi ih građani smatraju najlegitimnijim oblikom vladavine. Nijedna politička zajednica u povijesti nije mogla za sebe tvrditi da ima tu razinu javnog legitimiteta. Na sličan način, iako nacionalizam jest izgrađen na organizacijskim skelama kumulativne birokratizacije prisile i centrifugalne ideologizacije, on u potpunosti odražava stvarne individualne i kolektivne osjećaje i želje većine suvremenih muškaraca, žena i djece. U eri države-nacije, ne biti nacionalan ili nacionalna više baš i nije moguće. (Malešević, 2017: 214)

Izgleda da se danas još samo ovaj narativ pokazuje efikasnim u opravdanju bijesa i frustracije europskog individuumu, njegove ili njene legitime potrebe da bude dijelom nečeg većeg od njega ili nje same, nečega od krajnje važnosti što nudi smisao u naizgled besmislenom, rapidno mijenjajućem svijetu, svijetu koga je do kosti ogolio pobjedonosni marš laissez-faire kapitalističke ekonomije naših dana. Još gore, budući osmišljena većim svojim dijelom u vrijeme apsolutizma, u feudalizmu, možemo možda modernu državnu organizaciju smatrati otrovnim poklonom feudalizma novom poretku, njegovu 'slatku osvetu'.

Stalno šireći jaz u bogatstvu, potkopavanje sigurnosti društvenih pozicija više jednostavno nije u stanju osigurati sredstva za realizaciju liberalističke ideološke alokacije građanina. Utoliko vjerovatnoća radikalizacije u nacionalističkom pravcu postaje izvjesnija, a s ruskom agresijom na Ukrajinu 2022. sasvim izvjesna. Obično je tokom posljednjih desetljeća ideologija ili narativ opravdanja desnice bio učinkovitiji u tome da ponudi terapeutske prečice do smisla – prečice 'olako obećane brzine', vrlo simplističkih narativa koji dijele svijet iznova na crni i bijeli i slično; ukratko, nešto što smo u bivšoj Jugoslaviji doživjeli nakon famozne

Osme sjednice srbijanskog Saveza komunista, 1988. godine. Problem na koji ukazuje nacionalistički vokabular osjeća se 'pravom stvari', kao nešto konkretno: vidljivo kao čudno odjeveni crni čovjek koji snižava moju nadnicu i preuzima moj posao ili, na Balkanu, kao moj samo naizgled mirni susjed koji u stvari cijelo vrijeme smišlja kako da ugrozi ili poništi moje nacionalno biće. Jakoća i utjecaj ovih 'naturalističkih' sentimentata i njihove pripadajuće im ideologije koincidiraju s ekonomskom krizom s povećanim brojem pojedinaca kojima je spriječen pristup resursima zajednice, isto onako kako se ovaj sentiment smanjuje ili čak nestaje u periodima ekonomskog prosperiteta i blagostanja.

Nacionalizam kao *krajnje osjećana stvarnost* i konačna crta odbrane liberalne demokratije, s tendencijom njenog ukinuća, danas nije samo ideologija već i više od toga – on je *režim istine* sa svojim procedurama i poretkom stavova koji je, kako naglašava Foucault, „povezan u cirkularnom odnosu sa sistemima moći koji ga proizvode i održavaju. Ovaj režim istine nije puki ideološki ili superstrukturni; on je uslov oblikovanja i razvoja kapitalizma. I to je isti režim koji, uz manje modifikacije, operira i u socijalističkim zemljama“ (Foucault, 2001: 318-319). Tako se nacionalizam ispostavlja krajnjom crtom odbrane kako liberalno-demokratskih elita danas, kao što je, četvrt stoljeća unazad, bio krajnjom crtom odbrane socijalističko-komunističkih elita uz, kako to reče Foucault, manje modifikacije. Stoga nam preostaje jedno važno pitanje koje se samo nametnulo usljed imigrantske i svih drugih kriza, o budućnosti Europe, ali istom težinom i pitanje o budućnosti balkanskih nacionalizirajućih država.

Ono glasi – pozajmljujem ga od Louisa Althussera – 'možemo li zamisliti drugačije režime istine i drugačije forme društveno-političkog bivanja u zajednici'? Ili, rječnikom francuskih revolucionara iz 1789. godine koji su zahtijevali 'slobodu, jednakost i bratstvo', možemo li zamisliti drugačije oblike *bratstva* bez kojih sloboda i jednakost ostaju pukim apstrakcijama ili čak mehanizmima ugnjetavanja? Najkraći odgovor glasi: da, ako možemo zamisliti alternativu kapitalizmu kojemu nacionalizam

kao takav duguje svoje postojanje. Težina ovog pitanja se usložnjava ako uvažimo – a ne vidim kako možemo drugačije – Berlinovu opasku da su te forme historijske i ničim nužne. Liberalno-demokratske i socijalističko-nacionalističke alternative tokom proteklog stoljeća i prvih desetljeća 21. stoljeća, izgleda da su pale na ispitu održivog režima istine; odnosno one su se pokazale samo epifenomenima nacionalizma i kapitalizma. Ako pak ne možemo zamisliti drugačije svjetove, drugačije, pravednije, ljudskije oblike bratstva, to znači, prema Althusseru da je hegemonijska ideologija uspjela ovladati našom imaginacijom i ako je vjerovati Foucaultu, da smo samo učestvovali u reprodukciji hegemonije sadašnjeg režima istine, što Juncker čini 2016. dok nas upozorava na opasnost populizma. Iznova promisliti Europu, prije svega, zamisliti drugačiji svijet neizbježno bi nas doveo do fukoovske dileme koja glasi: „ne radi se o emancipaciji istine od svakog sistema moći (što je himera, jer je istina već moć) već o odvajanju moći istine od formi hegemonije, društvene, ekonomske i kulturne, unutar koje ona operira danas“. (Foucault, 2001: 319) Da li je, pak i to odvajanje himera, čemu u prilog svjedoči djelo Friedricha Nietzschea, ostaje velikim izazovom za političku filozofiju, odnosno teoriju.

2.3. Poslije kraja povijesti

Globalna dominacija kapitalističkog poretka uspostavljena nakon 1989. godine u obliku neoliberalizma i na principima *Washingtonskog konsenzusa* kao suštinski globalna, dakle neteritorijalna²³, nakon aproprijacije posljednjeg teritorija koji je bio pod hegemonijom socijalističkog bloka, pokazala se nespojivom s klasičnim, teritorijalnim imperijalizmom jedne države. Naime, teritorijalni aspekt imao je smisla u situaciji teritorijalne podjele svijeta na sfere interesa, pa se XX stoljeće i moglo nazivati 'američkim stoljećem'. Gubitkom teritorijalnog elemen-

²³ Otkrićem, a potom i aproprijacijom virtuelnog prostora, kapitalistička hegemonija uistnu u doslovnom smislu postaje neteritorijalna.

ta, odnosno ovladavanjem u globalnim razmjerama počeo se, slijedeći kretanja kapitala, razvijati i jedan sasvim novi tip suverenosti, odnosno, jedan sasvim novi tip imperijalne vladavine. Teritorijalni element u smislu interesne sfere koja pokriva lanac proizvodnje od pristupa resursima do plasiranja proizvoda, osiguranje naftovoda i plinovoda, spušta se na regionalni nivo.

Antonio Negri i Michael Hardt, opisujući ovaj novi oblik suverenosti koji se rodio nakon sloma 1989., kažu da „ni najdominantnije nacionalne države ne treba više smatrati vrhovnim i suverenim vlastima, bilo izvan ili čak unutar njihovih granica. Međutim, slabljenje suvereniteta nacionalnih država ne znači da se smanjila suverenost kao takva. Politički nadzor, državne funkcije i regulativni mehanizmi nastavili su vladati područje ekonomske i društvene proizvodnje i razmjene tijekom svih suvremenih preobrazbi“. (Hardt, Negri, 2003: 8) SAD kao jedina preostala hegemonijska sila, nakon par neuspjelih pokušaja unilateralnog administriranja, vidno oslabljene i ideološki kompromitirane tzv. ratom protiv terorizma, naprosto bivaju usisane u novi oblik hegemonije – *Imperij* – koji „ne uspostavlja nikakvo teritorijalno središte moći i ne oslanja se na utvrđene granice ili zapreke. On je *decentralizirani* i *deteritorijalizirajući* aparat vladavine koji postepeno uključuje cijelo globalno područje unutar svojih otvorenih granica koje se sve više šire“. (Hardt, Negri, 2003: 8)

Taj sistem dominacije, kako ga vide Hardt i Negri, sastojat će se i od moćnih država, njihovih tijela, korporacija, naddržavnih organizacija, međunarodnih foruma i tijela. Njegova moć „nema stvarni i određeni teren ili središte. Imperijalna moć raspodjeljuje se po mrežama putem pokretljivih i oblikovanih mehanizama nadzora“. (Hardt, Negri, 2003: 318) Unutar njega SAD još zadržavaju 'povlašteni položaj', ali one više ne mogu da tvore, „*a to doista ne može danas nijedna nacionalna država, središte imperijalističkoga projekta*“. (Hardt, Negri, 2003: 9) Kao prvi globalni imperij, za njega više ne postoji ništa 'izvana', iako su još za vrijeme vladavine Georga W. Busha, postojale 'rogue states' (tzv. 'odmetničke

države' kao što su Sjeverna Koreja, Iran, Irak²⁴, itd.) stvarajući percepciju izvanjske prijetnje, danas je sve postalo isključivo 'unutarnjim pitanjem' jer je „kapital postao svijet. Upotrebnost vrijednost i sve druge upute na vrijednosti i procese vrednovanja prije shvaćenima kao izvan kapitalističkog načina proizvodnje postupno su nestale“. (Hardt, Negri, 2003: 319) Stoga, može se zaključiti da prve decenije XXI stoljeća svjedoče *izgradnji imperija* – ne ove ili one posebno jake nacionalne države – nego cjelokupne, globalno vladajuće društveno-ekonomske formacije kapitalizma.

Sa svojom koncepcijom *kraja povijesti* kapitalizam se razgolitio i u društvenom, ali i značenjskom smislu. On više ne mora da se trudi da ponudi neki eshatološko-emancipacijski narativ, oko čega su se njegovi ideolozi starali za vrijeme Hladnog rata u borbi za prostor. Te 'eshatološke brige' sada se prepuštaju kapitalističkim epifenomenima: nacionalizmu, rasizmu, seksizmu i sličnim, pa se svaki eshatološko-emancipacijski narativ nužnim načinom 'partikularizira' odnoseći se isključivo na jednu rasu, jedan 'kulturni krug', kao recimo Duginova 'pravoslavna civilizacija' nasuprot 'kolektivnom Zapadu' i slično. Jedina prava povijest koja se nastavila odvijati poslije 'kraja povijesti' je ona kapitalizma, ukoliko je ona, što je historijski i bila, kako to piše Eagleton „pripovijest o globalnom ratu, kolonijalnoj eksploataciji, genocidu i gladi koja se mogla izbjeći“. (Eagleton, 2011: 174) Nakon sloma socijalističkog bloka, kako je već kapitalizam, u svojoj neoliberalnoj formi, uistinu postao dominantni pokretački princip ove naknadne povijesti, ona je samo nastavila proizvoditi događaje tamo gdje je stala, recimo 1918. (s pobjedom Oktobarske revolucije) u revitaliziranoj slici svijeta u kojem se „kapitalističke nacije su-

24 U izdvajanju takozvanih odmetničkih država ili kako se još to karakteriziralo 'Osovine zla' već vidimo zametke savremenih borbi za nadmoć i sfere interesa. Hardt i Negri pišu: „Možda bismo u tom pogledu američko proglašavanje 'Osovine zla' trebali čitati ne samo kao direktnu prijetnju trima relativno slabim neprijateljskim diktaturama, već, još važnije, kao neizravnu prijetnju daleko moćnijim prijateljima koji im stoje iz rame. Možda rat u Iraku možemo čitati kao neizravan napad protiv Europe – ne samo s obzirom na politički način na koji je vođen nego i s obzirom na prijetnju po europsku industriju koju donosi američka kontrola nad iračkim energetske resursima. Možda bismo slično tome iz upozorenja SAD Iranu trebali iščitati neizravnu prijetnju južnoj sferi ruske kontrole. Konačno, nije teško zamisliti kako upozorenja Sjevernoj Koreji mogu izravno zaprijetiti i oduzeti snagu kineskoj kontroli stvaranjem lažne legitimacije za američku vojnu prisutnost u istočnoj Aziji“. (Hardt, Negri, 2009: 300)

kobljavaju oko globalnih resursa ili sfera imperijalnog utjecaja". (Eagleton, 2011: 175)

Takav tok događaja uvelike je relaksirajući za političke elite nacionalnih država, osobito onih koji ulaze u borbu za globalni utjecaj, jer nema više obavezujućih stega koje proističu iz univerzalizma obzira i principa liberalističke ili socijalističke eshatološko-emancipacijske naracije. Trijumfirati može još samo volja i odlučnost. Samo iz te perspektive vrtoglave partikularizacije moguće je da geopolitičke koordinate svijeta određuje, s jedne strane Donald Trump junior kad sadistički i cinično poručuje Zelenskom kako se bliži čas kada će Ukrajina ostati bez svog džeparca²⁵; a s druge strane, zet istog, Jared Kushner koji ništa manje sadistički, bešćutno, okrutno kaže kako Gazu treba pretvoriti u resort turističku zonu, aludirajući da Izrael treba dovršiti posao istrebljenja i čišćenja Gaze od svog arapskog, palestinskog stanovništva. Taj 'trijumf volje' ide pod ruku s inflacijom značenja, smisla koja u istu ravan svodi i fašiste i antifašiste jer, kako Trump onomad reče, ima 'dobrih i loših momaka' i u jednom i u drugom taboru. Svijet je to u kome posjet privatnom posjedu Mar-a-Lago utjecajnog financijskog špekulanta postaje savremenim političkim hodočašćem.

Tako se povijest, u stvari, nastavlja odvijati danas u naponu između 'Zapadnog' kapitala i redefiniranja pripadajuće mu sfere imperijalnog utjecaja, nasuprot kineskog kapitala i njegove sfere i protiv onog ruskog, pa sve dok se ne uspostavi 'ravnoteža', odnosno jasno razgraničenje, naravno, sve uz pomoć brojnih perifernih oružanih konflikta, kolonijalne eksploatacije, novih genocida i gladi koja se opet mogla izbjeći. Te borbe će postati posebno intenzivirane i oštrije s obzirom da je u toku *prelazak na novi tip energetske osnove* – s fosilnog na obnovljivu energiju. Imajući u vidu dosadašnju evoluciju društveno-ekonomskih tranzicija bit će obavezno praćen novim tipom eksploatatorskih odnosa. Za tu transformaciju potrebno je prvo da novi profitabilni model zaživi da bi

²⁵ Vidi u "Trump's son sends contemptuous and threatening message to Zelensky", www.msn.com, 12.11.2024.

tranzicija u sferi 'nadgradnje', društva, bila 'ozvaničena'. To znači da se prethodno mora osigurati hegemonija kapitala – moći. Hegemonija se najprije osigurava, kako nas povijest kapitalizma uči: *apropriacijom*. Danas „tehnološke kompanije i drugi spekulanti polažu pretenzije na mesta bogata obnovljivom energijom, kupujući lokacije na kojima je snaga vetra vode, ili solarna energija najefikasnije prikupljena. Dopuštanje privatnoj industriji da gradi i poseduje ova mesta znači ponovno ustupanje strateške pozicije kapitalu“ (Bellamy, 2016: 427). Transformacija energetske osnove u kapitalizmu mora reproducirati režim eksploatacije i nejednakosti da bi bila 'isplativa', odnosno 'održiva'.

Za razliku od vremena energetske dominacije uglja čiju je distribuciju radništvo moglo uspješno blokirati, mreža obnovljivih izvora je mnogo kompleksnija i disperziraniya. Ona podrazumijeva minimalne brojeve radnika na njenim izvorima. Utoliko prije, teret borbe se vremenski mora pomjeriti k ekološkim aktivnostima koji moraju prije same izgradnje na lokacijama, prije *apropriacije*, zahtjevati preispitivanje investicijskih projekata, njihov utjecaj na okoliš, ljude, društveni život. U tom smislu Andreas Malm piše: „mesta bogata obnovljivom energijom će isplivati kao ključna bojna polja – arene gdje se aktivisti i aktivistkinje, advokati, radnici i radnice i domorodačke zajednice moraju snažno suprotstaviti polaganju prava kapitala na zajednička dobra i dovesti u pitanje državno sprovođenje interesa privatne svojine“. (Malm, 2016: 433)

Pored borbe za *zajednička dobra*, potrebno je odbiti naoko egalitarnu strategiju podjednake krivnje, odgovornosti, pa time i podjednakog nošenja tereta izlaska iz ekološke krize. Malm naglašava kako „pripisivanje krivice za klimatske promjene celom čovečanstvu oslobađa kapitalizam odgovornosti“. (Malm, 2016: 437) U situaciji kada smo *svi mi* krivi onda niko posebno ne može biti kriv. I ne samo to. Kapitalizam preko svojih kulturnih aparata proizvodi sliku prometejskog, herojskog poduzetnika koji će doći kao 'spasitelj' i svojom mudrošću i hrabrošću ulaganja, recimo u obnovljive izvore energije, ili nekog izuma za oslobađanje planete,

od CO2 spasiti zabludjelo čovječanstvo. Jer čovječanstvo, veli nam dalje ova ideologija 'nevidljive ruke tržišta', 'svojom prirodom' srlja u propast, svi smo odgovorni za taj sunovrat i samo će udar individualnog poduzetničkog genija u kombinaciji s njegovom ličnom hrabrošću, kao nebrojeno puta do sada, spasiti ljudski rod. Drugim riječima, neometana akumulacija kapitala i profitiranje će nas spasiti. Kako – ne pitajte, jer ruka tržišta nije bez razloga *nevidljiva*²⁶.

Danas možemo samo doslovno razumjeti Marxov 'refren' kako kapital gradi svijet prema svom liku, ali istovremeno svjedočimo raskoraku između slike svijeta i stvorenih oblika moći. Ta slika nas je navela da vjerujemo da će tzv. globalni kapital već nekako izgraditi, poroditi i globalnu političku zajednicu, jedan globalnih komonvelt. Međutim, ono što je stvarno stvoreno upravo je to: *globalni komonvelt*, poredak koji nije neka kosmopolitska zajednica već upravo onakva kakvu živimo: postoji globalna *natklasa* za koju ne postoje nikakve nacionalne granice i koja, kako su svojevremeno demonstranti *Occupy* pokreta isticali, drži 99% svjetskog blaga u svom posjedu, i globalnog proletarijata - *prekarijata* - koji se drži pod nazdozorom nacionalnih političkih elita, etničkih i vjerskih vođa koji se beskonačno unutar sebe fragmentira u agonijskom konfliktu, ili tavori paralizirana u strahu za sigurnost. Ništa ne pokazuje da idemo ka demokratskoj, kosmopolitskoj zajednici već obrnuto – da se dioba i fragmentacija uz sukobljavanja oko sve manje preostalog bogatstva nastavlja uz povremene intervencije političkih elita ljuštura od nacionalnih država, odnosno 'pasa čuvara' globalnog kapitalističkog poretka. Čini se da je kapital, onaj globalni, već sagradio kosmopolitski svijet prema svom liku u omjeru 1:99. Kada govorimo o konfliktnom fragmentiranju – poželjni su konflikti ograničenog opsega, konflikti koji se mogu lokalizirati i držati pod nadzorom (sjetimo se bosanskohercegovačkog 'containmenta' devedesetih).

²⁶ U svojoj studiji *Sumrak kapitalizma* Slavo Kukić navodi stav Immanuela Wallersteina, po kojem "liberalni kapitalizam kao model uopće nije izgrađen na logici Friedmanove 'nevidljive ruke tržišta', već na globalnoj pljački perifernih zemalja". (Kukić, 2021ff: 293)

Govoreći o ovoj transformaciji koncepcije suvereniteta, danas je još uvijek prilično zbunjujuće razmatrati mjesto i ulogu klasične nacionalne države u globaliziranom neoliberalnom kapitalističkom poretku, *Imperiju*. Na momente se čini da je – iako suštinski proizvod kapitalizma – nacionalna država nešto što je prevaziđeno, što zasigurno odumire u okvirima tog novog poretka; da je ona nešto što mu je suprotstavljeno, čak proturječno. Zbilja, kakva može biti njena svrha danas? Moglo bi se na ovo pitanje odgovoriti na sljedeći način. Njena svrha danas se u principu ne razlikuje od njene svrhe *jučer*. U duhu liberalističke ideologije nacionalna država je bila i ostala nužni *watchdog* imovine i privilegija buržujске klase i nositelj aparata prisile. Uloga psa čuvara danas je s neoliberalističkom transformacijom možda doživjela svoje djelimično ažuriranje, recimo, država čuva i nadzire procese deregulacije, mrežu međunarodnih ugovora koji se skrbe o nepovredivosti protoka kapitala, razne mjere koje su donijela razna nadvladina tijela, da u slučaju potrebe novac poreskkih obveznika usmjeri na spašavanje banaka i slično. Globalni kapital, kao nekoć industrijski nacionalni kapital, da parafraziramo opet Marxa, 'gradi' državnu organizaciju, '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) Država je dakle važna za prešutno prihvaćanje novog, globalnog 'društvenog ugovora'. 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, odnosno regionalno-interesne natklase ('global overclass': Rorty, 1997) koja se uspostavlja istovremeno uspostavljajući novi sistem globalne vladavine, čiji je potporni stupanj partikularna nacionalna država. U vezi s tim globalnim interesom pojavljuje se možda, prema klasičnoj

liberalnoj doktrini, 'neobično savezništvo' na lokalnom planu, države i nositelja kapitala. Drugi potporni stupanj ove vladavine su „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) koji je istovremeno i mehanizam discipliniranja. Slavo Kukić upozorava na opasnost 'autoritarne transnacionalne države koja

zahvaljujući osvajanju G8, IMF-a, WB-a, drugih nadnacionalnih institucija globalnoj eliti moći omogućuje pretvaranje u faktičkog 'suverena' iznad koga nema nikakve demokratske kontrole. U takvom ambijentu, opet, države se pretvaraju u najobičnije transmisije nadnacionalnih institucija, a na sceni sve to prati promocija filozofije 'kraja' nacionalne države i njezina suvereniteta za račun globalne državnosti i globalnog monopola sile, pa i vojnog intervencionizma kao njezina izraza. (Kukić, 2021: 244-245)

Odmetništvo ili neuklapanje nekih država, regiona, pokreta u 'novi poredak', budući da više nema onog 'izvan', ipak biva na kraju stavljeno u pogon ili aproprirano od strane *Imperija*. Nije mnogo bolje ni u vezi s očekivanjima liberala, socijaldemokrata, humanističke i društvenjačke inteligencije nakon Revolucije 1989. U svjetlu recentnog razvoja kapitalističkih odnosa kao odnosa globalnog neoliberalnog kapitalizma moglo bi se reći da, protivno progresivističkim, suštinski socijaldemokratskim nadanjima da će dalji razvoj kapitalizma dovesti do umanjenja klasnih razlika, današnji neoliberalni poredak upravo dubinski zavisi od klasnih razlika koje sistematski generira i produbljuje do te mjere da je već na pomolu nestanak takozvane 'srednje klase' i u najrazvijenim sjevernoatlantskim državama o čemu svjedoči sve izraženiji trend autoritarnog, *iliberalnog* kapitalizma. Zatim, također protivno tim progresivističkim nadanjima nakon 'kraja povijesti', neoliberalni poredak je doslovno destruirao koncept 'radničke klase' – ona je danas isfragmentirana po nacionalnim ili etno-religijskim, odnosno kulturno-identitetskim linijama, što je sa svoje strane dovelo do ogromnog gubitka prethodno, krvavo izbore-

nih privilegija. Ogroman razvoj uslužnog sektora, u posljednje vrijeme i 'on-line' rada doveo je, sa svoje strane, do gubljenja jasne 'identitetske' crvene linije koja bi mogla služiti kao okidač za proizvodnju klasne, odnosno općenito neke kontra-hegemonijske, kontra-imperijalne svijesti, dok je klasični proizvodni proces uglavnom delegiran 'daleko od očiju' u zabiti 'trećeg svijeta' gdje se obavlja u ropskim i poluropskim uslovima.

Na ovaj način globalni kapital disciplinira globalni proletarijat prepustajući ga daljem procesu *pauperizacije*, pretvarajući ga u sve jeftiniju, mobilnu rezervnu armiju rada (eksplozija migracija od 2015. godine, svjedoči tome u prilog) međusobno etnički, religijski isfragmentiranih grupa. Pri svemu tome, doslovno nestaje srednja klasa koja je, posebno od 1945. pa do 1989., razvijala lažnu nadu da je moguće kapitalizam 'ukrotiti', 'pripitomiti', držati ga u demokratskim okvirima što će, sa svoje strane, donijeti 'mir, sigurnost, slobode i materijalno izobilje'. Uistinu, treba priznati ne samo da brak između kapitalizma i demokratije – kako se raspredalo iz ideoloških busija tokom Hladnog rata – nije nužan, nego ni da je bio brak iz ljubavi, s obzirom da produktivnost kapitalističke proizvodnje u današnjim polu- i potpuno autoritarnim režimima ostavlja iza sebe mnoge demokratije. Odnosno, može se reći, da čim je 'sovjetska opasnost' bila uklonjena nestala je s povijesne scene i 'država blagostanja' koja je liberalima, socijaldemokratima, srednjoj klasi, pa i samom radništvu podgrijavała takva utopijska očekivanja.

Štaviše, kapitalizam je nakon toga, na užas svih njih, pokazao da još učinkovitije funkcionira kao imperijalna moć u nedemokratskom ili autoritarnom okruženju (Kina, Indonezija itd.). George Novack upozorava da je kičma demokratije srednja i niža klasa, a nikada krupni vlasnici imovine koji demokratiju u najboljem slučaju toleriraju istovremeno razvijajući strategije političke manipulacije u svoju korist nakon čega demokratska procedura postaje mehanizmom zaštite njihove suštinske hegemonije. Još gore, kako nas uči povijest, da bi održali supremaciju odnosa koje diktira cirkulacija kapitala, krupna buržoazija često je bila sklona

napuštanju buržajske demokratije, posežući za vojnom diktaturom i fašizmom (Italija 1920-tih, Njemačka 1930-tih, Čile 1970-tih, neoliberalnim rezovima koji uništavaju srednju klasu i preko ruba bijede guraju milione ljudi, itd.). Ili, u 21. vijeku, namjesto vojne diktature, oni posežu za takozvanom 'nadmacionalnom mrežom vladavine' koja podjednako potkopava i marginalizira buržajsku (predstavničku) demokratiju jer u stranu potiskuje pitanje legitimiteta u okvirima razgranate mreže 'governance-a'.

2.4. Opće globalno ratno stanje mira

Kao što smo vidjeli, proizvod globalnog kapitalizma postepeno postaje, kako pišu Hardt i Negri²⁷, „novi nadnacionalni oblik suverenosti – globalni Imperij“, kojega je jedno od glavnih obilježja konstantan rat koji „postaje sveopćom pojavom, globalan i beskrajan“. (Hardt, Negri, 2009: 20) Međutim, u ovim okolnostima, ratno stanje postaje norma, a mir izuzetak. Ono je konstanta, a unatoč svojim partikularnim manifestacijama (rat protiv terora, agresija na Ukrajinu, rat u Sudanu, rat na Bliskom istoku, itd.) ono je suštinski izraz borbi „za relativnu prevlast unutar hijerarhija na najvišim i najnižim ljestvicama globalnog sistema“. (Ibid., 21) Više se ne radi o izoliranim ratnim sukobima, „već o općem globalnom ratnom stanju koje do te mjere podriva razlikovanje rata i mira da više ne možemo zamisliti ili čak gajiti nadu u istinski mir“. (Ibid., 21) Možemo samo, poput recimo, bespomoćnih stanovnika BiH, gajiti nadu da će nas ratni sukob ovaj put nekako 'zaobići'. Na taj način ovaj novi globalni poredak – poredak globalnog Imperija – počeo je jasno da se razlikuje od starog globalnog poretka, ustanovljenog 1945. godine. Istinu govoreći, zbog 'Hladnog rata' i tim poretkom vladalo je trajno 'vanredno stanje', 'stanje pripravnosti', ali su barem njegovi žitelji, građani mogli sebi priuštiti 'nadu u istinski mir' koji će doći 'jednoga dana', kada

27 Hardt, Michael, and Negri, Antonio, *Mnoštvo*, Zagreb: Multimedijalni institut, 2009.

konfrontacije prestanu, kao što su mogli – valjda zbog netom završenog svjetskoga rata i još uvijek živih sjećanja na ovu globalnu kataklizmu – praviti jasnu razliku rata od mira.

Za razliku od globalnog poretka iz 1945. godine koji je postepeno konstruirao 'vladavinu prava' i mrežu zakona na globalnoj razini, od deklaracija i konvencija iz 1948., preko tijela, ma kako slabih, s međunarodnom jurisdikcijom, zakona kojima su se, uz sva zatezanja i zavlačenja, nevoljko povinovale i dvije najjače sile, karakteristiku novog, ratnog globalno poretka čini trend izuzimanja velikih sila, na čelu sa SAD izvan zakona. Već s početkom XXI stoljeća SAD sve više „sebe izuzimaju iz međunarodnih sporazuma“, (Ibid., 25) da bi nakon neuspjelih vojnih avantura koje je obilježilo povlačenje iz Afganistana, 2021. godine, na prvi znak posrtanja vodeće pozicije globalne sile, iz poretka sebe počeli izuzimati Rusija, agresijom na Ukrajinu, pa onda i Kina koja ciljano sankcionira zemlje koje se, recimo, usude pomenuti položaj ujgurskih muslimana, onemogućavajući bilo kakav pristup međunarodnim organizacijama za ljudska prava. Na taj način globalni rat ulazi u novu fazu 'odmjeravanja' moći koja u najboljem slučaju može rezultirati novom blokovskom podjelom – političko-administrativnim preustrojem novog globalnog poretka – a u najgorem slučaju općim termonuklearnim ratom.

Međutim, najvažnija razlika novog globalnog poretka spram onoga iz 1945. godine je da ovaj put, i s jedne i s druge strane 'linije fronta' stoji isti model društvenih proizvodnih odnosa – *kapitalizam*. Kao društveno-ekonomska formacija kapitalizam je danas hegemonijski oblik društvene organizacije, a neo-blokovske konfrontacije možemo razumjeti jedino kao izraz njegovih unutrašnjih protivrječnosti i tendencija. Dakle, možemo konstatirati recimo da SAD gube vodeću poziciju u tom poretku, ali ono što ne gubi tu moć je svakako kapital.

Globalna dominacija, ili mreža moći, svakako ne bi bila moguća ukoliko istovremeno ne bi bila moguća i njezina krajnja, ili apsolutna potvrda u obliku moći globalnog uništenja. Onako kako krajnji suverenitet nad

sobom i svojim tijelom pojedinac ima raspoložuci svojom krajnjom odnošajnom mogućnošću kao krajnjom manifestacijom slobode – oduzimanje vlastitog života, samoubistvo – tako ova mogućnost globalnog samouništenja, apsolutne samonegacije kroz vladavinu nad smrću, mogućnosti potpunog samopotiranja, postaje ontološkim temeljem globalne vladavine, a rat kao njena najočiglednija manifestacija postaje, kako pišu Hardt i Negri, pravim *ontološkim* fenomenom. Ovu 'apsolutnu osu' mogućnosti samouništenja presijeca druga, apsolutna osa neobuzdanog tehnološkog razvitka na krilima neobuzdane, apsolutne cirkulacije i oplodnje kapitala, temeljena na uvjerenju u beskonačnost profitiranja, kao apsolutne samonegacije života na planeti.

Ove dvije važne ose osiguravaju cjelokupni koordinatni sistem savremenog globalnog poretka tvoreći svoju naročitu – ratnu – krivulju koja kroz svoje uspone (eskalacije) i padove (deeskalacije) određuje i oblikuje cjelokupnu stvarnost. S Hardtom i Negrijem moglo bi se zaključiti da „dok je rat prije bio *reguliran* pravnim strukturama, sada je on, sazdanjem i nametanjem vlastita pravnog okvira, postao *regulativan*“. (Ibid., 37) Šta konkretno, onda, proističe iz te njegove samoregulativnosti i kakve to posljedice ima po razumijevanje mira? Najprije to, da se još tokom Hladnog rata, kako pišu Hardt i Negri, rat normalizirao, izgubio onu oštrinu, mobilizacijski grč vanrednog stanja. Rat se kao koncept temeljito preobrazio tokom Hladnog rata postajući konstantom i trajnom odlikom 'mira' savremenog poretka. „Namjesto da se upuštaju u sukob svom silom, širokom frontom, velike supersile počele su se upuštati u policijsko djelovanje visokog intenziteta, kao što je uplitanje SAD u Vijetnamu i Latinskoj Americi ili sovjetsko uplitanje u Afganistanu“ (Hardt, Negri, 2009. 53). To *policijsko* djelovanje visokog intenziteta ili pak ratno djelovanje niskog intenziteta koje se proteglo do današnjeg dana najlakše je opisati, kako to čine Hardt i Negri, kao 'imperijalni građanski rat' ili Četvrti svjetski rat, ukoliko je Hladni rat bio Treći. Međutim, autori upozoravaju, što je izuzetno važno za rekonstrukciju pojma mira, da

upravo kada je rat postao sveprisutan, kada je „rat postao utemeljujuća sastavnica politike i kad je izvanredno stanje postalo trajno, onda se mir za mnoštvo uzdiže u najviše vrijednost, nužni uslov za svako oslobođenje“. (Ibid., 77) Nije onda nikakvo čudo da progonstvo mira koincidira s progonstvom demokratije koja omogućava mnoštvu kakav-takav upliv u oblikovanje političkog života.

Ali, u međuvremenu mnoštvo je pauperizirano. Jodi Dean piše o „procesu eksploatacije, uskraćivanja i osiromašivanja koji proizvodi vrlo bogate koji kao privilegirana klasa žive na račun svih nas ostalih“ (Dean, 2014: 20) koji za vrijeme neoliberalne vladavine doživljava svoju potpunu hegemoniju. Taj proces sve više onemogućava deprivilegirano mnoštvo da se uopće politički subjektivira. Proletarizaciji Deanova suprotstavlja 'premisu komunizma' po kojoj je „moguće kolektivno određivanje kolektivnih uslova, ukoliko to želimo“. (Ibid., 18) Ali, proletarizacija, upozorava Marx, vodi k pauperizaciji, odnosno proizvodnji *lumpenproletarijata*, jer se jaz u bogatstvu sve više širi u korist nekolicine pa utoliko ovisnost – ideološka i financijska - lumpenproletera od privilegirane manjine postaje veća. Uz industriju zabave i imperativa potrošnje uspostavlja se tako i okvir za svaku moguću želju koja svakako neće nalikovati na 'premisu komunizma'. Odnosno, šta ukoliko ne želimo kolektivno određivanje kolektivnih uslova? Suočavamo se s takvom situacijom koju nam proizvodi 'komunikativni kapitalizam' a koju karakteriziraju „nove zabave, tereti kojih se ne možemo otresti, porast dugovanja što nas sve navodi da pažnju usmerimo ka onome što je neposredno tu...“. (Dean, 2014: 19) Sraslost individuumu s onim što je neposredno tu proizvodi tipičan vid 'ideološki' induciranog otuđenja po kojem autorstvo za svijet i odnose koji vladaju u njemu velikodušno pripisujemo nekom drugom, 'onima gore'. Namjesto nade u mir, takav će otuđeni pojedinac pristati na obećanje sigurnosti.

Ako smo, kao što kaže Naomi Klein, „zaglavljani samo zato što su one akcije koje bi nam pružile najveće šanse za sprečavanje katastrofe ... izu-

zetno preteće po malobrojnu elitu koja drži u šaci našu ekonomiju, naše političke procese i većinu naših medija“, (Klein u Malm, 2016: 441-442) kako onda natjerati malobrojnu elitu da odustane od polaganja prava na djelovanja koja su štetna za ogromnu većinu stanovništva, uključujući i njih same. Naravno, s pozicije moći niko ne ide baš dobrovoljno. Takvi moraju na to – i to su marksistički revolucionari s kraja XIX, i ništa manje liberalni revolucionari s kraja XVIII stoljeća vrlo dobro znali – biti *prisiljeni*.

Neoliberalna ekonomska transformacija svijeta – izgradnja svijeta prema liku kapitala – oduzela je, međutim, vokabular koji je bio u mogućnosti da iskuje solidarnost pluralnog mnoštva ljudstva i položi osnovne elemente njegovog političkog subjektiviteta. U tome je počivala prednost i marksističkog ali i prethodnog liberalno-građanskog vokabulara koja je pozivala na, kako to Gyorgy Lukacs kaže, 'nadmoćnost gledišta klase' i koji podrazumijeva, piše Rosa Luxemburg, „osvajanje državne vlasti pomoću velike i klasno svjesne narodne mase ... koja u samoj sebi nosi ekonomsko-političku legitimaciju svog pravovremenog pojavljivanja“. (Luxemburg u Lukacs, 1970: 99) Ali, šta, kada bi se i moglo, danas osvajati kada je na mjestu države prazna ljuštura?

Danas smo u situaciji jedne, da se poslužim Lukacsevimi riječima, „klasno određene *nesvjesnosti* o vlastitom društveno-povijesnom ekonomskom položaju“. (Lukacs, 1970: 112) Društveno-povijesni ekonomski položaj klase danas je zamagljen identitetskim pitanjima, potrošačkom 'slobodom' uz istovremeno podaničko prihvaćanje krivice za vlastiti inferioran položaj, neuspjeh, pa i lažnom ekološkom svijješću o tome da smo, kako piše Andreas Malm, svi mi podjednako krivi za klimatske promjene. Razvijajući kritiku tzv. 'antropocenskog narativa' Malm osuđuje taj pravac „promišljanja fiksiranog na vrstu, to klevetanje čovečanstva, kolektivno samokažnjavanje bez diferencijacije, molbe potrošačkoj javnosti da promene svoje navike, i druge ideološke piruete“. (Malm, 2016: 447)

Ono što se krije iza te strategije otuđenja u vidu širokokutnog samo-okrivljavanja nije ništa drugo do „predstavljanje određenih društvenih odnosa kao prirodnih svojstava“, odnosno, „pripisivanje aistorijskog, univerzalnog, nepromenljivog i prirodnog karaktera nekom obliku proizvodnje“. (Malm, 2016: 447) Sve te strategije naturalizacije trenutnih proizvodnih odnosa onemogućavaju sticanje perspektive za razumijevanje totaliteta aktuelnog društva, onemogućavaju formiranje klasne perspektive koja jedina ima potencijal političke subjektivacije. To nas vraća Lukacsevom uvidu da „ukoliko se totalitet aktuelnog društva uopće ne da opaziti s tačke gledanja određenoga klasnog položaja, ukoliko čak promišljanje do kraja interesa klase, koji joj se pripisuje, ne pogađa totalitet toga društva, onda takva klasa može igrati samo podređenu ulogu i nikada se ne može umiješati u tok povijesti ... određena je na pasivnost“. (Lukacs, 1970: 113) I zaista, ogroman dio svjetske populacije ili populacije po državama 'ne miješa se u tokove povijesti', tavori u 'pasivnosti' iščekujući 'heroja' – nacionalnog ili poduzetničkog lidera – da riješi problem ('Trump will fix it!') i zaštiti ih.

A baš ti procesi ukazuju na mogućnost preokreta: s usponom globalnog kapitalizma, postfordističkog tipa proizvodnje uz koji neizbježno ide i globalna eksploatacija zasijecajući sva svjetska društva, otvara se i perspektiva, čistina za pojavu jedne nove globalne kontra-klase, sile. Da li se može očekivati da postojeći režimi, osobito oni liberalne demokratije gdje je svijest o opasnosti neoliberalnih politika, kršenja ljudskih prava i sloboda, klimatskih promjena ponajviše prisutna u javnom diskursu, reaguju na pravi način? Teško. Upravo predvidivo, duboko nacionalistički – dakle, krajnje partikularistički – reagirale su liberalne demokratije na recentne globalne prijetnje: migracije, kovid, financijska kriza, masovni ratni zločini i genocid. Njihova reakcija na globalni izazov u vidu postavljanja bodljikave žilet žice na granice, zatvaranja granica, uvođenjem brojnih kontrola, video-nadzora ili upumpavanja sredstava poreskih obveznika u fondove neodgovorne menadžerske klase i banke

čini ih nedoraslim tom zadatku koji u najmanju ruku podrazumijeva dva koraka na globalnom planu:

Otklanjanje siromaštva i opraštanje dugova najsiromašnijim zemljama ...[koji ne bi bili] dobročinstva već napori da se realizira proizvodni potencijal koji postoji u svijetu. Drugi prioritet bio bi revidiranje procesa privatizacije i stvaranje zajedničkog pristupa nužnim proizvodnim resursima kao što su zemlja, sjemenje, informacije i znanja. Učiniti resurse zajedničkim nužno je za širenje i obnovu stvaralačkih i proizvodnih potencijala – od poljoprivrede do internetskih tehnologija. (Hardt, Negri, 2009: 304)

Partikularni odgovori na globalne probleme, na kovid i migracije, na financijske spekulacije i policijske operacije, na ekološku prijetnju i siromaštvo ne samo da je besmislen, premda stvara utisak da se poduzimaju 'odlučne mjere', nego samo dodatno usložnjava globalni problem i produžava globalno ratno stanje mira.

3. Umjesto zaključka - uvod u društveni nagovor

Kroz gotovo cijeli tekst ove knjige mogli smo pratiti različite tokove slobodarske intelektualne mobilizacije protiv feudalnih ugnjetavanja, ali i njezin dalji razvoj koji je obilježen detekcijom uvijek novih oblika ugnjetavanja koje je sobom, kroz svoje unutarnje protivrječnosti nosio moderni politički poredak. Mogli smo pratiti razvoj univerzalističke, intelektualne, filozofske i političke platforme kroz teorije društvenog ugovora, Prosvjetiteljstva i humanizma, potom i kroz dvije utjecajne emancipatorske, operativno-političke perspektive liberalizma i socijalizma, ali i njihovo posrnuće koje opet, kao nekoć u feudalizmu, dolazi od 'arbitrarnosti volje' moćnika. Danas, kada se ovaj cjelokupni projekt ljudske emancipacije i dostojanstva neslavno raspada u nasilju ratnih igara i milijarderskih transakcija, s pravom postavljamo pitanje kakva bi se danas intelektualna platforma mogla razviti pod istom inspiracijom emancipacije i dostojanstva čovjeka, ljudskog bića.

Protiv čega, ili protiv koga bi se trebala uspostaviti? Feudalizam je odavno nestao, premda osnovano sumnjamo na neke neo-feudalne tendencije kao proizvod monopolizacije i akumulacije kapitala. Slobodarska platforma danas može biti uspostavljena jedino kao platforma protiv arbitrarnosti 'nevidljive ruke tržišta', kao platforma anti-kapitalizma i anti-fašizma i protiv straha i neizvjesnosti koji s arbitrarnošću prirodno idu. Ona ne može više imati formu ugovora, već može danas doći jedino kao 'nagovor' slobodnih ljudi vođenih emancipatorskom, progresivističkom imaginacijom da prihvate svoje autorstvo nad svijetom – ni manje ni više – da iziđu iz svoje 'samoskrivljene nezrelosti' na politički način. Pišući o strategijama borbe protiv kolonijalne vlasti Franz Fanon ovako opisuje taj zadatak opće politizacije:

Obrazovati mase politički ne znači i ne može značiti napraviti politički govor. Ono šta to znači je pokušati, neumorno i strastveno, naučiti mase da sve ovisi o njima; da ako stagniramo, to je njihova odgovornost, a

idemo li naprijed to je do njih, da ne postoji nekakav demijurg, nema čuvenog čovjeka koji će preuzeti odgovornost za sve, već da je taj demijurg narod sam i da je magična ruka na kraju samo ruka naroda. (Fanon, 2001: 159)

Taj slobodarski narativ, univerzalističkog formata – upravo onoliko univerzalnog koliko je eksploatacija i ugrožavanje ljudskog i svakog drugog života na planeti univerzalno – treba da se sučeli s univerzaliziranim partikularizmima fašizma, autortarizma, nacionalizma, rasizma, ekološke destrukcije, ukratko svih onih nuz-proizvoda globalne mašinerije kapitalizma koji se kao lažni Apsoluti izdižu strateški oduzimajući masama njihovo autorstvo nad svijetom.

Populizam kao proces propitivanja dominantne ideologije i režima istine možda bi imao emancipacijski potencijal za odvajanje moći istine od hegemonijskih formi u svom jakom egalitarističkom impulsu, ako bi mogao 'zamisliti' drugačije oblike 'bratstva' ili 'solidarnosti' koja se u modernom političkom poretku može, kako piše Hauke Brunkhorst, podudarati jedino s pojmom demokratije. Ta solidarnost može biti samo 'demokratska', nipošto nacionalna ili rasna jer je, i to je u biti najvažnija tekovina modernog političkog poretka u cjelini, „demokracija jedini, u praksi dokazani odgovor na – s funkcionalnom diferencijacijom podudarnu – individualizaciju pojedinačnog atoma svijesti koji se isključenjem iz zajednice socijalno konstituira kao individua. Uključiti natrag u društvo produktivni potencijal individualizma i trajno institucionalizirati individualizam bez masivne represije moguće je samo demokratski“. (Brunkhorst, 2004: 6) Ne više obaveznošću 'ugovora' već prije 'nagovorom'. Ugovorom uvodimo obavezu, pa i prisilu i prijetnju. Kada nekoga nagovaramo mi njega ili nju već unaprijed priznajemo sebi ravnima, ljudima koji već imaju vrlo sličan nama sistem vrijednosti i načine razmišljanja, osjećaj za pravično, odnosno za nepravično, već polazimo od zajedničkog 'bivanja-sa' sa svim problemima koji su zajednički.

U nedostatku emancipatorske imaginacije, na žalost, možemo skrenuti k dobro utabanim stazama nacionalizma razumijevajući bratstvo, 'mi-narod', u etnokulturalnim ili sličnim ekskluzivističkim terminima i na taj način samo reafirmirati dati režim koji je sam izvor krize, ali isto tako on bi mogao, vodeći se zahtjevom za više demokratije, ili povesti u reforme po principu Američkog progresivističkog pokreta – premda i ovaj, reformistički način samo odgađa krizu na izvjesno vrijeme, jer sistem suštinski ostaje nedirnut. Mogao bi, isto tako skrenuti u još uvijek neoznačeno područje ljudske slobode temeljito destabilizirajući hegemoniju. O tome govorimo kada razmišljamo o za sada značajno upražnjenom prostoru za neke nove narative.

Da li imamo 'osjećane stvarnosne pretpostavke' za konstrukciju jednog novog narativa koji bi mogao dovesti u pitanje za sada čvrsti brak između nacionalizma i kapitalizma? Na pamet mi padaju dva skoro pa univerzalno priznata procesa koja će vrlo brzo pred nas postaviti zadatak svoje artikulacije u političku agendu i natjerati na zamišljanje novih oblika zajednice, bratstva, solidarnosti: Najprije, to je *ekološka katastrofa* na globalnoj razini koju uzroči kapitalističko neograničeno pustošenje planete koje postaje egzistencijalna prijetnja ljudskoj vrsti. Kapitalizam počiva na predstavi o neograničenim, neiscrpnim resursima, time i o neograničenim i nescrpnim mogućnostima profitiranja. Noviji pravci razvoja globalnog kapitalizma sve više prožimaju ekonomski i ekološki aspekt ugroženosti svjetske populacije. Kukić ukazuje da je „uzrok danas sve zaoštrenije i ekološke i ekonomske krize koje su ... ishodište nastajanja novog socijalnog sloja, okolišnog proletarijata, radništva koje nije pogođeno samo 'prehrambenim krizama, izvlaštenjima poljoprivrednog zemljišta, prekidima u opskrbi električnom energijom, privatizacijom vode i pogoršanim zagađenjem' nego i 'povećanjem nejednakosti, ekonomskom stagnacijom i rastućom nezaposlenošću i podzaposlenošću'“. (Kukić, Foster u Kukić, 2021: 298)

Drugi proces čine *demografski* trendovi izgledni u bliskoj budućnosti prema kojima će u doglednoj budućnosti oko 90% stanovništva Zemlje živjeti u urbanom okruženju. Jedna od važnijih tekovina epohe modernog političkog poretka je *grad* kao lokus emancipacijskih borbi – od Pariza 1789. i 1871. pa preko Petrograda 1917. sve do Seattlea 1999., New Yorka 2010., Istanbula 2013. itd. Grad – njegova struktura, kompleksnost, razuđenost, otvorenost, nadzemlje i podzemlje, svojom dinamikom urbanog življenja odavno je postao nikada ugašeni front slobode. Prvi proces će vrlo vjerovatno zadati veliki udarac neoliberalnom kapitalističkom modelu proizvodnje i dominaciji njegove ideologije slobodnog tržišta, dok će drugi najvjerovatnije uzdrmati koncept nacionalne države kao drugi instrument dominacije hegemonijskih elita. Mjesto za jednu novu demokratsku kontra-silu mora se tražiti u novim formama kooperativne ekonomije i kooperativnih mnoštava kako unutar tako i između gradova. Urbanitet u cjelini sa svojim senzibilitetima, načinima solidariziranja i organiziranja, tradicionalno se s podozrenjem gleda među sljedbenicima nacionalne ideje, patriotizma i ponosa. Prema Benjaminu Barberu veliki gradovi su već „značajno sposobniji nego države u zaštiti i odbrani interesa čovječanstva kao cjeline. Potencijal država da se suoče s transnacionalnim problemima stalno je potkopavan međudržavnom kompeticijom, parohijalnim interesima i teritorijalnim suverenitetom“. (Barber, 2016: 14)

U filozofskom smislu progresivni liberalizam, ali i svaki budući socijalizam, ili pak nešto sasvim treće će, da bi tvorili uopće smislen politički diskurs, morati naći načina da iznova promisli svoju legitimacijsku lozinku: slobode, jednakosti i bratstva, koja mora prevazići zamišljanje ili predodžbu pred-socijalne ljudske jedinice kao njezinog nositelja. Ako još uvijek nismo u stanju zamišljati nove svjetove, ništa nas ne sprečava da pogledamo u prošlost i tamo potražimo inspiraciju na konkretnim primjerima. Liberalizam je od pošasti izazvanih *laissez-faire* ekonomijom, zamišljanjem slobodnog pojedinca po uzusu poduzetnika, od zapada-

nja u nacionalizam i rasizam najgore vrste, u totalitarni komunizam već jednom spasila jedna univerzalna idejna platforma koja je na drugačiji način promišljala i slobodu, i jednakost i bratstvo. Riječ je o ideji *anti-fašizma* koja je, kako piše Eric Hobsbawm,

ma kako bila heterogena i nestalna u svojoj mobilizaciji, uspjela ujediniti izvanredno različite snage. Štaviše, ovo jedinstvo nije bilo negativno već pozitivno i ono, u određenoj mjeri, još uvijek traje. Ideološki, ona se osniva na zajedničkim vrijednostima i aspiracijama prosvjetiteljstva i Revolucije: napredak uz pomoć upotrebe razuma i nauke; obrazovanje i narodna vlast; bez nejednakosti po rođenju i porijeklu; društva zagledana u budućnost a ne prošlost. (...) Zapadni ustavni kapitalizam, komunistički sistemi i treći svijet bili podjednako posvećeni jednakim pravima za sve rase i oba spola (...) Sve države su bile sekularne. Još konkretnije, nakon 1945. sve su te države, smišljeno i aktivno odbacile supremaciju tržišta vjerujući u aktivno upravljanje i planiranje ekonomije od strane države. (Hobsbawm, 1995: 176)

Nasuprot ovoj ideji koja počiva na koncepciji podjednake vrijednosti života svih ljudi, stoji ideja *fašizma* (fašizma kao zbirnog pojma za sve radikalne nacionalizme, rasizme, fundamentalizme, identitarne šovinizme) koja počiva na koncepciji nejednake vrijednosti ljudskih života. Mogli bismo reći da sve između ova dva pola pripada sferi nijansi 'sivoga' po kojem je 'naš način života', 'naš narodni izričaj', 'naša rasa', 'naša vjera' superiorniji od drugih, koje su, time, manje vrijedne, inferiorne, a u slučaju otvorenog fašizma, bezvrijedne, odnosno vrijedne uništenja. Iz postulata da životi svih ljudi vrijede jednako, proističe i uvjerenje o tome da se rađamo u svijetu u kojem već zatičemo različite ljude, cijelu mrežu najtananijih međuljudskih odnosa, te da kao takvi nemamo osnova da zahtijevamo da jedna grupa ljudi treba da živi ovdje, a ne treba da živi drugdje negdje. Da ovdje treba da žive ovi, a ne oni drugi, ili kako je to prije nekoliko desetljeća rekao Edward Said, naime, ideja da ovdje treba da žive kršćani, a jevreji tamo, a muslimani negdje drugo, posebno je barbarska. Za Hannah Arendt takvo razmišljanje počiva na 'prerogativu

genocida' koji je izraz tog 'prava' da određuje ko će gdje živjeti, odnosno ko uopće treba da živi. Judith Butler to opisuje kao 'neizabrani karakter zemaljske kohabitacije', kohabitacije najraznolikijih životnih ljudskih oblika koje treba obuhvatiti jednim oblikom solidarnosti, zajedništva, bratstva koji treba da odražava tu dinamiku različitog, onog 'bivanja-sa'.

Za to 'bivanje-sa' drugima, zajednica solidarnosti, oblik bratstva obično se zaboravlja da zajedno sa slobodom i jednakošću čini tu 'jednačinu' modernog poretka i da je, uostalom kao i sloboda i jednakost, podložno svakojakom ideološkom manipuliranju (vidjeti pod: nacija, rasa, rod, itd.). Da li je pomen bratstva rame uz rame sa jednakošću i slobodom, na usnama francuskih revolucionara bilo nešto slučajno, nasumično? Ne bi se baš reklo. Prije će biti da je njegovo pominjanje bilo nužno da bi cijela jednačina političkog moderniteta uopće imala smisla. Brojne savremene rasprave – dovoljno je osvrnuti se na progresivne liberale – ukazuju na to da je sloboda bez jednakosti nemoguća, ali ima li smisla tvrditi da su sloboda i jednakost nemogući bez bratstva, ili pak da pravoga bratstva među ljudima neće biti bez slobode i jednakosti? Kako da razumijevamo ono 'fraternite'²⁸? Upravo kao živo, socijalno tkivo u kojem se realiziraju i sloboda i jednakost, kao most ili kao veznik koji slobodu i jednakost iz apstraktne sfere prava i zakonskih okvira, ustavnih preambula, prevodi u onu sferu 'između' pojedinačnih ljudskih bića, građana, koja, kako kaže Arendt, konstituira polis. To je ono 'sa' u našem individualnom 'bivanju-sa' zahvaljujući kojemu tek možemo uživati u našoj individualnoj posebnosti. Zato će Hegel izreći 'formulu slobode' kao 'biti svoj u drugome' kao gradivni odnos savremenog polisa. Biti svoj u drugome, kao autentični oblik bivanja-sa, *bratski* je odnos i to je lozinka međusobnog

28 Čak, ako slijedimo historijsko iskustvo, 'fraternite' prethodi, u egzistencijalnom smislu i 'egalite' i 'liberte'. Da pomen bratstva u paroli zajedno sa slobodom i jednakošću nije nešto slučajno, već je naprotiv nužno, svjedoči nam iskustvo francuskih revolucionara, ali i antifašističkih boraca u situaciji krajnje egzistencijalne opasnosti koja se mogla razriješiti jedino oružanom borbom. Hegelovo razumijevanje slobode kao 'biti-svoj-u-drugome' u tom pogledu počiva na koncepciji bratstva jer se 'biti-svoj-u-drugome' najdublje i najneposrednije ostvaruje u situaciji krajnje opasnosti, u oružanoj borbi kada biti-svoj-u-drugome doslovno znači povjeriti svoj život drugome na čuvanje, svome suborcu. Takav odnos međusobnog povjeravanja svog života može biti samo bratski odnos. Taj drugi, suborac kome u žaru borbe povjeravam na čuvanje svoj život i čiji život čuvam ja, tvori povratni odnos međusobnog priznanja koje proizvodi jedno 'mi', bratsko tijelo, zajedništvo, 'brothers in arms'.

priznanja građana koja čini horizont svakog emancipatorskog projekta ili borbe.

Spinoza je optimistično najavio kako je cilj politike uopće, a osobito modernog političkog poretka *sloboda*. Teorije društvenog ugovora, prosvjetiteljska i humanistička filozofija zamišljale su moderni politički poredak kao organizirani ljudski napor s ciljem stvaranja društvenog i političkog sistema slobode. Taj napor podrazumijevao je, kako je to još Kant formulirao, 'izlazak čovjekov iz samoskrivljene nezrelosti', drugim riječima, hrabro, Heidegger bi možda dodao, autentično, odlučno istupanje, kao akt samoodređenja kojim individuum preuzima slobodu i odgovornost koja uz takav akt nužno ide. Međutim, historijska iskustva s 'poretkom slobode', kako su tekle emancipatorske borbe, otkrivale su istovremeno i svojevrsne slijepe tačke modernog političkog poretka slobode koje su onemogućavale da Novi poredak slobode iz statusa 'Još-ne' postane 'ovdje i sada'.

Slobodni akt istupanja koji se u sferi političkog prikazuje kao organizirani napor stvaranja sistema slobode, ako je uistinu slobodan, onda istovremeno podrazumijeva i svoju krajnju mogućnost, mogućnost koja izvire, kako nas podsjeća Heidegger na tremelju Schelingovog teksta, iz same suštine slobode, mogućnost svoje suprotnosti, odnosno, u sferi političkog, kao organiziranog odbijanja vlastite slobode – fašizam. Fašizam, piše Paul Mason, „nije samo program vlasti; to je kolaborativni projekt, u kojem učestvuju milioni ljudi, podjarmljivanja drugih ljudskih bića, odbijanja njihovog vlastitog potencijala za slobodu. Bilo je to organizirano odbijanje naše vlastite slobode“, (Mason, 2022: 243) ili da to kažemo kantovskim jezikom, to je organizirano odbijanje 'izlaska iz samoskrivljene nezrelosti', ili organizirani povratak u stanje samoskrivljene nezrelosti.

Kako objasniti takvu čežnju, kako piše Wilhelm Reich, 'da budeš bilo čiji rob', da robuješ onima „koji ti ne obećavaju ličnu, nego nacionalnu slobodu“, koji ti „ne obećavaju ljudsko samopoštovanje, nego respektova-

nje države; ne ličnu već nacionalnu veličinu. Pošto za tebe 'lična sloboda' i 'veličina' nisu ništa drugo do strane, mračne reči, to ti od reči kao što su 'nacionalna sloboda' i 'interesi države' ide voda na usta kao psu kad vidi kost, i ti im glasno kličeš". (Reich, 2013: 19) Istovremeno, to odbijanje slobode, taj povratak u toplinu samoskrivljene nezrelosti, uopće ta samoskrivljenost kada se dublje pogleda, nije rezultat slobodnog opredjeljenja, nego je inducirana, proizvod nataloženih protivrječnosti društva. Fašizam je „rekurentni simptom sistemske pogreške pod kapitalizmom“. (Mason, 2022: xiv) Kapitalizam je, pokazalo se u ovoj studiji ta sistemska greška modernog, ugovornog poretka u svim njegovim varijantama, i ako išta danas, kada se fašistički oblaci ponovno nadvijaju nad Europom i šire, trebamo znati to je da kapitalizam i organizirani sveobuhvatni napor uspostave društvenopolitičkog poretka slobode ne mogu ići jedan s drugim. Kapitalizam će uvijek potkopavati poredak svojim nagomilanim protivječnostima, kao uostalom i svaki emancipatorski napor, jer će se uvijek pokoravati vlastitoj imanentnoj logici ekspanzije i profita. Riječ je „o onome što Adrian Johnston naziva 'kapitalističkim porivom' nezavisnim od ličnih osobina ili mana kapitalista, porivom ka proširenom samoreprodukcovanju kome je inherentno ignorisanje posledica koje to ima po društvo i prirodu“. (Žižek, 2025: 54)

LITERATURA

- A Dictionary of Marxist Thought. Second edition*, Tom Bottomore, Laurence Harris, V.G. Kiernan and Ralph Miliband eds., Blackwell, 2001
- Althusser, Louis, *Montesquieu. Politika i povijest*. Zagreb: Disput, 2023
- Althusser, Louis, *On Ideology*, London: Verso, 2008
- Althusser, Louis, *Za Marksa*, Beograd: Nolit, 1971
- Arendt, Hannah, *O revoluciji. Odbrana javne slobode*, Beograd: Filip Višnjić, 1991
- Audi, Robert, general ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition, Cambridge University Press, 1999
- Badiou, Alain, *Being and Event*, London: Bloomsberry, 2016
- Badiou, Alain, *Communist Hypothesis*, London, New York: Verso, 2010
- Badmington, Neil: „Introduction: Approaching Posthumanism“ u *Posthumanism*, Neil Badmington ed., Palgrave, 2000; 1-10
- Bailyn, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, London, England, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1990
- Balibar, Etienne: „Communism as Commitment, Imagination, and Politics“ u *The Idea of Communism*, Vol 2., S. Žižek ed., London, New York: Verso, 2013; 13-36
- Barry, Norman P., *An Introduction to Modern Political Theory*, London: MacMillan Press, 1995

- Barthes, Roland, *Mythologies*, New York: The Noonday Press, 1991
- Bellamy, Brent Ryan and Thomas, David: "Zelena borba" u *ABC Socijalizma*, Sunkara, Baskar ur. Beograd: Centar za politike emancipacije, 2016: 421-434; 427).
- Benhabib, Seyla: „On Culture, Public Reason, and Deliberation: Response to Pensky and Peritz“, *Constellations*, Vol. 11, No.2, 2004; 291-299
- Berlin, Isaiah, *The Proper Study of Mankind*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998
- Berns, Laurence: „Thomas Hobbes. 1588-1679“ u *History of Political Philosophy*, Strauss, Leo and Cropsey, Joseph, eds., The University of Chicago Press, 1987; 396-420
- Birmingham, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights*, Bloomington: Indiana University Press, 2006
- Blaser, M.: „Ontological conflicts and the stories of people in spite of Europe“, *Current Anthropology*, Vol. 54, No. 5. Oct., 2013: 547-568
- Bloom, Allan: „Jean Jacques Rousseau“ u *History of Political Philosophy*, 3rd edition, Strauss, Leo, and Cropsey, Joseph, eds., Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987; 559-580
- Blumenberg, Hans, *Legitimnost novog veka*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004
- Blumenberg, Hans: „Pasija po Mateju“, *Delo*, br.: 5-6-7, Beograd: 1990; 266-276
- Bosteels, Bruno, *Aktuelnost komunizma*, Beograd: FMK, 2014

- Boudreaux, Donald J., *Hayek. Osnove*, Tuzla: Multi, 2016
- Browne, Paul: „Lukacs Later Ontology“, *Science & Society*, Vol. 54, No. 2, Summer 1990, 193-218
- Brubaker, Rogers: „Nationalizing states in the old 'New Europe' – and the new“, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 19, No.2, April 1996; pp.: 411-437
- Brunkhorst, Hauke, *Solidarnost. Od građanskog prijateljstva do globalne pravne zajednice*, Beograd, Zagreb: Beogradski krug, Multimedijalni institut, 2004
- Bugajski, Janusz: „Ekonomski neuspjeh populističke vlade vodit će društvo prema nacionalizmu i rasizmu“, Zagreb: *Jutarnji list*, 1.12.2016., 26-27
- Caputo, John D., *Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Information*, Penguin, Random House UK, 2018
- Cekić, Nenad, *Država između anarhije i utopije*, Beograd: Službeni glasnik, 2007
- Chibber, Vivek: „Slijepa ulica postkolonijalne teorije“, *Le Monde Diplomatique*, Zagreb: V, 2014; 24-27
- Churchill, Ward, *A Little Matter of Genocide*, San Francisco: City Lights Books, 1997; 108
- Cornel, West, *The American Evasion of Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994
- Curtis, Michael: „Introduction“ u *The Great Political Theories*, Curtis, Michael ed., New York, London: Harperperennial, 2008
- Čakardžić, Ankica, *Pobunjeni um*, Zagreb: Jesenski Turk, Arkzin, 2021

- Dean, Jodi, *Komunistički horizont*, Beograd: FMK, 2014
- Delanty, Gerard, *Inventing Europe: Idea, Identity and Reality*, Pallgrave MacMillan, 1995
- Denin, Patrik Dž., *Zašto liberalizam propada*, Beograd: Albatros Plus, 2019
- Dewey, John, *Liberalism and Social Action u John Dewey. The Later Works 1925-1953*, Vol. 11: 1935-1937, Boydston, Jo Ann, ed., Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1987; 1-56
- 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
- Dewey, John: „One Current Religious Problem“ u John Dewey, *The Later Works 1925-1953*, Vol. 11: 1935-1937, Boydston, Jo Ann, ed., Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1987; 115-117
- Dewey, John: „Our Un-Free Press“ u John Dewey. *The Later Works 1925-1953*, Vol. 11: 1935-1937, Boydston, Jo Ann, ed., Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1987; 269-273
- Dewey, John: „The Future of Liberalism“ u *The Later Works, 1925-1953*, Vol. 11: 1935-1937, Jo Ann Boydston ed., Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1987, 289-295
- Dewey, John: „Democracy and Education in the World Today“ u John Dewey, *The Later Works*, Vol. 13; Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1987; 294-303

- Dewey, John, *Unity and Progress u John Dewey. The Later Works, 1925-1953*, Vol. 9: 1933-1934, Boydston, Jo Ann, ed., Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1986; 41-75
- Dewey, John, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1957
- Dickstein, Morris, ed., *The Revival of Pragmatism*, Durham and London: Duke University Press, 1998
- Dictionary of Marxist Thought*, Bottomore, Tom ed., Blackwell Publishers 2001
- Diggins, John Patrick, *The Promise of Pragmatism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994
- Douzinas, Costas and Žižek, Slavoj eds., *The Idea of Communism* Vol. I, London, New York: Verso: 2010
- Douzinas, Costas: „Adikia: On Communism and Rights“ u *The Idea of Communism*, Douzinas Costas and Žižek, Slavoj eds., London, New York: Verso: 2010; 81-100
- Đurić, Mihailo, *Istorija političke filozofije*, Beograd: Albatros plus, 2010
- Dyson, Freeman: „Religion from the outside“, *New York Review of Books*, June 22, 2006; www.nybooks.com/articles/2006/06/22/religion-from-the-outside/
- Eagleton, Terry, *Hope Without Optimism*, New Haven and London: Yale University Press, 2017
- Eagleton, Terry, *O zlu*, Zagreb: Ljevak, 2011
- Eagleton, Terry, *Zašto je Marx bio u pravu?*, Zagreb, VBZ, 2011.

- Eagleton, Terry, *Teorija i nakon nje*, Zagreb: Algoritam, 2005
- Engels, Friedrich: „Predgovor“ u K. Marx: „Kritika gotskog programa“ u *Odabrana djela klasika marksizma*, Zvonko i Nataša Tkalec ur., Zagreb: Naprijed, 1973b; 89-114
- Engels, Friedrich: „Razvitak socijalizma od utopije do nauke“ u *Odabrana djela klasika marksizma*, Zvonko i Nataša Tkalec ur., Zagreb: Naprijed, 1973; 143-216
- Evans, Richard J., *The Pursuit of Power. Europe 1815-1914*, Penguin Books, 2012
- Fanon, Franz, *The Wretched of the Earth*, London: Penguin Books, 2001
- Farias, Victor, *Hajdeger i nacizam*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1994
- Filipović, Muhamed, *Lenjin*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1980
- Filipović, Vladimir ur., *Filozofijski rječnik*, Zagreb: Matica Hrvatska, 1984
- Foner, Philip S., ed., *The Complete Writings of Thomas Paine*, New York: Citadel Press, 1945
- Friedland, Roger: „Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation“, *Annu.Rev.Sociol.*2001; 27: 125-52
- Fukuyama, Francis, „Ostajemo na kraju historije“, *Odjek* br. 2, jesenzima 2001, Sarajevo, 38-39
- Gadamer, Hans Georg, *Istina i metoda*, Sarajevo: Logos, 1978
- Gartner, Johannes Lukas (ed.), *Shifting Paradigms, Humanity in Action*, New York, 2016

- Gaskin, J.C.A.: „Introduction“ u Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford University Press, 2008
- Gay, Peter, *Weimarska kultura*, Zagreb: Konzor, 1999
- Geras, Norman, *Literature of Revolution: Essays on Marxism*, London: Verso, 2017
- Girling, John, *Myths and Politics in Western Societies* Transaction Publishers, New Brunswick, London: 1993
- Goldman, Emma, *Anarchism and Other Essays*, Didactic Press, 2013
- Goldwin, Robert A.: „John Locke“ u *History of Political Philosophy*, 3rd edition, Strauss, Leo, and Crospey, Joseph, eds., Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987; 476-513
- Goodman, Nelson: „The Way the World Is“ u *Starmaking. Realism, Anti-Realism, and Irrationalism*, P.J. McCormick ed. The MIT Press, 1996., 3-10
- Gorz, Andre, *Nematerijalni rad*, Zagreb: TIM Press, 2015
- Gramsci, Antonio, *Problemi revolucije. Intelektualci i revolucija*, Beograd: BIGZ, 1973
- Gray, John, *Gray's Anatomy. Selected Writings*, Penguin Books, 2016
- Guignon, Charles B. And Hiley, David: „Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality“ u *Reading Rorty*, Malachowski, Alan ed., Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1995; 339-364
- Habermas, Jurgen, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, 1988
- Habermas, Jurgen: „Borbe za priznanje u demokratskoj pravnoj državi“ iz *Multikulturalizam*, Amy Gutmann ur. (Novi Sad: Centar za multikulturalnost, 2003), (93-122)

- Haiven, Max, *Crises of imagination, crises of power*, London, New York: Zed Books, 2014
- Handabaka, A.: „Viktor Orban u udžbeniku povijesti za osmi razred“, *Jutarnji list*, Zagreb, 8.9.2016., 20
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Assembly*, Oxford University Press, 2017
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Commonwealth*, London, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011
- Hardt, Michael, Negri, Antonio *Mnoštvo*, Arkzin, Zagreb, 2009
- Hardt, Michael, Negri Antonio, *Imperij*, Zagreb: Multimedijalni institut, 2003
- Harrison, Oliver, *Revolutionary Subjectivity in Post-Marxist Thought. Laclau, Negri, Badiou*, Burlington: Ashgate, 2014
- Harrison, Oliver, *Revolutionary Subjectivity in Post-Marxist Thought. Laclau, Negri, Badiou*, Burlington: Ashgate, 2014
- Hartle, Johan F.: „Reification as Structural Depoliticization: The Political Ontology of Lukács and Debord“ u *The Spell of Capital*, Samir Gandesha, Johan F. Hartle eds., Amsterdam University Press. (2017); 21-36
- Hayek, Friedrich, *Put u ropstvo*, Zagreb: Kruzak, 2001
- Hegel, G.W.F., *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Logos, 1989
- Hegel, G.W.F, *Phanomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1976
- Heidegger, Martin, *Nietzsche I, Nietzsche II*, Beograd: Fedon, 2009

- Heidegger, Martin, *Bitak i vreme*, Beograd: 2007.
- Heidegger, Martin, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed, 1996
- Held, David *Models of Democracy*, Polity, 2003
- Heller, Agnes: „The Declaration of Independence and the Principle of Socialism: Contribution to a Discussion“, Toronto, The Hague, *Social Praxis*, Vol. 6, No. 1-2, 1979; 109-112
- Hitchens, Christopher, *Rights of Man. A Biography*, New York: Atlantic Monthly Press, 2006
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford University Press, 2008
- Honneth, Axel, *Ideja socijalizma*, Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.
- Honneth, Axel, *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge: Polity Press, 2012
- Honneth, Axel, *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge: Polity Press, 2012)
- Honneth, Axel, *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory*, Princeton University Press, 2010
- Honneth, Axel, *Borba za priznanje*, Beograd: Albatros plus, 2009
- Horkheimer, Max: „Notes on Institute Activities“, *Studies in Philosophy and Social Sciences*, New York: The Institute of Social research, 1, Vol. IX, 1941; 121-124
- Horvat, Branko, *Politička ekonomija socijalizma*, Zagreb: Globus, 1984
- Horvat, Srećko, *What does Europe want?*, Zagreb: VBZ, 2013: 127-34

- Hosbawm, Eric, *The Age of Extremes. 1914-1991*, London: Abakus, 1995
- Jefferson, Thomas: „Notes on the State of Virginia“, *The Norton Anthology of American Literature*, Third Edition, Volume 1, New York, London: W.W. Norton and Company: 1989
- Jones, Daniel Steadman, *Masters of the Universe*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012
- Juncker, Jean-Claude: "Govor o stanju Unije", <http://www.cnbc.com/2016/09/14/europe-faces-galloping-populism-juncker-warns-in-state-of-the-union-address.html> ; 2016
- Kangrga, Milan, *Filozofska hrestomatija IV: Racionalistička filozofija*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1979
- Klein, Naomi, *No is not enough*, Penguin Books, 2017
- Kloppenbergr, James: "Pragmatism: An Old Name for some New Ways of Thinking" iz Dickstein, Morris, ed., *The Revival of Pragmatism*, Durham and London: Duke University Press, 1998
- Koka, Jirgen, *Istorija kapitalizma*, Beograd: Clio, 2016
- Krleža, Miroslav (ur.), *Enciklopedija leksikografskog zavoda*, 3, Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod, 1967
- Kukić, Slavo, *Sumrak kapitalizma*, Sarajevo: Kult B, 2021
- Laclau, Ernesto, *O populističkom umu*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 2019
- Laclau, Ernesto, *Emancipations*, London: Verso, 2007
- Lakićević, Dragan D.: „Fridrih fon Hajek“ u Teoretičari liberalizma,

- Lakičević, Dragan D., Stojanović, Božo, Vujačić, Ilija, ur. Beograd: Službeni glasnik, 2008; 241-258
- Laslett, Peter: „Introduction“ u Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press: 1988; 3-136
- Lenjin, V.I., *Država i revolucija i drugi politički spisi*, Sarajevo: Svjetlost, 1977
- Lenjin, Marks, Engels, *Nacionalno pitanje*, Sarajevo: Svjetlost, 1976b
- Lenjin, V.I., *Proleterska revolucija i internacionala*, Sarajevo: Svjetlost, 1976
- Lenjin, V.I., *Šta su 'prijatelji naroda'?*, Sarajevo: Svjetlost, 1976
- Linebaugh, Peter, *Thomas Paine Rights of Man and Common Sense*, London, Brooklyn N.Y.: Verso, 2009
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press: 1988
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett ed., Cambridge University Press, 1999.
- Lukacs, Georg, *The Ontology of Social Being*, London: Merlin Press, 1982
- Lukacs, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb: Naprijed, 1970
- Lynch, Michael P. (ur.), *The Nature of Truth*, Cambridge, London: The MIT Press, 2001
- Madison, James: „The Federalist, No. 10“ (22.11.1787) u *The Norton Anthology of American Literature*, Third Edition, Volume 1, New York, London: W.W. Norton and Company: 1989

- Malm, Andreas: "Mit o antropocenu" " u *ABC Socijalizma*, Sunkara, Baskar ur. Beograd: Centar za politike emancipacije, 2016: 437-448; 433.
- Manheim, Karl, *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit, 1978
- Manon, Pjer, *Intelektualna istorija liberalizma*, Beograd: Stubovi kulture, 2001
- Marksovo shvatanje čoveka*, Korać, Veljko, ur., Zagreb: Naprijed, 1987
- Marx, Karl, *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije*, Zagreb: Naprijed, 1977
- Marx, Karl, *Bijeda filozofije*, Sarajevo: Svjetlost, 1976
- Marx, Karl: „Kritika gotskog programa“ u *Odabrana djela klasika marksizma*, Zvonko i Nataša Tkalec ur., Zagreb: Naprijed, 1973; 89-114
- Marx, Karl: „Građanski rat u Francuskoj“ u *Odabrana djela klasika marksizma*, Zvonko i Nataša Tkalec ur., Zagreb: Naprijed, 1973b; 7-88
- Marx, Karl , *Prilog kritici političke ekonomije*, Beograd: Kultura, 1969
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Njemačka ideologija*, Beograd: Kultura, 1964
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1961.
- Marx, Karl: „Prilog kritici Hegelove filozofije prava“ u Marx-Engels, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1961; 81-95
- Marx, Karl, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, Sarajevo: Logos, 1960

- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Prepiska*, Tom I, Beograd: Kultura, 1956
- Marx, Karl: „18. brimer Luja Bonaparte“ u Marx-Engels, *Izabrana dela*, Beograd: Kultura, 1949; 220-318
- Mason, Paul, *How to stop fascism?*, Penguin Books: 2022
- Meier, Christian, *Nastanak političkog kod Grka*, Beograd: Albatros plus, 2010
- Mouffe, Chantal, *For a Left Populism*, London: Verso, 2018
- Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*, London: Verso, 2005
- Mouffe, Chantal (b): „Introduction: Gramsci Today“ u *Gramsci and Marxist Theory*, Ch. Mouffe ed., London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1979, 1-18
- Mouffe, Chantal: „Hegemony and Ideology in Gramsci“ u *Gramsci and Marxist Theory*, Ch. Mouffe ed., London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1979, 168-204
- Mowry, George E., *Theodore Roosevelt and the Progressive Movement*, New York: Hill and Wang, 1960
- Müller, J. Werner: „Desno, pa u ambis“, Beograd: *Radar*, 27.2.2025; 51-52
- Murphy, Timothy, „Editor's Introduction: Books for Burning“ u Negri, Antonio, *Books for Burning*, London: Verso, 2005, ix-xxviii
- Negri, Antonio, *Zbogom gospodine Socijalizam*, Zagreb: VBZ, 2011
- Negri, Antonio, *Political Descartes*, London: Verso, 2007
- Neiman, Susan, *Left is not woke*, Cambridge: Polity Press, 2023 (e-pub)

- Nelson, Craig, *Thomas Paine. Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nation*, Penguin Books, 2006
- Nelson, Craig, *Thomas Paine. Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nation*, Penguin Books, 2006
- Neumann, Franz L.: „Types of Natural Law“, *Zeitschrift fur Sozialforschung*, Jahrgang VIII 1939-1940; Munchen: Kosel-Verlag, 1970; 338-393.
- Nietzsche, Friedrich, *Volja za moć; Slučaj Wagner*, Zagreb: Naklada Ljevak, 2006.
- Nozick, Robert, *Anarhija, država i utopija*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003
- O'Toole, Fintan: „Defying Tribalism“ u *New York Review of Books*, November 2, 2023
- Pagden, Anthony, *The Idea of Europe. From the Antiquity to the EU*, Cambridge University Press, 2002
- Paine, Thomas: „Agrarian Justice. Opposed to Agrarian Law, and to Agrarian Monopoly, Being Plan for Meliorating the Condition of Man“ u *Peter Linebaugh Presents Thomas Paine Rights of Man and CommonSense*, London, Brooklyn, New York: Verso, 2009; 294-314
- Paine, Thomas, *Rights of Man. Part the Second* u Linebaugh, Peter, *Thomas Paine Rights of Man and Common Sense*, London, Brooklyn N.Y.: Verso, 2009; 170-293
- Paine, Thomas, *Prava čovjeka*, Zagreb: Fakultet političkih znanosti, 1987
- Paine, Thomas, *The Age of Reason* u Foner, Philip S., ed., *The Complete Writings of Thomas Paine*, New York: Citadel Press, 1945; 459-604

- Palokaj, A.: „Orban i Kaczynski traže da se provede kulturna kontrarevolucija u EU“, *Jutarnji list*, Zagreb, 9.9.2016., 22-23., str. 22
- Parekh, Serena , *Hannah Arendt and the challenge of modernity*, New York, London: Routledge, 2008
- Peović, Katarina, *Sve što je čvrsto i postojano pretvara se u dim*, Zagreb: Durieux, 2022
- Phillips, Kevin, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, Viking, New York, 2006
- Piketty, Thomas, *Capital and Ideology*, Cambridge, Mass., London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2020
- Piketty, Thomas, *Capital in the 21st Century*, The Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge, London, 2014
- Pinkard Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, 2005
- Pinkard Terry: „Freedom and Social Categories in Hegel's Ethics“, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 47, No. 2, Dec. 1986; pp.: 209-232
- Pippin, Robert, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, 1999
- Pippin, Robert: „On Honneth's Hegelianism“, *Philosophy and Social Criticism*, www.sagepub.com
- Przeworski, Adam, *Democracy and the Limits of Self-Government*, Cambridge University Press, 2010

- Pulig, Srećko: „Hrvati i Srbi kao buržoaske nacije?“, Zagreb, *Novosti*, br. 758, 27.6.2014
- Quine, W.V.: „On What There Is“ u *New Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl, W. Sellars and K. Lehrer eds., New York: Meredith Corporation: 1972, 545-555
- Quine, W.V., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969
- Quine, W.V., *From a Logical Point of View*, New York: Harper and Row, 1963
- Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman, ed., Cambridge Mass., and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007
- Rawls, John, Collected Papers*, Freeman, Samuel ed., Cambridge Mass., London England: Harvard University Press, 1999
- Rawls, John: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996
- Reading Rorty*, Malachowski, Alan ed., Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1995
- Reich, Wilhelm, *Čuj, mali čoveče*, Zemun: Feniks Libris, 2013
- Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik, Begby, Endre (eds.), *The Ethics of War*, Blackwell Publishing 2006
- Riemen, Rob, *Večito vraćanje fašizma*, Beograd: Dereta, 2019.
- Riis, Ole: „Recent Developments in the Study of Religion in Modern Society“, *Acta Sociologica*. 36: 371-383
- Rockefeller, Steven, C., *John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism*, New York: Columbia University Press, 1991

- Rogers, Ben: „Portrait: John Rawls“, *Prospect*, June 1997
- Rorty, Richard, *Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews*, Mendieta, Eduardo ed., Stanford, California: Stanford University Press, 2006
- Rorty, Richard: „Anticlericalism and Atheism“, *The Future of Religion*, Santiago Zabala ed., New York: Columbia University Press, 2005; 29-43
- Rorty, Richard: „Religion in the Public Square“, *Journal of Religious Ethics*, 2003; 31.1:141-149
- Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999
- Rorty, Richard: „Communitarian impulse“ Colorado College, February 5, 1999. www.cc.colorado.edu/academics/anniversary/Transcripts/Rorty
- Rorty, Richard, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, 1998
- Rorty, Richard, *Achieving Our Country*, Harvard University Press, 1997
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989
- Rorty, Richard: „Priority of Democracy to Philosophy“ u *Reading Rorty*, ed. Alan Malachowski, Blackwell, 1989; 297-303
- Rosen, Stanley: „Benedict Spinoza“ u *History of Political Philosophy*, L. Strauss and J. Cropsey eds., Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987: 456-475

- Russell, Bertrand, *Why I Am Not a Christian*, New York: Simon and Schuster, 1957
- Ryan, Alan: „Liberalism“ u *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Goodin, Robert e., Pettit, Philip, and Pogge, Thomas, eds., Blackwell, 2007
- Sassen, Saskia, *Gubitak kontrole*, Beograd: Beogradski krug, 2004
- Schnapper, Dominique: „Memory and Identity in the Age of European Construction“ u *Identity and Memory*, Schnapper, Dominique, ed., Paris: Ministere des Affaires et europeennes, 2008: 70-82
- Searle, John R., *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press, 1995
- Sekulić, Božidar-Gajo, *Filozofija i proletarijat*, Subotica: Veljko Vlahović, 1980
- Shroeder, William R., *Continental Philosophy. A Critical Approach*, Blackwell Publishing, 2005
- Spinoza, Baruch de, *Teološko-politički traktat*, Beograd: Štampa, 2013
- Stojanović, Božo: „Ludvig fon Mizes“ u *Teoretičari liberalizma*, Lakićević, Dragan D., Stojanović, Božo, Vujačić, Ilija, ur. Beograd: Službeni glasnik, 2008; 173-202
- Strauss, Leo, and Crospey, Joseph, eds., *History of Political Philosophy*, 3rd edition, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987
- Tejlor, Čarls, *Doba sekularizacije*, Beograd: Albatros Plus, Službeni glasnik, 2011

- The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition, Audi, Robert, general ed., Cambridge University Press, 1999.
- Trigg, Roger, *Morality Matters*, Blackwell Publishers, 2005
- Turner, Frank M.: „Edmund Burke: The Political Actor Thinking“ u Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Turner, Frank M., ed., New Haven and London: Yale University Press, 2003; xi-xliii
- Van Lindert, Thijs: „Cities as the forerunners of the 21st century: An Interview with Benjamin Barber“ in *Shifting Paradigms*, Johannes Lukas Gartner ed., Humanity in Action Press, New York, 2016, pp.: 13-22
- Vattimo, Gianni: „The Age of Interpretation“ iz *The Future of Religion: Richard Rorty, Gianni Vattimo*, Santiago Zabala ed., (New York: Columbia University Press, 2005); 43-55
- Vogel, Lawrence, *The Fragile 'We'. Ethical Implications of Heidegger's 'Being and Time'*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1994
- Von Beyme, Klaus, *Suvremene političke teorije*, Zagreb: Stvarnost, 1977
- Vranicki, Predrag: „Ideja i praksa samoupravljanja u Europi na razmeđu stoljeća“ u *Samoupravljanje I i II*, P. Vranicki, ur., Zagreb: Globus, 1982, i – ciii
- Vujačić, Ilija: „Adam Smit“ u *Teoretičari liberalizma*, Lakičević, Dragan D., Stojanović, Božo, Vujačić, Ilija, ur. Beograd: Službeni glasnik, 2008; 81-108
- Vurušić, V.: „Vučić: 'Orban je veći lider od mene, od njega učim'“, Zagreb, *Jutarnji list*, 22.11.2016; 21.

Warren, Scott, *The Emergence of Dialectical Theory*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984

Webster's New World Dictionary, Third College Edition, New York: Webster's New World, 1988

Wenar, Leif: „John Rawls“, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, stanford.edu, 2021

Westbrook, Robert B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1992

Westbrook, Robert: "Pragmatism and Democracy: Reconstructing the Logic of John Dewey's Faith", iz *The Revival of Pragmatism*, Morris Dickstein ed., Durham and London: Duke University Press, 1998; xi-xliv

Wolin, Richard, *The Politics of Being*, New York: Columbia University Press, 1990

Zaharijević, Adriana, *Postajanje ženom*, Beograd: RŽ fond, 2010.

Zakaria, Fareed, *The Future of Freedom / Illiberal Democracy at Home and Abroad*, New York, London: W.W. Norton & Company, 2003

Zinn, Howard, *Narodna povijest SAD-a*, Zagreb: VBZ, 2012

Žižek, Slavoj: „Naše mračno doba“, Radar, br.: 46; Beograd: 23.1.2025; 52-55

Žižek, Slavoj, *Lenjin 2017*, Novi Sad: Akademska knjiga, 2018

Žižek, Slavoj: „Against Human Rights“, *New Left Review*, 34, 2005; 115-131

Žižek, Slavoj: „Against Human Rights“, *New Left Review*, 34, 2005; 115-131

Žižek, Slavoj: „Ispod duge“, *Zarez* VI/143, Zagreb, 2.12.2004. (10-11)

Žižek, Slavoj, *Repeating Lenin*, Zagreb: Bastard Books, Arkzin, 2001

Žižek, Slavoj, *Više ljubavi, manje mržnje*, Beograd: Beogradski krug, 2001

Žižek, Slavoj: “Against the Double Blackmail”, <http://www.desk.nl/~nettime/>, 1999

Napomene

Veći dio uvodnog dijela „Politička teorija kao filozofija, kao pozitivna nauka, kao kritika“ prethodno je objavljen kao “Politička teorija kao filozofija, kao pozitivna nauka, kao kritika” u *Sarajevo Social Science Review* Vol. 11, No. 1 – 2, Sarajevo: 2022. 7-24.

Ekskurs 'Revizija ugovora': Ugovor između emancipacije i ideologije – Georg W.F. Hegel većim svojim dijelom ranije je objavljen kao „Hegel između emancipacije i ideologije“ *Dijalog* 1-2, Sarajevo: 2021. 134-151.

Pododjeljak „John Dewey“ većinom je objavljen prethodno kao „John Dewey: Mislilac demokratije“ u *Odjek* 3-4, Sarajevo: jesen-zima 2002.; 155-59.

Pododjeljak „John Rawls“ većinom je objavljen prethodno kao „Politički liberalizam Johna Rawlsa“, *Dijalog* 4, Sarajevo, 2003: 59-72

Uvodni naslov „Marx i ideja komunizma“ djelimično je ranije objavljen kao „O smislu ideje komunizma danas“ u *Čemu Marx u oskudnom vremenu?* Zbornik radova: 200 godina od rođenja Karla Marxa, Goran Gretić i Hašim Bahtijari ur., (Zagreb: TIM Press, 2018); 77-97.

Dio naslovljen kao „Populistička reakcija i sumrak liberalizma“ djelimično je ranije objavljen kao „Europa i Zapadni Balkan u populističkom ruhu“, u *Humanističke studije*, 3, Podgorica 2017: 45-60.

Bilješka o autoru

Asim Mujkić je rođen u Brčkom 1968. godine gdje je završio osnovno i srednje obrazovanje. Na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Sarajevu Odsjek filozofija i sociologija diplomira 1991. godine. Na istom fakultetu magistrira 1998. na temu 'Neopragmatizam Richarda Rortyja' i stječe titulu doktora filozofskih nauka 2003. godine na temu 'Antiesencijalistički karakter filozofije pragmatizma'. Na Sarajevskom univerzitetu radi od 2000. godine gdje prolazi redovnim putem sva zvanja. Od 2014. godine redovni je profesor filozofskih disciplina na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Sarajevu – *Politika i etika, Uvod u filozofiju, Savremena filozofija, Etika i socijalna pravda, Teorija demokratije i ljudskih prava*. Od 2016. godine je ko-direktor Regionalnog master programa iz Demokratije i ljudskih prava za Jugoistočnu Europu koji u sklopu *Globalnog kampusa* provode univerziteti u Sarajevu i Bologni gdje je od 2008. godine nositelj predmeta *Filozofije demokratije i ljudskih prava* (Philosophy of Democracy and Human Rights). U tom periodu obnašao je i nekoliko organizacijskih funkcija kao što je šef odsjeka Sociologija, prodekan za nastavu FPN, član odbora za izdavaštvo UNSA i član etičkog komiteta UNSA. Član je Vijeća i nositelj predmeta *Global Justice* na doktorskom studiju *Global Studies*

u Centru za interdisciplinarna istraživanja – Zdravko Grebo Univerziteta u Sarajevu. Dopisni je član ANUBiH, na odjeljenju Humanističkih nauka od 2022. godine.

Autor je sljedećih knjiga: *Neopragmatizam Richarda Rortyja* (2000), *Kratka povijest pragmatizma* (2005), *Mi građani Etnopolisa* (2007), *Pravda i etnonacionalizam* (2010), *Ogledi iz savremene filozofije* (2013), *Ideja demokratije i ljudskih prava* (2022), te ko-autor *Etike* (2019). U svojstvu urednika ili ko-urednika pripremio je osam knjiga kao što su Richard Rorty, *Pragmatizam i drugi eseji* (2002) s predgovorom Richarda Rortyja, John Rawls i *perspektive liberalne demokratije u BiH* (2003), John Dewey, *Rekonstrukcija u filozofiji*, (2004), *Eseji o Heideggeru* (2004), *Kratki uvod u problem političke volje: Studija slučaja BiH* (2015), *Razumijevanje društva* (2021). Autor je preko 100 naučnih i stručnih radova u domaćim i inozemnim časopisima kao što su *Constellations, Southeastern Europe, European Perspectives, Časopis za kritiku znanosti, Dijalog, Pregled, Odjek, Politička misao, Filozofska istraživanja*, itd. Primarni istraživački interesi su mu politička i socijalna ontologija, etika, etičko-politički diskurs, historija filozofije s posebnim fokusom na savremenoj američkoj filozofiji.

