

Đorđe Pavićević

Politički mesijanizam i demokratija: o mogućnosti političke samotransformacije demokratije

Sažetak Tekst se bavi odnosom političkog mesijanizma i rasprava o krizi demokratije. Pojmovni okvir političkog mesijanizma je pogodno analitičko oruđe jer u njemu pojam krize čini polaznu tačku na osnovu koje se formulišu različite politike izbjavljenja. Analizirana su tri shvatanja političkog mesijanizma: kao revolucionarne politike, kako kritičkog oruđa i kao otvorene mogućnosti radikalne promene. U sva tri slučaja pokazuje se da duboka uverenja imaju važnu ulogu u politici i da nije moguće imunizovati politički poredak od njih. U drugom delu teksta ukazuje se na značaj ovih uvida za razumevanje diskursa o krizi demokratije čiji važan deo čini gubitak vere u sposobnost demokratskih ustanova da formulišu okvir za smisaono političko delovanje građana. Usled toga, došlo je do transformacije pojma demokratije koji sada političko delovanje građana-amatera vidi kao smetnju. Takvo stanje proizvodi napetosti koji opterećuju funkcionisanje demokratskih režima. U zaključku se konstatuje da savremene demokratije nisu u stanju da obnove veru u osnove svog postojanja sve dok insistiraju na primatu forme demokratije, koja je u međuvremenu postala norma, a koja nije u stanju da uveri građane u svoje intrinzične vrednosti.

Ključne reči: politički mesijanizam, izbjavljenje, kriza demokratije, politička vera, obnova

644

Demokratija je u poslednjih nekoliko decenija u neobičnom stanju. S jedne strane, postoji kontinuirani diskurs o deficitima i krizi demokratije koji se reflektuje i u akademskim raspravama i u razočarenju građana u učinke demokratske politike. Problematizovani su i dovedeni u pitanje politički pojmovi i obećanja koji su bili deo projekta realizacija demokratskih vrednosti i nosili teret političkog obećanja: opšta volja, javni interes, predstavljanje, fer i slobodni izbori, odgovorna vlada, itd. S druge strane, postoji ideološka hegemonija bez presedana. Ne samo da u političkoj ponudi ne postoji verodostojan konkurent demokratiji, nego je ona postala i briga međunarodne zajednice. (Schmitter 1997; Diamond 1997). Malo ko i pomišlja da bi u političkom prostoru bilo kakvu šansu imao režim koji ne bi prigrabio etiketu demokratski. Stanje, međutim, donedavno nije bilo tako. Ideološki pritisci i teorijski izazovi upućeni demokratiji u prošlosti govore o tome. Anti-demokratski diskurs i nepoverenje prema demokratiji dominirali su tokom većeg dela političke istorije i političke filozofije. Demokrate i demokratski teoretičari u prošlosti trudili su se da odbrane javnu veru u sposobnost demokratskih ustanova da istovremeno izlaze na kraj sa tekućim problemima i realizuju velike vrednosti iz prtljaga demokratske teorije i arsenala političkih obećanja. Svaki režim ima problem ukoliko zaboravi da svoje postojanje duguje neuslovljenim verovanjima

i ukoliko ne može da okrepi uverenja građana onda kada je to potrebno. Ovo pitanje posebno je osetljivo za demokratije, jer svoje postojanje i svoje opravdanje onezasnivaju na uverenjima i preferencijama građana.

Da li opisano stanje stvari predstavlja problem za demokratiju? Da li su ovako generisana očekivanja samo deo prtljaga političke filozofije koji nepotrebno opterećuje funkcionisanje demokratskih ustanova? Nemoguće je direktno odgovoriti na ova pitanja, jer demokratija je previše složen pojam sa mnogo nesamerljivih shvatanja i uzaludno (i prezahtevno) bi bilo tražiti za jedinstvenom i koherentnom listom izneverenih obećanja i nerealizovanih vrednosti. Ova pitanja pokušaću da kontekstualizujem kroz jedan često uzurpirani i zloupotrebljavani politički diskurs koji ima religijske korene, politički mesijanizam. To je diskurs koji duboku krizu stavlja u temelje politike, a svoju transformativnu moć zasniva na verodostojnosti obećanja, odanosti i veri. Odlike mesijanskog diskursa mogu se prepoznati pod različitim imenima: politika vere, politika nade, politika izbjavljenja/iskupljenja ili politika spasenja. On ukazuje na jednu pomalo zanemarenu stranu politike: njenu sposobnost da generiše duboka uverenja da pre-političke¹ ideje i vizije mogu da se realizuju u datom socijalnom i političkom okruženju, ili pruže orijentaciju u složenim političkim poslovima.

645

Razmaranje mesijanizma i mesijanske politike vodi nas u osetljivo područje koje se graniči sa nekim opasnim političkim fenomenima: fundamentalizmom, fanatizmom ili militantnom politikom. U pitanju je područje u kome se sukobljavaju različite vizije, često avanturističke, sulude, diskriminatorne, čak i nasilne i ratoborne.² Ipak, kretanje po „minskom polju“ mesijanizma otkriva skrivene strane politike, one koje svaki režim, jednom kada se institucionalizuje, želi da skloni sa političke agende. Svaki režim svoje uspostavljanje duguje najpre kontigentnim mesijanskim vizijama i vizionarima koji su videli rešenje, a onda onima koji su podneli žrtvu jer su poverovali da ova uverenja mogu sama sebe naknadno da opravdaju. Jednom kada je uspostavljen, poredak više ne trpi ovu političku formu i institucionalno se imunizuje od nje. Ali, kada su putevi za nove političke artikulacije kolektivnog života zatvoreni, sistem postaje slep da identifikuje sistemske krize i nesposoban da ih rešava. Različiti vansistemski (ili polusistemski) izbaviteljski predlozi i poduhvati, koje ovde nazivamo mesijanske politike, skreću pažnju na to da demokratski režimi, prolazeći kroz različite transformacije, mogu izgubiti obeležja demokratije, a da niko to ne primeti. Svetska

1 Upotreba pojma pre-politički nije najsrećnije rešenje, čega je autor bolno svestan, jer se zahtevi izraženi u ovim idejama i vizijama mogu tumačiti kao politički, odnosno proto-politički. Ovaj pojam se u ovom tekstu odnosi na one ideje i vizije koje su izvan vidokruga institucionalne politike ili javne političke kulture.

2 „U apokalipsi se tako križaju dvije predodžbe mesije: ratoboran mesija židovskog naroda, koji dolazi suditi moći svijeta, i rođenje kojega se tek očekuje, te mesija u obličju jaganjca, koji se već pojavio“ (Taubes 2009: 92-93)

ekonomska kriza nakon 2008. godine delom je ogolila procese odlučivanja u postojećim demokratskim režimima i (još jednom) ukazala na njihovu suštinsku nesposobnost da formulišu demokratske odgovore na duboke društvene probleme.

U nastavku ću najpre razmotriti tri različita shvatanja pojma političkog mesijanizma da bi pokazao na koji način on može biti relevantan za raspravu o krizi demokratije. On ukazuje na jednu neuklonjivu odliku politike koju politička nauka često zanemaruje, a to je mogućnost kolektivnog „izbavljenja“ kroz politiku. Nakon toga, pokušaću da pokažem zašto kritikovana nesposobnost da se „pre-politička“ očekivanja i vizije prevedu u „politike izbavljenja“ (drugačiji rečnikom: emancipatorske politike) predstavlja problem za demokratske ustanove.

646 **Politički mesijanizam: od revolucionarne politike i kritičkog oruđa do otvorene mogućnosti radikalne promene**

Postoje mnoge kontroverze vezane za tumačenja i značaj mesijaniističke politike i mesijanizma. Takođe, postoji mnogo mesijanizama. Empirijska raznovrsnost politika koje su označene kao mesijanske varira u obeležjima, pre svega prisutnosti religioznih sadržaja, sveobuhvatnosti učenja i dubini zahvata. Bez obzira na to, moguće je istaći nekoliko obeležja koja čine važan deo logike ovog tipa političke argumentacije koja imaju korene u teološkoj tradiciji. To su: a) postojanje duboke, apokaliptične opasnosti/krize, b) koja je strukturna po karakteru, c) koja se može sagledati samo sa tačke gledišta koja je izvan sistema, d) u čijem svetlu se vidi izbavljenje i artikuliše politika izbavljenja, e) koja je egalitarna po karakteru i vodi se bez pravnog strukturisanja ciljeva i institucionalne prinude, f) unutar zajednice istomišljenika/vernika čija odanost i žrtva zajedničkom cilju se zahteva.

Po cenu dramatičnog pojednostavljivanja napraviću razliku između tri shvatanja političkog mesijanizma. To su: mesijanizam kao revolucionarna politika, kao kritičko oruđe i kao nesvodiva politička mogućnost. Na žalost, nije moguće je svako gledište pravedno tretirati. Ona dolaze iz različitih teorijskih tradicija i orijentacija i pišu u različitom pojmovnom registru. Uz sve rizike od neizbežnog analitičkog nasilja pri grupisanju različitih shvatanja mesijanizma, vredno je učiniti napor da se ona približe i zajedno analiziraju. Svako od njih, na svoj način, teži da proširi polje političkog kako bi u njega uključio i politike izbavljenja, ali i pokušava da se nosi sa „prvobitnim grehom“ političkog mesijanizma, njegovom fanatičnom, prozelitiskom i militantnom prirodom.

Mesijanizam kao revolucionarna politika

Pojam politički mesijanizam je skovan da bi označio politički stil koji se pojavio dosta rano u evropskoj istoriji. Volter je pojam mesijanizam, doduše bez oznake politički, uključio u filozofski rečnik da bi označio ideju, koja je

dolazila iz judaističke tradicije, božjeg pomazanika, osobu koja je izabrana da obavi određenu misiju. Prema njemu već u trinaestom veku u jevrejskoj zajednici pojavili su se samoproklamovani nosioci mesijanske poruke koji su imali plan kolektivnog izbavljenja i pretendovali na mesto vođe. (Volter 1973: 237) Jakob L. Talmon (Jacob L. Talmon), koji je skovao termin politički mesijanizam, konstatuje da se u prvoj polovini devetnaestog veka došlo do umnožavanja grupa sa političkim ambicijama i mesijanskim porukama. Ovaj uvid se odnosi na pojavu velikog broja često hirovitih i živopisnih učenja o sveobuhvatnoj društvenoj regeneraciji koja su inspirisala različite pokrete, kružoke, zavereničke grupe i klike u prvoj polovini XIX veka, a koje su pretendovale na to da imaju sveobuhvatne recepte za razrešenje protivrečnosti kojima su opterećena zapadna društva. Radilo se o radikalnim grupama i njihovim učenjima, koje su, prema Talmonu, nestrpljivim istraživačima više ličile na grupe „hirovitih megalomanijaka i živopisnih ezumnika“ (Talmon 1960a: 30). Junaci Talmonove knjige su Sen-Simon (Saint-Simon) i njegovi sledbenici, Furije (Fourier), Marks (Marx) i različite socijalističke i marksističke grupacije, vođe nacionalnih pokreta i različiti desni i radikalno demokratski pokreti. Liberalni mesijanizam nije u ovom društvu jer ga Talmon locira u drugu polovinu osamnaestog veka.

Za Talmona politički mesijanizam je po prirodi revolucionarna politika. Ove politike su mesijanističke jer zagovaraju sveobuhvatnu preobražaj i obnovu društava opterećenih apokaliptičnom krizom ili protivrečnostima koje je nemoguće iznutra otkloniti. Pri tome, ove politike različito identifikuju uzroke krize, spoljne agense izbavljenja, formu eshatoloških stanja i političku formu delovanja. Uzroci nepodnošljivog stanja krize različiti su u različitim mesijanskim politikama. Uzok može biti iskonski pad u greh, stanje nemoralna u kome se društvo nalazi, nesavršena ljudska priroda, nepravedna ili strana vladavina, privatna svojina, kapitalizam, itd. Uzroci su uvek strukturni i duboko ukorenjeni zbog čega ih nije lako videti i nemoguće ih je ukloniti bez spoljne intervencije. Mesijanska politika je obećanje izbavljenja iz nedaća u kojoj se referentna grupa nalazi. Oslonac za ispunjenje ovog obećanja su agensi čiju objavu mogu da shvate samo izabrani i koju, u formi mesijanskog proročanstva o konačnom stanju jednakosti, prenose kao dobru vest. Agensi mogu biti različiti, istorijska nužnost, *Mater dolorosa*, *élan vital*, priroda, razum, narod, a konačna stanja definisana kao carstvo nebesko, komunizam, republika jednakih ili nacionalna država.

Bez obzira što Talmon ne krije liberalnu skepsu prema ovim politikama i njihovoj neposrednoj učinkovitosti, on jasno vidi i neizbežnost mesijanizma u politici i dugoročne učinke takve politike.³ Ono što politički mesijanizam

3 Liberalna skepsa vezuje uz totalitarne potencijale mesijanizma. Talmon je ovu vezu razmatrao u svojoj mnogo slavnoj knjizi *Poreklo totalitarne demokratije* (Talmon 1960). O ovom obliku mesijanizma pisao je Dragan Lakićević (Lakićević 1994).

čini uverljivim, čak nezaobilaznim, jeste činjenica da „ideje dolaze prvo ... a argumenti kasnije“ (Talmon 1960a: 27). Sve velike ideologije su u početku bile skup ideja koje su zahtevale ostvarenje na osnovu „mesijanističkih“ svedočanstva o čudu koje se dogodilo, a ne dokaza o uspehu poduhvata. Onda kada je „nova artikulacija rođena“ ona utiče na razvoj događaja. To je vizionarski korak koji nezadovoljstvo ili nevolju pretvara u politički program. Tek neke od ovih ideja kasnije dobiju institucionalni oblik, a nekima od njih naknadno se stavlja kruna teorije ili nauke. Iz ovoga bi sledio prvi važan zaključak koji se može izvući iz Talmonove knjige, da mesijanizam ukazuje na neuklonjivu otvorenost političkog i na mogućnost njegove transformacije kroz „prosvetljenje“.

648

Druga važna stvar u vezi sa mesijanskim politikama koja se može pronaći kod Talmona jeste da su mnogi zahtevi, koji su prvobitno bili ispostavljeni u revolucionarnoj formi ili formi nacionalnog oslobođenja, kasnije bili ostvareni tegobnim i neprincipijelnim, ali regularnim političkim putevima. U međuvremenu su ovi zahtevi bili prevedeni u zahteve koji su širili mogućnost opravdanja unutar granica, da upotrebim savremeniji pojam, javnog uma. Nešto što nije bilo politička stvar, postaje politički moguće, ali ne bi bilo moguće da nije bilo artikulacije koja je u početku bila stvar prosvetljenja i vere. Ovde se može izvući još jedan važan zaključak, koji nije Talmonov, koji je u skladu sa stavom Vilijema Džejmsa (William James) iznetom u obraćanju Filozofskom klubu Jejl i Braun univerziteta pod nazivom „Will to Believe“, da duboka verovanja nisu samo tvrdoglava, nego da „mogu proizvesti vlastito oporavdanje“ (James 1896: internet). Ona doduše imaju formu samoispunjavajućeg proročanstva, ali činjenica da je nešto proročanstvo ne govori mnogo o mogućnosti njegovog naknadnog opravdanja (Baier 2005: 292-295).

Ipak, Talmon je jasno uvideo paradoks u koji se politički mesijanizam upliće. S jedne strane, to je politika kratkog daha ukoliko ne izrodi političku organizaciju (univerzalnu ekumensku crkvu) koja će održavati veru u spasenje. Bez toga, mesijanske pretenzije ostaju samo lepe želje i prazni pokliči za pravdom. S druge strane, ukoliko se institucionalizuje, politički mesijanizam se nužno degeneriše i izlaže opasnosti da univerzalnu zajednicu pretvori u samolegitimišuću grupu istomišljenika, kojima često „hirovitost tiranina izgleda kao artikulacija istorijske nužnosti“, prema kojoj „svi moraju da se klanjaju, kao verni vojnici ili prokleti neprijatelji“ (Talmon 1960a: 514). Ukratko, ono što politički mesijanizam čini opasnim jeste zahtev za безусловnoj odanosti i vernosti mesijanskim idejama i ciljevima, koji se lako pretvara u potoke krvi.

Stoga ne čudi što Talmon za pobjednika devetnaestovekovnog mesijanističkog nadmetanja proglašava nacionalizam, „pastorče“ dva mesijanizma. Nacionalizam je napravio prvu u nizu aproksimacija u pogledu rešavanja gorenavedenog paradoksa. On je zamenio „mesijanistički univerzalizam“

sa nacionalnim bratstvom unutar nacionalne države, ali je zadržao univerzalnu pretnju: nacionalne neprijatelje i kosmopolitske eksploatatore (Talmon 1960a: 513-515). Pretnja je univezalna, ali je „eshaton“ definisan partikularno: univerzalno iskupljenje, pravda i individualne slobode mogu se kombinovati samo unutar nacionalne države. Politički mesijanizam se stoga, prema njemu, već u drugoj polovini XIX veka od „religije pretvorio u zarazu/bolest“, a u prvoj polovini dvadesetog u izvor nove katastrofe. Ovakve dijagnoze ne čude s obzirom da je Talmonova knjiga pisana u posleratnom ozračju u kome je Hitlerov nacizam, u liberalnim krugovima, viđen kao eskalacija mesijanskog nacionalizma.

Mesijanizam kao kritičko oruđe

Imajući prethodno rečeno u vidu, drugačija ideja političkog mesijanizma nastala je iz strahova koje je proizvela nastupajuća dominacija tehnike i njena upotreba u politici i u velikim ratovima. Problem je bio kako povratiti izgubljeni smisao i veru u spasenje kada mogućnosti tehničke manipulacije, systemske kontrole i na kraju uništenja beskrajno rastu. Još preciznije, pitanje je da li je i kako moguće sekularnu veru u izbavljenje povezati sa političkom praksom i kojom praksom. Dva različita, ali srodna, odgovora daju dva prijatelja, Benjamin (Walter Benjamin) i Adorno (Theodor Adorno). Oni izbegavaju direktnu politizaciju mesijanizma, ali njihov mesijanizmu ima dublji cilj – systemsku promenu. Njihov mesijanizam tačnije je karakterisati kao kulturni i filozofski sa političkim ciljem⁴. Benjamin priziva mesijansko svetlo istorije i tradicije, dok se Adorno više uzda u filozofiju i umetnost, obojica kako bi pronašli put izbavljenja od systemskih tlačenja i siromašenja života. U ovom kontekstu zanimljiviji je zaokret u razumevanju pojma mesijanizma: on se tumači kao konstruktivno kritičko oruđe koje ukazuje na mogućnost rekonceptualizacije i transformacije postojećeg političkog okvira u pravcu otklanjanja sistema dominacije i ugnjetavanja, tačnije iz njega se odsranjuju elementi koji su vodili ka direktnoj akciji (ili neposrednoj vezi sa političkom praksom). Tako nešto, za njih bi bilo nemoguće i otvaralo je opasnu mogućnost uzurpacije od strane vladajuće klase i vodilo ka još opasnijem mesijanizmu na vlasti.

Benjaminov stoga pravi uzmak. On govori o „slabom mesijanizmu“ koji dolazi iz semantičkih i emancipatorskih potencijala tumačenja prošlih iskustava.⁵

4 Pozicioniranje Benjaminove teorije i njegovog shvatanja mesijanizma je izuzetno teško zbog njegove vezanosti za različite tradicije mišljenja koje on drži razdvojeno, ali može se tvrditi da ga njegov politički stav i odnos prema političkoj situaciji, kao i deo uticaja koji na njega vrše Adorno i Breht (Berthod Brecht), vuče ulevo. Videti specijalni broj časopisa *New German Critique*, posebno tekst Habermasa (Habermas 1979)

5 “Prošlost sa sobom nosi vremenski indeks kojim se upućuje na iskupljenje. Postoji tajni dogovor bivših pokolenja sa našim. Nas su očekivali na zemlji. Nama je, kao i svakom prethodnom pokolenju, data u nasleđe izvesna *slaba* mesijanska snaga, na

Mesijanizam nije u direktnoj vezi sa političkim delovanjem, ali je sposoban da pruži orijentaciju i zapali iskru kroz različite oblike „profanih prosvetljenja“. Bez zalaženja u rukavce Benjaminove teorije iskustva i istorije, može se tvrditi da profana prosvetljenja dolaze iz partikularnih, čak ezoteričnih (prošlih) iskustava, koja se unose u javno polje i univerzalizuju. To je prosvetljujuću efekat koji ima posmatranje umetničkih dela, religiozno iskustvo svetaca ili neki politički čin čija aura se može preneti u sadašnjost i omogućiti da stvari sagledamo iz drugog ugla. Njihov efekat je sekularan jer ne ostaje u okviru religije ili bilo kog institucionalnog tumačenja. Prosvetljenje se opire politizaciji ili bilo kom drugom obliku „kolektivne fantazije“, ali „sa sobom nosi vremenski indeks kojim se upućuje na iskupljenje“. Ono što njega brine jeste mogućnost da se takva iskustva zatvore u “kao čelik tvrd omotač” koji se ne može lako odbaciti, nego da ostanu “tanka opna koju čovek može svakog trenutka odbaciti”.⁶ Konformizam, mitologizovanje i ideologizacija ovih iskustava su opasnosti koje su u pitanju. Oslabljeni mesijanizam nas čuva od toga, ali ne daje uputstvo za političku akciju. Mesijanistički teret je prema Benjaminu težak i ne može se lako iskupiti. Izbavljenje je nešto za šta se treba boriti sa uvek moćnijim neprijateljem koji pretenduje na isto nasleđe, ali sa drugim ciljem. Zbog toga je za njega mesijanizam kritičko oruđe koje otvara mogućnost emancipacije, ali ne daje uputstvo za političko delovanje. Prosvetljenje je ono što dolazi neartikulirano i tek treba da se izbori za artikulaciju. Tek tada ono može da stoji na raspolaganju onima koji se upuštaju u borbu da odbrane veru. U VI tezi koju je vredno citirati u celosti Benjamin to objašnjava:

„Istorijski artikulirani prošlost ne znači spoznati je „kakva je, u stvari, bila“. To znači ovladati sećanjem onako kako blesne u trenutku opasnosti. Istorijskom materijalizmu je stalo do toga da zadrži sliku prošlosti kakva se u trenutku opasnosti iznenada javlja istorijskom subjektu. Opasnost podjednako pretila i postojanju tradicije i njenim primaocima. Za oboje ta je opasnost istovetna: postati oruđe vladajuće klase. U svakoj epohi moramo pokušati da nasleđe ponovo preotmemo od konformizma, koji namerava da njime ovlada. Tá, Mesija ne dolazi samo kao spasitelj već i kao pobednik Antihrista. Sposobnošću da iz prošlosti raspiri iskru nade obdaren je samo onaj istoričar koji je prožet svešću da *ni mrtvi* neće biti sigurni pred neprijateljem, ako pobedi. A taj neprijatelj nije prestao da pobeđuje.“ (Benjamin 1974: 81)

Benjamin shvatanje mesijanizma je vremenom postalo veoma uticajno, ideja *slabog mesijanizma* varirana je na više načina od različitih autora, od Taubsa (Jacob Taubes), Deride (Jacques Derrida) do Agambena (Giorgio Agamben), Žižeka i Džudit Batler (Judith Butler). Adornovo shvatanje iz

koju prošlost polaže pravo. Ne možemo lako iskupiti tu obavezu. Istorijski materijalista to zna.” (Benjamin 1974: 80)

6 Ovo su Veberove (Max Weber) fraze koje odstupaju od uobičajenog prevoda (Miler 2013: 39).

kasnije faze njegove filozofije je, međutim, radikalnije, čak možda bliže novijim rekonceptualizacijama mesijanizma. Slavan je Adornov vapaj na kraju knjige *Minima Moralia* u kome kaže: „Filozofija koja se još jedino može opravdati napomol beznadežnosti bila bi pokušaj da se sve stvari posmatraju kako se prikazuju sa stanovišta izbavljenja. Spoznaja nema drugo svjetlo do onog kojim sija na svijet polazeći od izbavljenja: svako drugo svjetlo iscrpljuje se u naknadnoj konstrukciji i ostaje dio tehnike.“ (Adorno 2002: 302) Jedina smisaona filozofija je ona koja se bavi konstrukcijom nesistemskih perspektiva, ona koja priziva mesijanski zahtev ta sveobuhvatnom promenom. Ali takav zahtev priznaje vlastitu nemoć, a filozofija je nemoćna da uhvati bilo kakvu vezu sa društvenim životom. Društveni život je naprosto „beznadežan“, nije čudno što je podnaslov ove knjige, koja je pisana neposredno nakon Drugog svetskog rata, „zabeleške iz oštećenog života“, a da njegova kasnija dela (*Negativna dijalektika* ili *Estetička teorija*) odišu pesimizmom i pokušajima da se demaskira sistem-ska prinuda čak i na nivou forme teksta kojim su pisane. Adornov radikalizam se završavao na priznanju nemoći u ime ispražnjene nade i otvaranja mogućnosti. U poslednjoj rečenici kaže: „A naspram zahteva koji joj se [mišljenju] time obznanjuje, pitanje o zbiljnosti i nezbiljnosti iskupljenja je gotovo irelevantno.“ (Adorno 2002: 302)

651

Dve važne stvari mogu se zaključiti iz ovakve rekonceptualizacije pojma mesijanizma. Prvo, pojam mesijanizma oslobođen je „militantnosti“ devetnaestovekovnog političkog mesijanizma i fokusiran je na nepolitičke vizije koje mogu biti tačka oslonca za politiku iskupljenja. Cena za to bila je gubljenje direktne veze sa političkom praksom. Drugi važan zaključak jeste da se mesijanizam oslobađa Mesije, kao jedinog garanta istinitosti mesijanističke vizije i osnovnog objekta umne vere u mesijanizmu, dok se, figurativno rečeno, naglašava se uloga apostola, nosioca dobrih vesti. Uloga mesije se umnožava, daje joj se mnoštvo glasova, mesijanski zato može biti bilo čije delo ili bilo koji događaj koji zaslužuje i omogućava univerzalističku artikulaciju. Naglasak se stavlja na mesijanističku artikulaciju za koju su ovi autori još uvek verovali da je moguća kao istorijski materijalizam ili društvena kritika.

Mesijanizam kao nesvodiva otvorenost politike

Poslednjih decenija ova ideja je obnovljena u sklopu rasprave o dehumanizujućim učincima i nepravdama globalnog (neoliberalnog) kapitalizma. U središtu rasprave je neobičan spoj teološke tradicije i marksizma, vere i emancipacije⁷. Kontekst u kome se on obnavlja u jeste diskurs o krizi demokratske

⁷ Tumačenje Marksa u eshatološkom ključu koje je osnova ovakvog povezivanja potiče još od veoma uticajne studije Jakoba Taubsa *Zapadna eshatologija*, koja je kao habilitaciona teza napisana još 1947. godine (Taubes 2009). Agamben i Žižek često odaju dug ovom autoru.

politike. Najpoznatiji takav pokušaj jeste Deridina ideja „mesijanističkog bez mesijanizma“ razvijena u knjizi *Marksove sablasti* (Derida 2004). Nešto drugačiju interpretaciju, ali unutar sličnog okvira, nude Badiju (Alain Badiou), Agamben i Žižek kroz političko tumačenje učenja svetog Pavla. Uprkos razlikama koje su značajne i uzajamnim kritikama, o ovim tumačenjima mesijanizma moguće je zajedno raspravljati jer svako od njih vodi do daljeg „pražnjenja“ pojma mesijanizma od konkretnih političkih sadržaja. Sporovi unutar ove grupe autora i nekih teologa, vode se oko pitanja prirode i karaktera mesijanističkog događaja koji otvara mogućnost unošenja nove artikulacije u javnost i zahteva univerzalno priznanje. Za neke, poput Deride, radi se samo o nesvodivoj i otvorenoj mogućnosti, dok o njenom sadržaju i artikulaciji ne možemo mnogo reći, osim da se radi o pozivu da se ispuni uvek otvoreno političko obećanje o pravdi, a koji je uvek sadržan u svemu što je „političko koje je u dolasku“. To je nesvodiva zagonetka politike koja se ne može rešavati i ne treba da se rešava, nego na kojoj treba „igrati“ i koju treba rasvetljavati. Za većinu ostalih, mesijanizam sadrži superiorni „pozitivni istinosni zahtev“, kakvu je sadržavala Pavlova politika, pre svega u *Poslanici rimljanima*.

Važnije od ovog spora u ovom kontekstu jeste teza da je u mesijanizmu, bilo u formi neukidivog mesijanskog glasa, ili u obliku superiornih „pozitivnih vizija“, sadržan kritički i subverzivni politički potencijal. Način na koji se mesijanistički glas ili pretenzija vide jeste uvek u vezi sa nekim događajem čija artikulacija ima sposobnost da promeni tok istorije i celokupno društvo. Mesijanizam je u ovom pogledu, da parafraziram, „politička bomba sa kojom treba pažljivo rukovati“. Ova bomba se nalazi u srcu svih poredaka, a demokratije više od ostalih, jer ona sama koketira sa pre-političkim vizijama okupljenog građanstva.

Pitanje je međutim kolika je „eksplozivna“ moć političkog mesijanizma i da li se ovom bombom može rukovati. Da li se je on možda prazna puška, kako se ispostavilo za veliki broj devetnaestovekovnih pokušaja. Deridin odgovor je oprezan. On ukazuje samo na neukidivost mesijanskog glasa u politici, koje političko čini večno otvorenim za nove i nadolazeće političke izazove koji proizilaze iz nepravednog položaja. Politika izbavljenja jeste ono što se priželjkuje prizivanjem pravde, a glasove koji prizivaju pravdu nije moguće učutkati. Oni su ti koji ne dopuštaju nijednom poretku da se bez ostatka konsoliduje. Derida odbija da kaže mnogo više o mesijanizmu u politici, tačnije demokratiji koja je u dolasku. On se zadovoljava time da konstuje nesvodiva formalna obeležja strukture mesijanističkog unutar koga ostaje otvoreno mesto za različite mesijanizme. Svako je pozvan da prizove pravdu i izbavljenje kao politički program, često sektaški i ratoboran. Ali i u takvim slučajevima ostaje ono mesijanističko, koje se ne zatvara, jer svaki konkretan, istorijski oblik mesijanizma sadrži paradoks: on je obećanje koje je prekršeno onog trenutka kad se ostvari, odnosno institucionalizuje. Ali

upravo zbog toga nije moguća imunizacija sistema od mesijanizma kao takvog (mesijanističkog) i zatvaranje mesijanističkog u poseban istorijski oblik mesijanizma. Štaviše takva ideja je autodestruktivna, ona kontaminira i razara zdravo tkivo, posebno u demokratiji.⁸

Derida hoće da oda počast mesijanskoj veri, ali ne i da prihvati neki njen specifičan oblik. Svaki njen specifičan oblik „vodi nas kao da smo slepi“ i sadrži klicu fanatizma koji se ne može oprati od krvi prosute u njegovo ime. (Caputo 2010) Religiozni fundamentalizam sa svojim političkim zahtevima, koji je u procvatu u nekim delovima sveta, ne može se isključiti iz korpusa političkog mesijanizma. Od fundamentalizma nije imuna ni liberalna demokratija onda kada u svom trujumfalizmu proročki štiti svoju viziju, ne oklevajući da je potkrepi bombama. Iz tog razloga moramo se zadržati na veri u mesijanističko, u ono što je stalno u dolasku, a nikada neće doći; veri u nepredvidivu i kontigentnu budućnost. Takva budućnost ne vrši represiju i čuva sadašnji pluralizam, heterogenost, različite glasove, svojevrstni nered koji održava demokratiju. Ova Deridina interpretacija kritikovana je kao plemenita ali prazna,⁹ odnosno da ne poseduje dovoljan kritički potencijal i subverzivnu moć da bi ogolila dehumanizujuću moć neoliberalnog kapitalizma i ukazala na alternativu.

653

Nešto jaču snagu pripisuje se pavlovskoj verziji mesijanizma koju zastupaju Badiu, Agamben i Žižek. Mesijanski događaj je taj koji otvara vrata za novu artikulaciju i promenu. Badiju nudi teorijsku podlogu za takvo tumačenje. Njegovo ukazivanje na neotklonjivu kontigentnost političkog kroz matematički dokaz nepotpunosti bilo kog (etičkog ili političkog) skupa elemenata i njegove podložnosti promeni kroz nepredvidive događaje. Mesijanski događaj je jedinstveni (singularan) događaj, ali događaj koji u sebi nosi ono univerzalno. To je univerzalno koji izmiče identitetskoj logici i esencijalističkom poništavanju razlika. Događaj je istina koja se događa, koja ima moć prosvetljenja. Kao odgovarajući istorijski primer takvog događaja poslužila je, pored svih kontroverzi, mesijanska praksa svetog Pavla. Pavle je važan jer je subjektivnim gestom objavio istinu, bez pozivanja na proverive spoljne garante. To je gest kojim se istina i pravda izuzimaju iz nadležnosti zajednice i intelektualnog konformizma koji ona nameće. (Badiou 2010: 13-30) Događaj je ono što povezuje subjekta i istinu koja ima ima utemeljujuću

8 Derida upotrebljava reč auto-imunizacija koju preuzima iz medicinskog rečnika i delom neprecizno tumači. On je, razvio ovu ideju da bi objasnio delovanje savremenog religijskog fundamentalizma koji je kontaminirao sebe modernističkim oruđima koja koristi u borbi protiv zapadnih vrednosti i time sam ugrozio svoju suštinu (Derida 2007). Na isti način koristi ovaj pojam i kada upozorava da demokratija koja pokušava da se imunizuje od stranih uticaja ujedno napada i vlastite zdrave elemente. U medicini, organizam oboleo od autoimunih bolesti ne razlikuje obolele i zdrave ćelije i podjednako ih napada.

9 Za raspravu o dometima Deridinoj mesijanizma videti Bradley and Fletcher 2010.

snagu. Takvi događaji su retki, a mogu ih izvesti samo retki i odvažni subjekti čija vernost istini jeste suštinska. Ove odlike su prepoznate u Pavlovom „radu na uspostavljanju zajednica društvene pravde među ugnjetenom masom Rimskog carstva“ (Jennings 2013: 6). Ovaj rad se odvijao uprkos vlasti i mimo zakona, pravda koju Pavle priziva jeste pravda koja utemeljuje novu društvenost, onu koja se suprostavlja zakonu i zahteva preobražaj društva. Pavlove mini-zajednice okupljene oko ideje mesijanske pravde verno čuvaju ovu mogućnost univerzalne promene. Zbog toga, one su tempirane bombe u srcu poretka jer prizivaju potpuno novo stanje stvari i duboko veruju da vredi podneti žrtvu za njegovo ostvarenje. Jakob Taubs u tom smislu kaže da su Pavlove poslanice „politička objava rata Rimu“ (Taubes 2009a: 33-34).

654

Na ovom mestu nastaju razlike u tumačenjima mesijanizma, čija zajednička tačka jeste insistiranje na njegovoj vanrednoj, ekscesnoj i antisistemskej prirodi. Mada kod svakog od pominjnih autora mesijanističko prebiva na drugom mestu (istini događaja, čistom delovanju, vanrednom stanju), te razlike ne utiču na razumevanje uloge mesijanističkog argumenta. Argument u svim slučajevima ukazuje na mogućnost novog koje je kao mogućnost usidreno u prazninama koje postojeći poredak ne može da uključi i reguliše. U ovim prazninama mogu nastati događaji, stanja ili oblici delovanja koji su izvan vidokruga sistema i kojima on ne može upravljati. Sa stanovišta poretka, oni se pokazuju kao anomalije, aporije, paradoksi, ekscesi, itd., ali u sebi mogu sadržavati pozitivni potencijal za konstituisanje novog stanja stvari. U ovom smislu, mesijanističko se uspostavlja ni iz čega i zahteva preoblikovanje postojećeg stanja stvari uspostavljanjem novog semantičkog okvira razumevanja stvarnosti. „U događaju, ne menjaju se samo stvari, ono što se menja je sam parametar pomoću koga merimo činjenice promene, tj. tačka preokreta menja celokupno polje unutar koga se činjenice pojavljuju“ (Žižek 2014: epub izdanje). Novi okvir ne opravdava se u odnosu na društveno prihvatljive norme, tradiciju, kulturu ili verovanja, nego u odnosu na stanje stvari koje se otvara kada se događaj dogodi: on proizvodi vlastito opravdanje tako što tek u svetlu događaja pojavljuju se razlozi koji su do tada bili nevidljivi. Vremenski odnos uzroka i posledice je promenjen kroz proces naknadnog uklapanja u novi okvir. Kao u ljubavi, nauci ili umetnosti, najpre se događa prosvetljenje, a tek u svetlu njega vidimo razloge.

Mesijanizam je, dakle, otvorena ontološka i/ili politička mogućnost drugačijeg (semantičkog) strukturisanja stvarnosti iz koga se naknadno rađa novi politički projekt i pokreće građane na strpljiv i težak rad na restrukturisanju postojećih društvenih odnosa. On je objekt čiste vere. Uprkos tome, Badiju i Žižek nastoje da mesijanizam poguraju u pravom smeru. Ta pravac jeste izbavljenje iz okvira koji je definisan liberalnim kapitalizmom koji svodi ljude na ekonomske parametre i koji nameće ljudima način života vezan za eksploataciju, zavisnost i kontrolu. Cilj je da se podstakne, da Kantovu terminologiju uprkos kritikama koju mu upućuju ovi autori, „instinski

entuzijizam“ koji je „uvek bliži idealnom, i to čisto moralnom ... koji je u revolucionarima izazivao čist pojam prava“. Francuski revolucionari su bili nepotkupljivi jer su bili vođeni „čistim pojmom prava“, koji im je bio uskraćen, a koji je podstakao „revnost i dušenu veličinu“ (Kant 1974: 186). Naravno, pominjani autori ne veruju, kao Kant, u nužnost moralnog napretka koji leži u osnovi ovakvog stava. „Revnost i duševna veličina“ moraju proisteći iz kontigentne situacije, ali iz situacije koja referiše na anomalije i paradokse „pre-događajne situacije“. Duboka ekonomska kriza, na primer, može biti shvaćena kao „pre-događajna situacija“, a pokreti širom sveta shvaćeni kao ponovno buđenje vere da je čudo moguće.¹⁰ To je ono što Marksa povezuje sa svetim Pavlom i što usmerava mesijanizam u određenom pravcu. Događaj svojom istinom stvara postliberalni program koji se ostvaruje kao novi referentni okvir (Svenungsson 2013: 749).

Najdalje u ovom pogledu ide Badiju. Za njega deridijanska čista raznovrsnost ne može biti odgovarajući objekt mišljenja i vere, nego svaka istorijska situacija, mada kontigentna, sadrži istinu, i to samo jednu istinu. Badiju kroz artikulaciju uslova mogućnosti događaja dalje sužava opseg iskustava koja se mogu opisati kao događaj. Istina koja je imanentna događaju otkriva se u njemu samom kroz pripadajuću artikulaciju koja mnoštvo i raznovrsnost pretvara u događaj. Inerpretativna intervencijauvek se odnosi na sveprožimajući sistem znanja (“totalnu teksturu znanja”) i na sebe referiše kao na epohalno otkrovenje unutar koga se činjenice pojavljuju i tumače. Bez ulaženja u sofisticirane detalje onoga što čini događaj, može se reći da ovakvo tumačenje omogućuje Badijuu (ali i Žižeku) da neka iskustva isključe iz kategorije događaja.¹¹ Takve artikulacije se ne odnose na “simptomska krivljenja”, nego samo na probleme u funkcionisanju sistema. Hitlerov nacizam, Staljinove čistke, islamski fundamentalizam nisu događaji jer se mogu razumeti unutar referentnog okvira dominirajućih značenja pomoći kojih tumačimo politiku (Žižek 2014: epub izdanje).

Druge teškoće ovih teorija tiču se samoreferencijalnost događaja i izneveravanje događaja. Žižekovo upućivanje na psihoanalizu teško da može biti od pomoći u ovom pogledu.

10 Badiju o protestima u Egiptu kaže: „Kao ponovo otvaranje istorije, događaj je najavljen sa tri znaka, a svi od njih su imanentni masovnim narodnim pobunama: intenzifikacija, kontrakcija i lokalizacija. Ovo su pre-politički elementi, ponovno buđenje Istorije kroz neredne koje nadilazi neposrednu pobunu i njen snažni nihilizam. Sa njima otpočinje rad nove istine, koja se, u politici, naziva 'organizacija'.“ (Badiou 2012: 63)

11 Razlika Žižekove i Badijuove verzije mesijanizma nije u ovom pogledu velika koliko Žižek ponekad to hoće da predstavi, mada postoji problem tumačenja Badijuove teorije s obzirom na periodizaciju njegovih dela. Protokoli istine Badijuu omogućavaju da pravi razlikovanja za koja Žižek misli da Badijuova teorija nije sposobna da ih napravi, nego da mora da potone u ideologiju i prizna različite oblike fanatizma. Videti Žižek 2010 i Bosteels 2011.

Događaj je samoreferencijalan i samo oni koji su već deo događaja mogu ga označiti kao događaj. Artikulacija je deo događaja, nije nešto što dolazi naknadno. Zbog toga događaj postoji samo za onoga ko je postojati sumnja da li je uopšte postojao događaj, osim za onoga ko je odlučio da bude upleten u situaciju". (Žižek 2010: 82). Stoga je događaj događaj samo za pripadnike zajednice vernika. Misija svetog Pavla, njegova mesijanska politika ljubavi, vere i nade, paradigmatičan slučaj postajanja nečega događajem za one koji nisu deo događaja. Naravno, "bajka" o čudesnom uskrснуću nije nešto što može biti ubedljiva artikulacija događaja koji je u osnovi mesijanske politike u moderno doba nauke i tehnologije. Unutar njih događaju se kontigentni uplivi istine koji antagonizuju iskvareno stanje. Događaj upućuje na radikalno novi početak koji se događa nakon intenzivnog prosvetljujućeg iskustva koje generiše veru i entuzijazam, pomoću kojih prepoznamo događaj kao događaj. Ali ovde se vrtimo u krug koji nam ne omogućava da razlikujemo događaj od nečega što liči na događaj. Stoga, iščekivanje velikog događaja suočava se sa problemom izostanka događaja i nemogućnosti kolektivnog delovanja i koordinirane političke akcije: „Pogledajmo evropsku krizu. Nikada u životu nismo bili suočeni sa situacijom koja je bila toliko nabijena revolucionarnim prilikama. Nikada u životu nismo bili toliko impotentni. Nikada intelektualci i borci nisu bili toliko nemi, toliko nemoćni da pronađu način da pokažu put u novom pravcu.“ (Žižek 2014: epub izdanje).

Drugi problem je što postoji mnogo načina da se izneveri istina događaja unutar zajednice vernika. Mnogi događaji iznevereni su tako što su bili kontaminirani "starim" obrascima delovanja i tumačenja. To su najčešće događaji koji su budili veru i izazivali erupcije entuzijazna ali su brzo okončavali u pesimizmu i melanholiji. Politička istorija može pružiti obilje primera. Čak i u onim trenucima kada politika pokazuje svoju mesijansku stranu izbavljenja, ne možemo biti sigurni da se radi o istinskom događaju. Posmatrano sa ove tačke, politika jeste medijum izbavljenja samo ako se potpuno rekonstituiše kao delatnost i oslobođena pragmatičnih obzira. Ali i tada, možemo se samo kladiti, sa visokim ulogom, ali i sa nepoznatom verovatnoćom, kao što je slučaj u Paskalovoj opljadi, da Antihrist nije taj koji i ovog puta pobeđuje.

Dakle, u oba slučaja postoji problem da se uspostavi veza događaja i specifičnih oblika delovanja koji odlikuju vernost događaju, tačnije da se uspostavi veza istine i subjekta. Ovaj oblik mesijanizma trudi da nam pruži analitička sredstva da se napravi razlika između događanja istine, događanja nalik istini i izneveravanja istine, ali ona nam ne pomaže mnogo u prepoznavanju istinskog događaja. Hajdegerov (Heidegger) pojam događaja (Ereignis) i njegovo tragično prepoznavanje istorijskog događanja jeste upozorenje koje stoji na umu. Ipak, uvođenje daljih formalnih ograničenja kako bi se napravila razlika i mesijanizam očistio od one svoje polovine koja nastupa „kada se zveri bude“ i razvija se „neobična mržnja ... prema svim stvarima i bićima koja se ne potčinjavaju bezrezervno Mesiji“

(Lorens 2009: 49), vodi do daljeg pražnjenja političkog i njegove impotencije da sledi vlastite ciljeve. U konkrentnom slučaju, radi se o zahtevu za čistom verom bez jasno određenog objekta vere, osim da je on moguć, i da se opklada na njega ima veliku vrednost. Vernost istini i entuzijazam koji proističe iz nje daju snagu za hrabrost, nepotkupljivost, istrajnost i težak politički rad koji je usmeren događajem, ali objekt vernosti je samo mogućnost teško prepoznatljivog čuda koje se događa kada verujemo. U ovom smislu, u pitanju je svojevrsna odbrana vere u veru, odbrana razločnosti vere.

Mesijanska politika

Tri analitički razdvojena oblika političkog mesijanizma ukazuju na problematičnu vezu mesijanizma i oblika političkog delovanja. Što je ta veza neposrednija, to su opasnosti od pojave ružnog lica mesijanizma izraženija. Što je ta veza posrednija, politički mesijanizam se pretvara u plemenite ali nemoćne pokliče za pravdom i istinom. Dubina mesijanističkog zahvata je takva da ona zahteva semantičko preokviravanje stvarnosti koje zahteva intenzivni ideološki rad (u gramšijevskom smislu), ali se istovremeno izlaže riziku suzbijanja jeresi raznim oblicima doktrinarne represije prema nevernicima. Dvostruko lice mesijanske politike često se koristi da deligitimiše mesijansku stanju politike kao vizionarsku i da udalji izbaviteljske pretenzije od granica političkog uma. Za Rolsa (John Rawls), na primer, „jaka osećanja i vatrene težnje“ nisu razlozi (Rols, 1998: 190). Snaga i gorljivost sa kojom zastupamo naša uverenja ne govore ništa ni o njihovoj istinitosti niti o opravdanosti njihovih pretenzija, ali govore o želji za vizionarskim redizajniranjem sveta prema vlastitim težnjama. Pitanje je da li ove pretenzije, mada samoispunjavajuća proročanstva, mogu naknadno proizvesti vlastito opravdanje i održavati veru u njihov sadržaj.

657

Nezavisno od mogućnosti mesijanske politike da čuva veru u promenu, rasprave o mesijanizmu u politici ukazale su na neka neuklonjiva obeležja politike koja su relevantna za rasprave o demokratiji i njenoj krizi. Jedno obeležje je neuklonjiva otvorenost i nepredvidivost politike. Političko se ne može zatvoriti u skupove procedura koje isključuju mogućnost radikalne promene. Ovo ne znači da preobražaj zavisi isključivo od vernosti i posvećenosti mesijanskom događaju ili cilju, ali vernost i posvećenost pre-političkim ciljevima mogu da uzdrmaju svaki poredak. Drugo obeležje odnosi se na značaj dubokih pre-političkih vizija i događaja koji ukazuju da politika uvek sadrži dimenziju izbavljenja. Ukoliko demokratski poredak ne može da ih uključi i procesuiru kroz institucionalno legitimizovane politike, njegove institucije postaju okoštale forme koje nisu u stanju da održavaju veru u vlastitu vrednost, koja je od suštinske važnosti za njihovo funkcionisanje.

U poslednjem delu ću ukratko analizirati napetosti koje ukazuju na dvostruki deficit realno postojećih demokratija. S jedne strane, demokratske

institucije nisu u stanju da polože račun o tome da ideje o demokratiji imaju realni sadržaj i da njihovo ostvarivanje građanima pruža orijentaciju (obećanje izbavljenja) u datom društvenom okruženju ili istorijskoj situaciji. S druge strane, demokratska teorija ne može da položi račun o tome pod kojima uslovima demokratija može čuvati veru u vlastitu realizaciju bez obzira na to što nije razumno pretpostaviti da se političke ideje mogu do kraja realizovati u bilo kom fizičkom socijalnom okruženju.

Mesijanizam i vera u demokratiju

658

Mesijanski elementi u modernoj politici tematizovali su se na različite načine. Margaret Kanovan (Margaret Canovan) sledeći Majkla Oukšota (Michael Oakeshott) pravi, pomalo nesrećnu, distinkciju između politike izbavljenja i politike pragmatizma (Canovan 2000: 8). Ovde ću političkom mesijanizmu, po sličnoj liniji razgraničenja, suprostaviti politički cinizam. Politički mesijanizam neguje pozitivnu veru da politika može biti medijum izbavljenja kroz političku artikulaciju pre-političkih očekivanja i vizija. Politički cinizam je skeptičan u ovom pogledu i politici dodeljuje ulogu rešavanja konflikata i konkretnih problema, pomoću javnih politika, nezavisno od njihovog krajnjeg cilja i sadržaja. Univerzalne vizije i vrednosti su posao propovednika i utopijskih sanjara, ne političara. Demokratski mesijanizam stavlja kartu na mogućnost kolektivnog delovanja i sposobnost udruženih građana da stave pod kontrolu političke procese, dok demokratski cinizam smatra da je demokratska politika, kao i svaka druga, umeće vladanja i političkog poslovanja u specifičnom institucionalnom okruženju i nije posao za amatere. Oba oblika politike, uzeti sami za sebi, ispuštaju nešto važno iz vida. Prvi, ne vodi dovoljno računa o uslovima vlastite ostvarivosti u realnom istorijskom i socijalnom okruženju, dok drugi gubi orijentaciju i oslonac koji mu obezbeđuju idejni sadržaji.

Na ovom tragu, Margaret Kanovan izdvaja tri napetosti realno potojećih demokratija (Canovan 1999: 10): a) normativnu napetost između obećanja sekularnog izbavljenja kroz kolektivno delovanje i demokratske politike kao "pohlepnog političkog poslovanja" profesionalnih političara-preduzenika; b) strukturnu napetost u pogledu moći demokratske politike da stavi pod kontrolu pitanja koja se tiču građana u odnosu na uplive ekonomske moći; c) institucionalnu napetost u odnosu na sve dublje "otuđenje" građana od života demokratskih institucija. Unutar realno postojećih demokratija neravnoteža ide na stranu politike cinizma. Empirijske analize potvrđuju ove uvide i često se u njima izražava zabrinutost za to što politika gubi zvanje "plemenitog poziva". Problem je što se ova dva aspekta politike ne mogu se zasebno artikulirati, naknadno spojiti i balansirati, posebno ne sa pozicije stabilnog i efikasnog funkcionisanja sistema vladavine. Takav pristup oslanja se na formalnu strukturu institucija i demokratiju svodi na procese koji zahtevaju prilagođavanje građana postojećim institucijama i procedurama.

Široko učešće građana ugrožava stabilnost demokratije. Neučešće građana je, nakon Drugog svetskog rata, posebno kod američkih političkih naučnika, smatrano za društveno poželjni politički fenomen, jer doprinosi stabilnosti demokratije. Grupa autora je u analizi američkih predsedničkih kampanja tvrdila da glasačka apatije održava poredak i da „ublažava šok od neslaganja, prilagođavanja i promene“ (Purzel 1973: 259). U nagrađenoj knjizi Američkog udruženja za političke nauke (American Political Science Association) iz 2006. godine, Džeri Stoker (Gerry Stocker) građane naziva političkim amaterima čije delovanje može „iritirati“ profesionalce, a povremeno biti i opasno. On se zalaže za ograničeno učešće građana, kako bi se sačuvalo demokratski karakter poretka koji je ugrožen preteranim cinizmom i odbojnošću građana prema institucionalnoj politici. Zbog toga Stoker poziva građane da budu „više moralno samokritični i reflektivni u odnosu prema politici. Oni bi trebalo da teže da postanu još kompetentniji amateri“ (Stocker 2006: 14). Čini se da se logika demokratije izokrenula. Ukoliko su nezadovoljni institucionalnom strukturom i procesom donošenja odluka, građani su ti koji bi trebalo da promene stav kako bi sačuvali istu onu institucionalnu strukturu koja ih čini nezadovoljnim i ciničnim. Za uzvrat, profesionalni političari obezbediće im prostor za amatersko bavljenje politikom, pod uslovom da ne iritiraju profesionalce i ne dovodi u opasnost proces donošenja odluka.

659

Ovo udaljšavanje demokratske politike od građana rezultat je evolucije pojma demokratije nakon svetskih ratova koja je vodila ka tome da se konkretna istorijska forma demokratije učvrsti kao norma demokratije (Purcell 1973). To je forma predstavničke demokratije sa univerzalnim pravom glasa i regularnim izborima, ali i ustavnim ograničenjima koja su sprečavala dublju političku intervenciju u cilju otklanjanja društvenih nejednakosti i ublažavanja “šoka od promene” koju je moglo izazvati širenje prava glasa. Demokratija se u velikoj meri pretvorila u samozaštićenu formu koja joj je otežavala samotransformaciju, ali koju je, makar u poslednjih sto godina, konstantno pratio diskurs o krizi demokratije.¹² Najpre je to bila kriza koju je prouzrokovala teškoća parlamentarnih demokratija da uspešno mobilizuju građane za rat, zatim kriza koju je izazvao uspon ideoloških neprijatelja, fašizma i socijalizma, onda kriza kapitalističke demokratije da uspešno servisira socijalne osnove svog postojanja, da bi se na kraju govorilo o

12 Literatura o krizi demokratije, čak i prema samim naslovima, je nepregledna. Proliferacija je počela dvadesetih godina prošlog veka, a nije se završila ni sa nestankom ideoloških neprijatelja sa scene tokom devedesetih godina. Naime, Nobelova fondacija je 1994. održala simpozijum *Pobeda i kriza demokratije* na kome su poznati svetski društveni naučnici raspravljali o tome da li je pobeda demokratije stvarna ili ona pati od nekih unutrašnjih ograničenja zbog kojih je neophodna stalna spoljna intervencija koja bi stabilizovala demokratske ustanove. (Haldenius 1997). Za informativne preglede kritika demokratije u dvadesetom veku videti Putzell 1973, Miler 2013.

imanentnoj krizi i prelasku demokratije u postdemokratiju. Stanje krize je specifično po tome što priziva spoljnu intervenciju u cilju održanja sistema čija ravnoteža je narušena. Intervencija, gotovo po pravilu, išla je ka jačanju izvršne vlasti na račun demokratskog procesa, shvaćenog u parlamentarnom smislu (Miler 2013: 147-153).

660

Odgovornost za ovu krizu demokratije, u velikoj meri, snose i građani, koji su izgubili veru u demokratske institucije usled nerazumnih očekivanja od demokratije i preteranog uplitanja u politiku. Zbog toga se javio problem kako povratiti političku veru i obnoviti život demokratskih institucija, ali pod pretpostavkom očuvanja postojeće forme. Pored poziva na snižena očekivanja, neki su pokušali da osmisle spoljne, nepolitičke podsticaje za osnaživanje vere u smisaonu participaciju građana, ali uz ograničen pristup političkom igralištu koji je kontrolisan odozgo. Neke od karakterističnih mera uključuju, na primer, lutriju za glasače, demokratske kioske, finansijske poticaje, neobavezujuće forume (Trechsel and Schmitter 2004; Schmitter 2011: 207-209). Nezavisno od zabavnog karaktera ovih rešenja, ona ukazuju na to da forma ostaje nedodiriva i da se ne postavlja pitanje njene samotransformacije, uprkos tome što se dovodi u pitanje njen transformativni potencijal da građane-amatere motiviše i obnovi im veru (ili poverenje) da učešće u političkom procesu za njih može imati smisla. Politička vera, međutim, ne mogu se uspostaviti odlukom i spoljnim poticajima, oni moraju izrasti iz unutrašnjih odlika. Međutim, uslovi ostvarenja demokratije ne dopuštaju da u ovom procesu građani masovno učestvuju.

Ovakvo gledište kritikuje nedavno preminuli američki politički teoretičar Šeldon Wolin (Sheldon Wolin). Ukoliko želimo da zadržimo smisaono značenje pojma, demokratija se može u kontekstu modernih društava sagledati samo još u retkim momentima vansistemske politike u kojima se događaju bljesci kolektivnog delovanja demosa koji probijaju i proširuju redovno političko iskustvo. To je još jedini preostali politički oblik delovanja koji se može nazvati demokratskim. Nakon toga, demokratija se povlači i odlazi u izbeglištvo (Wolin 1996). Razlog za to jeste upravo vezivanje demokratije za bilo koju čvrstu političku formu vodi ka nestajanju demokratije. Demokratija je za njega norma koja se ne može imati čvrstu formu, pa ni onu koju joj nameću predefinisane moralne norme ili pravna forma, jer demokratija postoji samo u aktu prekoračenja (Wolin 1994). Ovo gledište o demokratiji je prilično ekstremno i dosta je kritikovano, ali ukazuje na jednu važnu stvar. Ispoljavanje demokratije nije imanentno bilo kojoj institucionalnoj strukturi. Štaviše, svaka čvrsta struktura, pa i ona konstucionalna, jeste smrt demokratije.

Wolin ukazuje na izlaz, mada ga ne razrađuje, kada kaže da je demokratija “fenomen koji može da se skući, ali ne može da se realizuje unutar bilo koje forme” (Wolin 1996a: 63). Demokratiji je, kao i svakom ukućaninu,

potrebno povremeno provetravanje kuće, a vremenom i adaptacija i rekonstrukcija. Politički mesijanizam pravi stalnu pometnju i upozorava da se ova kuća mora stalno dograđivati da bi demokratija, makar povremeno, prebivala u njoj.

Zaključak

Pitanje političke (umne) vere u demokratske ustanove jeste važno iz najmanje dva razloga. Najpre, vera građana jeste test za to da se kroz ove ustanove realizuju “prve i poslednje stvari” koje se tiču građana. Ne postoji forma demokratije koja to može garantovati. Štaviše, insistiranje na formi često vodi do zaborava koje su to “prve i najvažnije stvari” oko kojih su se građani prvobitno okupili. Drugo, postojanje vere stabilizuje ustanove iz “pravih razloga”. Ustanove ne mogu svoju stabilnost zasnivati samo na efikasnosti i beskrajnom ispunjavanju zahteva. Potrebno je da se one brane, održavaju i transformišu i kada su u krizi, kada je to politički potrebno. Teorije političkog mesijanizma razradile su konceptualni okvir na koji način se ova vera može održavati i motivisati građane da deluju politički i onda kada to nije u njihovom neposrednom interesu. On pruža test za to kada je ova vera istinska i kako se ostaje veran njenom sadržaju. Politički mesijanizam i demokratija jesu beskućnici, koji se ne mogu do kraja realizovati u bilo kom strukturisanom okruženju, ali mogu pružiti orijentire za snalaženje u složenom društvenom i političkom okruženju.

661

Navođena literatura

- Adorno, Theodor (2002), *Minima Moralia: refleksije iz oštećenog života*, prev. Aleksa Buha, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića.
- Badiju, Alen (2010), *Sveti Pavle*, prev. Radoman Kordić, Beograd: Albatros Plus
- Badiou, Alain (2012), *The Rebirth of History*, Translated by Gregory Elliott, London and New York: Verso Books
- Baier, Annette (1985), „Secular Faith“, u: Annette Baier, *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, University of Minnesota Press, str. 292-308.
- Benjamin, Walter (1974), *Eseji*, prev. Milan Tabaković, Beograd: Nolit
- Bosteels, Bruno (2011), *Badiou and Politics*, Durham & London: Duke University Press
- Bradley, Arthur and Fletcher, Paul (prir.), *Politics to Come*, London and New York: Continuum Books
- Canovan, Margaret (1999), „Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy“, *Political Studies* XLVII: 2-16
- Caputo, John D. (1997), *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press
- Diamond, L. (1997), “Promoting democracy in the 1990s: actors, instruments, and issues”, u A. Hadenius, A. (prir.), *Democratic Victory and Crisis*, Cambridge: Cambridge University Press
- Derida, Žak (2007), *Odmetničke države*, prev. Ivan Milenković, Centar za medije i komunikaciju, Beograd
- Derida, Žak (2004), *Marksove sablasti*, prev. Spasoje Ćuzula, Službeni list SCG, Beograd

- Habermas, Jürgen (1979), „Consciousness-Raising or Redemptive Criticism - The Contemporaneity of Walter Benjamin“, *New German Critique* 17: 30-59.
- James, William (1896), „Will to Believe“, (internet) dostupno na <https://www.mnsu.edu/philosophy/THE%20WILL%20TO%20BELIEVE%20.pdf> (pristupljeno 15.10. 2015)
- Jennings, Theodore W. Jr. (2013), *Outlaw Justice: The Messianic politics of Paul*, Stanford, CA: Stanford University Press
- Kant, I. (1974), „Spor među fakultetima:“, prev. Olga Šafarik, u I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd: SIC, str. 179-192.
- Lakičević, Dragan (1994), *Filozofski izvori političkog mesijanstva*, Novi Sad: Svetovi.
- Lorens, D.H. (2009), *Apokalipsa*, prev. Jovica Aćin, Beograd: Službeni Glasnik
- Miler, Jan-Verner (2013), *Osporavanje demokratije: političke ideje u Evropi dvadesetog veka*, Beograd: Fabrika knjiga
- Przell, Edwaed A. (1973), *The Crisis of Democratic Theory*, The University Press of Kentucky
- Rols, Džon (1998), *Politički liberalizam*, prevela Ljiljana Nikolić, Beograd: Filip Višnjić
- Talmon, J.L. (1960), *The Origins of Totalitarian Democracy*, Frederic A. Praeger Publisher, New York
- Schmitter, Phillip C. (1997), „Exploring the problem of triumph of liberal democracy and concluding with a modest proposal for improving its international impact“, u A. Hadenius, A. (prir.), *Democratic Victory and Crisis*, Cambridge: Cambridge University Press
- Schmitter P.C. (2011), „Diagnosis and designing democracy in Europe“, u S. Alonso, J. Keane and W. Merkel (eds.), *The Future of Representative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Svenungsson, Jayne (2013), „Public Faith and the Common Good: A Radical Messianic Proposal“, *Political Theology* 14/6: 744-757
- Talmon, J.L. (1960a), *Political Messianism: The Romantic Phase*, Secker and Warburg, London
- Taubes, Jacob (2009), *Zapadna eshatologija*, prev. Dalibor Davidović, Antibarbarus, Zagreb
- Taubes, Jacob (2009a), *Pavlova politička teologija*, prev. Roman Karlović, Ex libris, Rijeka i Synopsis, Sarajevo
- Trechsel, A. and Schmitter, P.C. (2004), *The Future of Democracy: Trends, Analyses and Reforms*, Council of Europe: Green Paper
- Stocker, Gerry (2006), *Why Politics Matter: Making Democracy Work*, New York: Palgrave, MacMillan
- Volter (1973), *Filozofski rečnik*, prev. Zoran Dimitrijević, Novi Sad: Matica Srpska,
- Wolin Sheldon S. (1994), „Norm and Form: The Constitutionalizing of Democracy“, u J. Peter Euben, John Wallach, and Josiah Ober (prir.) *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, (Ithaca: Cornell University Press, str. 29-58;
- Wolin Sheldon S. (1996), „Fugitive Democracy“, u Seyla Benhabib (prir.), *Democracy and Difference: Contesting Boundaries of the Political*, Princeton, NJ: Princeton University Press, str. 31-45
- Wolin Sheldon S. (1996a), „Transgression, Equality, and Voice“, u J. Ober and Ch. Hedrick (prir.), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton: Princeton University Press, str.63-89
- Žižek, Slavoj (2010), „Paul and the Truth Event“, u J. Milbank, S. Žižek and C. Davis, *Paul's new moment: Continental philosophy and the future of Christian theology*, Grand Rapids, Michigan: Brazos Press
- Žižek, Slavoj (2014), *Event: A Philosophical Journey Through a Concept*, e-pub izdanje, Brooklin and London: Melville House

Đorđe Pavićević

Political Messianism and Democracy: On Possibility
of Political Self-transformation of Democracy

Abstract

The article deals with the relation of political messianism to ongoing debate on the crisis of democracy. The conceptual framework of political messianism is the convenient analytical tool because it makes the concept of crisis a starting point for formulating a different politics of redemption. Three conceptions of political messianism are being analyzed: as a revolutionary policies, as critical tool, as well as open possibility of radical changes. It shows in all three cases that deep beliefs play an important role in politics and that it is not possible to immunize political order from them. The second part of the paper points to the significance of these insights for understanding the discourse on the crisis of democracy which important part represents the loss of faith in the ability of democratic institutions to formulate a framework for meaningful political actions of citizens. As a result, there has been a transformation of the concept of democracy which now sees political actions of citizens-amateurs as a nuisance. Such a condition produces tensions which are burdening the functioning of democratic regimes. In conclusion, it is noted that contemporary democracies are not able to restore faith in the fundamentals of its existence as long as they insist on the primacy of the form of democracy, which in the meantime has become the norm, but fails to convince the citizens in their intrinsic values.

663

Keywords: Political messianism, Redemption, Crisis of democracy, Political faith, Regeneration