
APORIJE POLITIČKE
FILOZOFIJE

MICHAEL WALZER: ZAJEDNICA UNUTAR PODRUČJA PRAVDE*

Apstrakt: U ovom tekstu razmatra se Walzerova pozicija u odnosu na liberalistička shvatanja pravde, nejednakosti, građanstva i etnokulturalne pripadnosti. Za razliku od liberala, Walzer pridaje značaj nedobrovoljnim udruženjima i dužnostima proisteklim iz takvog udruživanja, kao i socijalnoj nejednakosti koja je posledica pripadanja etnokulturalnoj grupi. Tekst takođe razmatra Walzerove odgovore na primedbe da njegova pozicija podrazumeva moralni relativizam. Na planu politike, iz Walzerove pozicije proističe da su etički sistemi na kojima se zajednice u jednom liberalnom društvu zasnivaju dovoljno liberalizovani, sa usvojenim principima nepristrasnosti, tolerancije i međugrupne pravde. Ovi sistemi odgovaraju političkom „liberalnom konsenzusu“, koji se ne može izvesti iz same pretpolitičke običajnosti.

Gljučne reči: distributivna pravda, neliberalne zajednice, etika, građanstvo, liberalizam, komunitarizam.

1. Konceptija složene jednakosti

Kao i većina komunitarista, Walzer svoju poziciju razvija kroz kritiku Rawlsove teorije kao dominantne u okviru liberalističkih doktrina. Ipak, za razliku od Sandela i Taylora, Walzerova se kritika ne odnosi na koncepciju ličnosti razvijenu u okviru liberalističke teorije. Za razliku od MacIntyre, Walzer ne osporava osnovne crte liberalizma kao etičko-političke koncepcije, odnosno on prihvata određene vrednosti liberalizma smatrajući da ih liberalna teorija neadekvatno tumači. Rawlsov liberalizam je pokušao da individualna prava i slobode odredi kao primarna dobra, koja imaju važenje kao transistorijske kateogrije. Walzer je, nasuprot tome, kritičar apstraktne i generalizujuće metode liberalizma, takve koja principe

* Tekst je napisan u okviru naučnoistraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, pod nazivom *Regionalni i evropski aspekti integrativnih procesa u Srbiji: civilizacijske pretpostavke, stvarnost i izgledi za budućnost*, koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije (br. 149031).

pravde poima kao jedinstvene za sva socijalna područja i opštevažeće za sva društva bez obzira na njihov kulturalni background i na lokana poimanja pravde.

U svojoj najuticajnijoj knjizi *Područja pravde* Walzer smatra da i sama primarna dobra stiču vrednost preko mreže socijalnih značenja, preko njihovih prihvatanja od strane partikularne zajednice. Pošto pravednost, slobode, prava i fer distribucija dobara zavise od konkretnih i kontingentnih istorijskih i socijalnih prilika, kao metodološki plodonosna pokazuje se interna socijalna kritika, koja uključuje hermeneutiku socioistorijskih odnosa i koja nastoji da pronikne kako u specifična značenja koje ideji pravednosti pridaju pojedine zajednice, tako i u posebna značenja različitih područja pravde, kao što je distribucija bogatstva, domen socijalne sigurnosti, ili izbor političke vlasti. Pošto se pravednost određuje na osnovu internog shvatanja dobra, pitanja o pravdi zavise od karaktera pojedinih zajednica. Ovakvo specifično shvatanje distributivne pravednosti vodi ka poimanju političke zajednice koje je znatno fleksibilnije od liberalističkog i ono zajednici i komunalnim dobrima daje poseban značaj. U istom mah, neizbežna je primedba da zavisnost pravednosti od konstitucije zajednice vodi ka inkompatibilnim i nesamerljivim koncepcijama pravde, ka rezigniranom priznanju da je svako procenjivanje pravednosti samo jedno u nizu drugih procena, nimalo bolje od ostalih. U delima nastalim posle *Područja pravde* Walzer teži da se odbrani od ovih optužbi za relativizam.

Dobra, kao i sama načela pravde, su po svojoj prirodi raznovrsna, a ovoj raznovrsnosti odgovaraju različiti oblici raspodele, nejednaki nivoi opštosti i nedentična shvatanja značenja tih dobara, kao i pravednosti njihove distribucije.¹ Tržište i državna redistribucija su ograničeni oblici raspodele, pošto ne mogu da obuhvate ceo raspon kriterijuma raspodele, učestvovanja u razmeni i adekvatnih sredstava neophodnih za nju. Prema Walzeru, istorijske i kulturne razlike proizvele su pluralizam značenja i interpretacija prava i društvenih dobara. Ova značenja zavise od naših prošlih, istorijski formiranih htenja, zahteva, razloga i vrednosnih izbora i njih održavaju shvatanja koje aktuelno dele članovi određene zajednice. Walzer govori da „čak i ako smo privrženi nepristrasnosti, pitanje koje će najverovatnije da se pojavi u glavama članova neke političke

¹ Upor. Walzer, M., *Područja pravde*, str. 26 i 28.

zajednice nije pitanje. ‘šta bi racionalni pojedinci izabrali pod poopštenim uslovima takve i takve vrste?’, nego je to pre pitanje: ‘Šta bi izabrali pojedinci poput nas, koji su u istom položaju, koji dele istu kulturu i odlučni su da je i dalje dele?’“²

Walzer pokušava da koncipira složeni egalitarizam, takav koji nije prokrustovski i koji je saglasan sa slobodom. U egalitarnom društvu „ni jedno društveno dobro ne služi kao sredstvo dominacije“,³ kao što ni jedno područje pravde nije arbitrarno nad drugim područjem. U pravičnom društvu položaj, čast, nivo obrazovanja, ekonomska moć, politička vlast stoje zasebno, sa jasno ograničenim područjem važenja. Izvor hegemonije leži u interferenciji jednog područja u drugom, kao u slučaju kada osobe sa ekonomskom moći imaju pravo na bolje obrazovanje, zdravstvenu zaštitu itd., ili ukoliko bi vlast prema zaslugama, tj. odanosti i poslušnosti delila ekonomske privilegije. Walzerova je pouka da treba više obraćati pažnju na dominaciju, odnosno ugrožavanje autonomije određenog područja distribucije, od monopolizovanja distribucije od strane pojedinaca i grupa. Kod dominacije je reč o složenoj, manje primećivanoj anomaliji.⁴ Liberalizam karakteriše svođenje svih društvenih aranžmana, političkih praksi i ljudskih aktivnosti pod jednu koncepciju prava ili dobra.⁵ Stoga Wazer „prosti“ egalitarizam, koji jednaku razmenu prava ili dobara transponuje na sve odnose razmene, zamenjuje „složenim“ egalitarizmom prema kojem se različita dobra razmenjuju na različite načine.

Distributivnu pravедnost ne treba ispitivati kao jedinstven i opšti model primenljiv na sve slučajeve razmene, pošto razmene

² Walzer, M., *Područja pravde*, str. 28. Očito je aludiranje na Rawlsa, koji, prema Walzeru, osobe zamišlja u idealnom početnom položaju, kao lišene svih ovih posebnih interpretacija i znanja, ali i njihovih interesa, ciljeva, istorijskih i društvenih veza. Sličan je status i Habermasovog izdizanja aktuelnog dijaloga izvan nivoa ideoloških nesaglasnosti. O ovome pogl. kritiku Rawlsa i Habermasa u Walzer, M., „Interpretation and Social Criticism“, str. 11.

³ *Područja pravde*, str. 16.

⁴ *Područja pravde*, str. 42.

⁵ Walzer, M., „Two Kinds of Universalism“, str. 533. Velfer sistem zasnovan isključivo na privatnoj inicijativi, dobrotvornom radu i priložima, privatnim neprofitnim udruženjima može da bude opasno neadekvatan i neogovarajući odgovor na loš kvalitet Američke države blagostanja. S druge strane, totalno nacionalizovani sistem može da onemogućí adekvatno izražavanje lokalne i partikularne solidarnosti. O tome Walzer govori u tekstu „*The Communitarian Critique of Liberalism*“.

predstavljaju transakcije između različitih i nesamerljivih dobara. Ovaj stav može da vodi shvatanju prema kojem je jedinstveni model distribucije dovoljno zameniti njegovom pluralističkom verzijom. Walzer ima na umu da je raznovrsnost raspodele nešto više od proste redistribucije. Pravda zavisi od karaktera dobara, ali ova dobra stiču značenja u procesu društvene interakcije, tj. pravda i dobro su relativni u odnosu na svoja društvena značenja: „Pravda je ukorenjena u odelitim razumevanjima mesta, počasti, poslova, svakovrsnih stvari koje tvore jedan zajednički način života“.⁶ Postupati nepravedno znači, prema tome, transponovati jedno područje pravednosti u drugo (kao kada univerzalni oblik razmene robe, tj. novac upotrebimo za sticanje vlasti), ali takođe i prenebreći shvatanja pravednosti koja postoje u jednoj kulturi i nametnuti naš obrazac pravde. Odreći pravo ljudima da se koriste svojim značenjima pravde znači poreći njihovo samopoštovanje.

Pojedni kritičari smatraju da ideja složene jednakosti počiva na konceptualnoj zbrci između prava i sloboda s jedne i redistributivne pravednosti s druge strane. Tako Barry navodi Flewovo mišljenje da je ideal egalitarizma nastao iz konfuzije pravde i jednakosti, dok Waldron smatra da Walzer, kada pravi spisak nesamerljivih dobara, tj. dobara koja se ne mogu razmeniti za novac, pravi kategoričku grešku mešajući dobra sa pravima, koja su po svojoj prirodi neotuđiva.⁷ Arneson, poput Barryja, primećuje da izvor nejednakosti kod Walzera nije razdor između bogatstva i siromaštva, odnosno onih koji imaju i onih koji nemaju, nego u odnosima gospodarenja, privilegija i uticaja koji pojedinci imaju nad društvom i koji time svode druge osobe pod svoju kontrolu. Pri tome je nebitno da li neko ima kontrolu nad materijalnim dobrima, bitno je da niko ne treba da dominira drugima, odnosno cilj ovakvog egalitarizma jeste društvo slobodno od dominacije. Walzer je spreman da bude samokritičan i

⁶ Walzer, M., *Područja pravde*, str. 411. Ostvarenje egalitarističkih normi *in nuce* se već nalazi u našoj političkoj kulturi i etici, ono je već prisutna mogućnost koja leži u našem razumevanju dobara, onom koje delimo sa drugim ljudima. Jedno takvo egalitarno društvo „već je skriveno u našim pojmovima i kategorijama“. Ono se oslanja na temeljne intuicije naše političke kulture. Upor. Walzer, M., *Područja pravde*, str. 17. Upor. takođe i stav da „možemo jedino otkriti ono šta već znamo“. (Walzer, M., „Interpretation and Social Criticism“, str. 8.)

⁷ Upor. Barry, B., „Spherical Justice and Global Injustice“, str. 203, kao i Waldronov članak „Money and Complex Equality“.

prizna kako dominacija nije proizvod jedino konverzije jednog dobra u druge sfere, nego i da je, jednostavno, nepravednost takođe i posledica posedovanja svih vrednih dobara, odnosno njihove opšte nejednake raspodele među individuama ili grupama. Nepravda proistekla iz nelegitimnog preliivanja između sfera – kao što je, na primer, dominacija novca u obrazovanju ili zdravstvenoj zaštiti – saglasna je sa nejednakošću u partikularnim društvenim sferama. Nije, prema tome, reč o Walzerovom poricanju značaja unutarsferne nejednakosti, nego je reč o tezi da su posebne nejednakosti značajno umanjene kada su sfere distribucije uzajamno razlučene.⁸

Barryjeva i Arnesonova kritika pokazuju da sama podela sfera ne samo da nije dovoljna da obezbedi pravednost, nego da posredno legitimiše unutarsfernu nejednakost time što paraliziše mere koje bi mogle da ublaže ili onemogućće nejednaku distribuciju, ali koje, nasuprot Walzerovom mišljenju, zahvataju preko više sfera. Kompleksna jednakost jeste kompatibilna sa enormnim rasponom između vrha i dna na distribucionoj skali. Ogromne ekonomske razlike između razvijenih industrijskih zemalja i nerazvijenih država legitimna je sve dok između njih ne postoji odnos dominacije. Arneson stoga smatra da „kompleksna jednakost jeste jednakost jedino u Pikvikovskom smislu“ /kada se nešto uzima u smislu različitom od očiglednog ili doslovnog/.⁹ U sličnom ironičnom tonu Barry primećuje da, prema Walzeru, kada su već područja pravde jasno diferencirane, nijedna distribucija novca nije nepravedna, tako da nedostatak hrane ili odeće kod određenih slojeva stanovništva postaje moralno neproblematičan.¹⁰

Sledeća vrsta kritike odnosi se na relativizam koji proističe iz Walzerovog tumačenja pravednosti. Tako Arneson smatra da „nije

⁸ Walzer, M., „Response“, u: *Pluralism, Justice and Equality*, str. 286.

⁹ Arneson, R. J., „Against ‘Complex Equality’“, str. 232-233. (Gornji citat se nalazi na strani 233.), upor. takođe i Barry, B., „Spherical Justice and Global Injustice“, str. 79.

¹⁰ Upor. Barry, B., „Spherical Justice and Global Injustice“, str. 70. Prema Barryju, očita je prednost koju imaju (apstraktno i univerzalno) koncipirane teorije pravde nad stanovištima koje deriviraju pravednost iz „društvenih značenja“. Prednost Rawlsove „teorije pravde“ nad Walzerovim „umećem razdvajanja“ ne leži samo u tome što je ova prva u stanju da pruži kriterijume za redistribuciju dohotka (tj. princip razlike), nego i u tome što je u stanju da ove kriterijume opravda i obrazloži. Upor. ibid. str. 79.

pitanje da li se distribucija vrši u skladu sa socijalnim značenjima, već je pitanje šta ova socijalna značenja jesu.¹¹ Ukoliko se izbegne ovo pitanje, tada sadržaj socijalnih značenja može biti bilo šta i pravednost kao saglasnost sa ovim značenjima neće imati smisao. Socijalna značenja mogu, kao konstituisana usled određenih kulturno-istorijskih okolnosti, biti veoma raznovrsna i, prema Walzeru, ona ne podležu eksternoj kritici. Prema tome, svaka raspodela jeste podjednako opravdana ukoliko odgovara socijalnim značenjima. Pluralizam koji je Walzer razmatrao u *Područjima pravde* odnosi se na raznovrsnost i nesamerljivost distinktnih područja društvene distribucije i različita značenja dobra koje se distribuiraju prema varijabilnim kriterijumima pravednosti, ali nije manje bitan ni pluralizam interpretacija, sa nesaglasnim shvatanjima dobra i pravednosti unutar različitih grupa jedne iste političke zajednice. Walzer stoga pribegava razotkrivanju situirane nepravde.

2. Nepravda, nejednakost i grupna pripadnost

Iako, prema sopstvenom prizanju, pledira za egalitarniji liberalizam, u Walzerovom slučaju je pre reč o inkliniranju ka egalitarnijem komunitarizmu. Egalitaristički liberali, poput Rawlsa, Barryja ili Dworkina, pojam egalitarizma najčešće nisu opterećivali postojećim međugrupnim razlikama i nepravednost sagledavaju kao posledicu individualne neslobode i nejednakosti. Prema ovim autorima, teorijski i vrednosno je irelevantno da li osoba koja je u privilegovanom ili podređenom položaju pripada ovoj ili onoj kulturalnoj ili etničkoj grupi, tako da bi dublje korene nejednakosti trebalo sagledati s one strane kolektivne pripadnosti same osobe. Drugi pristup, koji bi se mogao nazvati komunitarno ili multikulturalno egalitaran, naglašava da nejednakost može da bude raspodeljena i prema kolektivnoj pripadnosti. Poreklo ove nejednakosti može da bude različito: ono se može nalaziti u običajnosnoj supstanci društva (kao u slučaju parija u Indiji, koji pravno-politički nisu u manje povoljnom položaju), u pravnoj regulativi ozvaničenog aparthejda, u nejednakom istorijskom razvoju usled diskriminacije, a samim tim i smanjenom kapacitetu za privređivanje i organizovanje političkog

¹¹ Arneson, R. J., „Against ‘Complex Equality’“, str. 239. i 240.

života (slučaj sa aboridžanskim stanovništvom i brojnim manjinskim etničkim grupama). Prema mišljenju multikulturalnih egalitarista, dosledna i realistička egalitarna politika ne bi smela da zapostavi ove nejednakosti proistekle iz članstva, tj. pripadnosti, pošto liberalistički pristup koji polazi od jednakih prava i sloboda za svakog pojedinca niveliše nejednakosti samo deklarativno. U realnosti, podeljenost na privilegovane i obespravljene pripadnike grupe, grupe u ekonomski i kulturalno dobrom položaju i marginalizovane grupe i dalje opstaju. Liberalistička *difference-blind* politika ne vodi računa o specifičnim razlozima same nejednakosti kolektiva.

Nejednakost ne utiče ravnopravno na različite grupe, tako da ona ne deli građane samo na bogate i siromašne, nego i na Arape i Jevreje, crnce i belce, katolike i protestante, hispanoamerikance i anglosaksonce. Stoga su, prema Walzerovom mišljenju, multikulturalizam, kao i komunitarizam, neophodni korektivi liberalističkog stanovišta, koje tek uz ovu primesu postaje osposobljeno za teorijski primereniju i sadržajnije, a politički ostvarljiviju primenu egalitarnosti politike.¹² Walzer ne negira relevantnost liberalnog (ali ni marksističkog) modela, nego multikulturalnost vidi kao njihovu nadopunu.¹³ Manje povoljan položaj neke grupe – njihov mali ili nikakav uticaj na politiku, povremena diskriminisanost u pravosuđu ili permanentno siromaštvo članova te grupe – može se objasniti na osnovu nepriznavanja njihovog legalnog statusa, što bi liberalna politička akcija trebala da popravi. Drugo objašnjenje tiče se položaja članova grupe kao vlasnika radne snage sa minimalnim nadnicama i teškim životnim uslovima, pri čemu bi politika preraspodele profita dovela do pozitivne promene statusa te grupe. Ipak, prema Walzeru, ova dva pristupa nisu zadovoljavajuća, pošto gube iz vida specifičan položaj u kojoj se grupa nalazi. Trajne i duboke nejednakosti često imaju korene u kulturalnim, etničkim i rasnim razlikama, odnosno nepovoljnom položaju članova koji sledi iz ovih razlika. Isključene ili socijalno diskriminisanе osobe nisu nasumične serije neuspešnih pojedinaca, isključenih iz područja pravde. Najčešće, oni su isključeni u grupama, sa drugim osobama – članovima njihovih porodica, etničkih ili rasnih grupa ili susedstva, tako da „njihovo

¹² Upor. Walzer, M., *Politics and Passion*, str. xi-xiii.

¹³ Walzer, M., *Politics and Passion*, str. 32-33. Vidi takode i Walzer, M., „The Communitarian Critique of Liberalism“.

stanje nije u stvari produkt sleda autonomnih odluka, nego jedne sistemske odluke ili međusobno povezanog skupa odluka¹⁴.

Osobe ne postaju članovi grupe na osnovu vlastite degradiranosti i podređenog položaja, nego bi se, prema Walzeru, pre moglo govoriti o reverzibilnom procesu, odnosno o tome da sama pripadnost grupi uzrokuje nejednakost. Ideja o vertikalnoj socijalnoj prohodnosti na skali društvenih slojeva ukazuje se kao neprimenljiva kada upoređujemo prohodnost između grupa. Stigmatizacija i nepovoljan položaj jesu najčešće trajna obeležja grupe, u takvoj meri da se može opravdano govoriti o članstvu kao fatumu.¹⁵ Reciprocitet između težnje grupe za političkim priznanjem i kulturalnom emancipacijom s jedne, i potrebe grupe za materijalnim resursima s druge strane leži u osnovi „meat and potato“ multikulturalizma, za koji se sam Walzer zalaže. Stigma neće biti eliminisana ukoliko se grupi ne obezbedi puno učešće u distribuciji materijalnih resursa i usluga. Česta je primedba da povlačenje razlika između građana na osnovu njihove grupne pripadnosti vodi, prvo, ka nejednakom tretiranju osoba samo na osnovu njihovog prethodnog pripadanja (najčešće pripadnosti po rođenju), koje je sa moralne tačke gledišta arbitrarno, i, drugo, ka fragmentaciji društva. Prelomljeni ili hifenirani identitet (kakav vidimo na primeru afro-amerikanaca, italo-amerikanaca, hispano-amerikanaca itd.) učvršćuje parohijalne i statičke zajednice i preti da diverzifikuje građanski identitet na više nespojivih grupa. Walzer bi mogao da odgovori kako liberalizam prenebregava perpetuiranje nejednakosti grupa u difference-blind politici, dok je multikulturalni egalitarizam samo neophodno sredstvo ka konačnom cilju nivelisanja socijalnih razlika. Multikulturalni pristup, takođe, podstiče politizaciju nepovlašćenih grupa time što ih „uvlači u raspravu“ i opšti proces odlučivanja oko pravičnosti raspodele resursa. Ukoliko su pravila postavljena na taj način da je državno upravljanje usmereno ka što većoj jednakosti i ravnopravnosti, interes marginalizovanih grupa leži u političkom angažovanju i njihovom učešću u demokratskoj vladavini.

¹⁴ Walzer, M., „Response“, str. 291.

¹⁵ Upor. Walzer, M., *Politics and Passion*, str. 39. Primetićemo da su, prema Walzerovoj oceni, i marksizam, i egalitaristički liberalizam propustili su da razmotre ove izvore trajne nejednakosti.

3. Neliberalne zajednice u liberalnom društvu

Standardna liberalistička teorija, bazirana na odbrani neutralne države, smatra da je moralno legitimna liberalna politika indiferentna prema međugrupnim razlikama. U toj perspektivi, kao političko biće, aktualno ili potencijalno je svako već otrebao sa sebe breme grupne pripadnosti. Svako je tretiran kao autonomna, samostalna ličnost, pri čemu je ustaljena grupna pripadnost tek jedna od akcidencija u njegovom vrednosnom samoizboru. Walzer napada vulgarnoliberalističku ideju slobodno izabrane unije slobodno izabranih unija, koje se zasnivaju na svojevolsnom pristanku na članstvo u udruženju i čiji su članovi slobodni da prema sopstvenoj volji napuste udruženja, odreknu se članstva i svih obaveza koje ono povlači.

Prema Walzeru, ovo je loše zamišljena utopija. U njoj nema prostora za nedobrovoljna udruženja, pa ipak su ona isto tako značajna, a u nekim svojim segmentima i značajnija, od dobrovoljnih. Nedobrovoljna udruženja su „biografski i istorijski“ prvobitnija od dobrovoljnih i Walzer pokušava da izvuče moralne konsekvence iz ove činjenice. Slobodu izbora uspostavlja i održava kulturološki background i ova je sloboda produkt istorijskog razvoja, a ne iznenadnog otkrića ljudskih prava stacioniranih od praiskona u ljudskim društvu. Sâmo liberalističko društvo podrazumeva određenu vrstu nedobrovoljnosti, jer zavisi od neophodnog procesa socijalizacije, dakle i prinude na određeni oblik vaspitanja pojedinca.

Individualni pristanak, odnosno voljno udruživanje, jeste važan izvor naših ličnih sloboda i prava, ali sam po sebi nam malo može reći o socijalnoj koheziji, o našem stvarnom životu i našim povezanostima sa ostalim osobama, institucijama, zajednicama. Ne postoji pojedinac koji sve svoje društvene odnose zasniva ili je već zasnovao na vlastitom izboru ili pristanku. On deluje u kontekstu, i to uvek takvom koji nije sam izabrao. Škole, crkve, univerziteti, tržište i druge institucije ne mogu se analizirati kao tvorevine voljnog akta individua. Liberalizam libertarijanskog tipa skreće pažnju na državu kao oblik represije, ne razmatravši druge oblike pritiska i prinude. Tretirati zajednice kao voluntarističke tvorevine predstavlja „lošu sociologiju“. ¹⁶

¹⁶ Walzer, M., „*Liberalism and the Art of Separation*“, str. 324. i 325.

Uz to, nepovoljna konsekvenca apsolutizovanja dobrovoljnih asocijacija leži u neopterećujućoj slobodi pojedinca da u bilo kom periodu raskine sa obavezama koje ima prema grupi kao celini i prema njenim pojedinačnim članovima. Walzer se poziva na Rousseaua, koji je političku zajednicu video kao sasvim dobrovoljno telo, izuzev u slučaju kada se republika nalazi u opasnosti. Obaveza je građana da se angažuje u odbrani republike, odnosno „spoljašnje slobode“, u trenutku opasnosti podjednako dragocene koliko i lična „unutrašnja“ sloboda. Ovde nije reč isključivo o eksternoj opasnosti, pošto je u slučaju kada pretnja republici i slobodi dolazi iznutra, građanska dužnost pojedinca da učestvuje u pokretima, udruženjima, organizovanju izbora, kampanjama i skupovima u prilog odbrane republikanskih vrednosti.¹⁷

Liberalistička utopija je pokušavala da eliminiše kao irelevantne i represivne sve nedobrovoljne zajednice i uspostavi dobrovoljnu zajednicu koju bi činili pojedinci i liberalne grupe. Walzer pokušava da pokaže, prvo, da i neliberalne grupe mogu da budu deo liberalnog poretka i, drugo, da sam ovaj poredak nosi u sebi breme nedobrovoljnosti.¹⁸ Norme liberalnog društva ne mogu biti usvojene, dakle naučene i „savladane“, jedino pomoću imperativa ili propisa tipa „ponašaj se slobodno“ i „biraj autonomno“. Ove se norme usvajaju, poput ostalih društvenih normi, u svojoj ukupnoj narativnoj formi. Ovakve naracije pripovedaju o razbijanju barijera tradicionalnog društva i o herojskom savlađivanju autoritarnog poretka, to su priče o nastanku slobodnog individuuma. Ova naracija može da ima svoje praznike, rituale, bazične teorijske, političke ili literarne

¹⁷ Walzer, M, *Politics and Passion*, str. 9-10. Između brojnih primera, najuočljiviji je slučaj poslednjih predsedničkih izbora u Francuskoj kada je za drugi krug izbora organizovana gotovo opšta građanska mobilizacija protiv Jean-Marie Lepena, kandidata ekstremne desnice. U ovom slučaju nije reč o prostoj izbornoj trci, nego o ugroženosti samih osnova republike.

¹⁸ Uveo sam modus *potencijalnosti* zajednice da bude neliberalna u liberalnom društvu, jer smatram problematičnom Walzerovu tvrdnju da su neliberalne zajednice nužne da bi se moglo govoriti o liberalnoj političkoj zajednici, pošto je esencijalno obeležje liberalizma tolerancija prema drugačijem mišljenju ili obliku života. Cilj egalitarnog liberalizma jeste pre uspostavljanje socijalne pravde u kojoj bi i neliberalne zajednice imale ravnopravni status (mada bi one, zauzvrat, morale da dopuste jednake izbore svojim članovima kakve imaju i pripadnici šire zajednice) Drugo, koji će stav liberalna politička zajednica zauzeti koja je vidno antiliberalna? Konsekvenca Walzerovih stavova bi bila da je takvu zajednicu neophodno negovati i podsticati njihove članove za održanje takve asocijacije.

tekstove koji „pripovedaju“ o nastanku slobodnog društva i pojedinca u njemu.¹⁹ Ukratko, ne može postojati liberalno društvo bez procesa socijalizacije, kulture individualiteta i poretka koji održava i podstiče ovu kulturu. Građanske vrline, koje nasuprot kalkilirajućem samointeresu naglašavaju kritičari ove forme liberalizma, su inherentno socijalne i svode se većim delom na samoograničenje, a manje na nesputani izbor, odnosno one su samonametnuta ograničenja. Nevoluntarni aspekti liberalnog društva imaju, prema Walzeru, istorijsko i biografsko prvenstvo, tako da bi društvo slobodnih pojedinaca bilo u ovom smislu nedobrovoljno.²⁰

No Walzer je spreman da ide još dalje, utoliko što smatra da je liberalizam interno-konceptualno povezan sa koegzistencijom sa neliberalnim zajednicama. Prema zastupnicima tolerancije neliberalnih zajednica, liberalno društvo se suočava sa paradoksalnom situacijom da njegova vlastita afirmacija zavisi od postojanja etičkih sistema koje ono samo ne prihvata kao sopstveno. Neliberalna kultura ima sama po sebi vrednost u očima svojih privrženika, i liberalna tolerancija to ne može prenebreći. Prema Walzeru, društvo se ne bi moglo nazvati pluralističko i liberalno ukoliko nije spremno da prihvati ovu različitost od sebe, odnosno ako ne toleriše zajednice u kojima ljudske slobode i individualna autonomija ne stoje visoko na vrednosnoj lestvici.²¹

Zajednice, međutim, mogu da formiraju represivna i neliberalna društva, koja, recimo, povređuju prava žena i neistomišljenika, ili koja su duboko klasno ili kastinski podeljena. Rešenje koje nudi Walzer je sasvim neodređeno i blago, i svodi se na podržavanje emancipatorske politike unutar datih grupacija, odnosno na odbijanje podrške i državnih subvencija, ukoliko se diskriminišuća zajednica nalazi u okvirima naše države.²² Ipak, kada je reč o blažim oblicima nejednakosti unutar zajednice, ukoliko su one samo hijerarhijski uređene, neliberalne i neegalitarne, Walzer je spreman čak i da im prizna pravo na jednaki status i državnu potporu, da im se omogući slobodna preraspodela resursa i pojačaju njihove obrazovne institucije. Civilno društvo tako mora da obuhvati i grupe i udru-

¹⁹ Walzer, M., *Politics and Passion*, str. 15-16.

²⁰ Walzer, M., *Politics and Passion*, str. 18.

²¹ Walzer, M., *Politics and Passion*, str. 53.

²² Walzer, M., *Politics and Passion*, str. 86.

ženja koja su neprijateljska prema slobodi i pluralizmu. Ono nije suženo na dobrovoljna udruženja, u koje pojedinci prema vlastitoj volji i nahodanju ulaze ili izlaze.²³

Ipak, od posebne je važnosti što Walzer razlikuje još jedan slučaj u kojem liberalno društvo ima pravo da ne toleriše prakse koje su u nesaglasnosti sa njegovim moralnim vrednostima, tj. sa vrednostima tolerantnog pluralizma, poštovanja autonomije, samoodređenja i osnovnih prava pojedinaca. Reč je o slučaju neutralne i/ili imigrantske države, u kojoj pravila jedne posebne zajednice dolaze u direktan sukob sa individualnim pravima proklamovanim unutar šire političke zajednice. Smatra se da, zbog vrednosti opštije zajednice, posebne zajednice ne treba da sputavaju volju pojedinaca za samoodređenjem, da porodice, susedstva ili religijska okruženja ne treba da prisiljavaju pojedinca da prihvati obrazac ponašanja koji lično ne smatra ispravnim ili odgovarajućim. Pravo osoba da budu zaštićene od takve prisile u neutralnoj državi ima preimućstvo u odnosu na zahteve manjinske religije ili kulturalne grupe.²⁴ Ukoliko bi neutralna građanska država uvela toleranciju ovakvih oblika ispoljavanja religijske pripadnosti, ona bi napustila ili izneverila svoju srž neutralnosti. Lako je zamislivo da bi se počeli protežirati i drugi religijski obrasci, odnosno da bi se sve prisutne religijske grupe angažovale za javnu promociju svojih partikularnih običaja, što bi difference-blind zajednicu doveo do inherentno multikulturalne, ali sa stalnom tendencijom da postane konsocijalna država sa separatnim grupacijama, bez stabilnog političkog identiteta.

Stoga bi se moglo formulisati pravilo koje bi glasilo: u slučaju kada u jednoj političkoj zajednici ne postoji opšti konsenzus oko etičkih i političkih vrednosti, kao i oko normi na osnovu kojih bi bile izgrađene institucije, nužno je da aranžman ustanova demokratije i procedure donošenja odluka budu takve da omoguće ravnopravnu raspravu, jednak pristup materijalnim i kulturalnim resursima i garantiju manjinskih prava. Ishod odlučivanja trebao bi da dovede bilo do novog političkog konsenzusa, bilo do kompromisa koji bi naneo minimalne i podjednako raspoređene štete zainteresovanim stranama.

Prihvatanje ovog načela podrazumevalo bi prihvatanje liberalnog konsenzusa, koji se ne može izvesti iz same pretpolitičke

²³ Upor. Walzer, M., *Politics and Passion*, str. 69. i 87.

²⁴ Walzer, M., „Statehood and Toleration in a Multicultural World“, str. 254.

običajnosti, tj. koji nije striktno impliciran u kulturalnom ili verskom, odnosno pretpolitičkom identitetu zajednica. Reč je o meta-načelu, mada i ono zahteva potporu datih kulturalnih i interesnih grupacija unutar šire zajednice. Kada Walzer govori o autonomiji i pravednosti, u brojnim slučajevima kao da pretpostavlja da su zajednice, bilo nacionalne-političke, bilo subnacionalne, uvek već liberalne (ili liberalizovane). One podležu određenim inherentno liberalističkim moralnim načelima. Ukoliko su njihove etike oprečne liberalnim načelima, one moraju biti transformisane: „Da bi /opresivne i netolerantne zajednice/ bile angažovane u demokratskom društvu u kojem su žene po pretpostavci jednaki građani, morate naći neke načine da prodrete unutar ovih zajednica i preinačite njihov unutrašnji život.“²⁵ Podela se mora prevazići samom promenom zajednica u liberalne, odnosno vrednosti liberalizma moraju postati univerzalno prihvaćene u svakoj pojedinačnoj zajednici i u ovom je smislu Walzer veći liberal od Rawlsa. U drugom slučaju, Barry govori o srodnoj inverziji Rawlsa i Walzera, navodeći Walzera koji kaže da su „ubistvo, mučenje i porobljavanje nepravedne odlike u bilo kojem procesu distribucije – i oni su loši iz razloga koji imaju malo zajedničkog sa značenjem društvenog dobra“.²⁶

Kako Mulhall i Swift primećuju, u Walzerovoj kritici nema kritike liberalizma *per se*, odnosno nema naznaka da se on protivi određenim centralnim toposima liberalne teorije. Razdeoba sfera pravednosti u skladu sa njenim internim kriterijumima, kao što je, na primer, razdvojenost crkve i države ili političkih prava i materijalnog blagostanja, jeste tipično liberalistička ideja.²⁷ Ključne liberalne

²⁵ Upor. Walzer, M., „Razgovor sa Michaelom Walzerom: Vodič kroz demokraciju“.

²⁶ Walzer, M., „Response“, str. 293. Barry, međutim, navodi da ovo Walzerovo stanovište ne predstavlja nikakav koherentni stav, odnosno stav koji bi bio logički saglasan sa ostatkom njegove teorije, nego da je reč o pukom „fiat“, pošto Walzeru nedostaju teorijski resursi kojima bi opravdao ovo novo stanovište. Upor. Barry, B., *Culture and Equality*, fusnota 69, str. 346.

²⁷ Mulhall, S., i Swift, A., *Liberals and Communitarians*, str. 155. Upor. stav: „Liberalizam jeste veština izgradnje zidova, od kojih svaki kreira novu slobodu“. (Walzer, M., „Liberalism And The Art Of Separation“, str. 115.) Walzer smatra da je glavna kritička snaga njegove teorije pravde to što je ona protiv agresivnog prekoračivanja granica, odnosno ona je „odbrana granica“. (Walzer, M., *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, str. 35). D. Miller u „Introduction“ primećuje da kompleksna jednakost predstavlja potpunu primenu liberalističkog „umeća razdvajanja“,

vrednosti samoodređenja i autonomije Walzer primenjuje i na zajednice, ali se neometani individualni izbor pripadnika zajednice povezuje sa kolektivnom samoupravom. Walzer preinačuje tumačenje prava pojedinca kao takvog u analizu samoodređenja individue kao pripadnika određene grupe i autonomije pojedinca kao člana političke zajednice. On takođe prihvata univerzalno važenje „minimalnog moralnog koda“ za stvarne ili virtualne zajednice, dok, u skladu sa načelom liberalne tolerancije, traži od eksternog aktera da prihvati svako uređenje i svaku kulturu koja bi se držala ovog koda, dajući bespogovornu prednost ubeđivanju naspram vojnom, diplomatskom ili ekonomskom pritisku.²⁸

Bez obzira na zamerke koje Walzer upućuje komunitarizmu, on smatra da je komunitarizam prikrivena osobina svake liberalne politike. Ipak, reč je o osobini koja se u liberalnoj teoriji povremeno gubi, pri čemu se ova teorija samoidentifikuje kao striktno individualistički orijentisana, dajući primat pravnoj regulativi u odnosu na zajedničke projekte i etičke konstrukcije. Sandel postavlja pitanje da li je društvo koje daje prvenstvo pravednosti u odnosu na dobro u stvari društvo stranaca. Walzer preokreće ovo pitanje: ako smo već zajednica stranaca (pošto se značajno razlikujemo u shvatanjima društvenih ciljeva i poimanju dobra), da li nam jedino preostaje da pravo stavimo na prvo mesto? Ne živimo u malim, homogenim društvima, koja donose odluke na osnovu konsenzusnih zajedničkih značenja. Walzer, ipak, ne smatra da je pluralizam istovetan sa alijeniranim i fragmentiranim društvom, pošto se društvene veze i zajednička shvatanja pravednog društva neprestano reprodukuju i u individualističkom društvu. Delimična istina komunitarističkog stanovišta ležu u karakterizaciji liberalizma kao fragmentovanog društva, u kojem su sve socijalne veze trajno „olabavljene“, ali ako ima nečega što oblikuje individue i okuplja partikularne zajednice u „naciju“, to je upravo sam liberalizam sa njegovim vrednostima tolerancije, pluralizma, autonomije osoba i udruženja, ljudskih prava, prava okupljanja i slobode govora itd.

čiji je glavno dostignuće ograničenje moći države. Walzer ipak ne insistira isključivo na negativnom uticaju države na stanje unutar i između različitih sfera pravde, pošto takođe ističe mesto države u savlađivanju nepravdi kako između sfera, tako i unutar njih. Vidi naročito Walzerovo delo „Exclusion, Injustice, and the Democratic State“.

²⁸ Mulhall, S., i Swift, A., *Liberals and Communitarians*, str. 146; vidi takođe i Walzerov tekst „The Moral Standing of States: A Response to Four Critics“.

Uz to, različitost našeg vokabulara ili naracija kojima opisujemo sebe, društvo i naše mesto u njemu nije znak nekoherencije i „kolektivne šizofrenosti“, kako bi to prikazao MacIntyre. Pokret za građanska prava, odnosno desegregaciju i inkluzivno društvo, na putu ka svojem realizovanju prolazio je kroz faze neuspeha i konflikta koje nisu posledica lingvističke neadekvatnosti, nego političkih i socijalnih odnosa koji su doprineli prvobitnom političkom neuspehu ovog projekta. Liberalizam neprestano traži komunitarističku korekciju, i takva je korekcija tokom istorije liberalističke teorije periodično iskrsavala, što je primetno na slučaju takvih teoretičara kakvi su Dewey, Kallen, pa i sam Rawls.²⁹

Komunitarizam i liberalizam nisu, prema tome, kontrarne političke teorije, kao što to nisu ni njihove konkretne političke pozicije. Liberalizam sadrži kako disocijativne, tako i asocijativne tendencije i Walzer prihvata Rawlsovu ideju liberalnog društva kao „socijalne unije socijalnih unija“, kao pluralizma grupa objedinjenih na zajedničkim liberalističkim idejama. Greška, ili bolje rečeno iluzija liberalizma jeste u prenaplašavanju volontarnog karaktera ovih socijalnih unija, odnosno grupa i udruženja unutar društva, pri čemu bi samo postojanje ovih udruženja jedino bilo legitimno ukoliko je članstvo u potpunosti dobrovoljno, a izlazak bi iz članstva u svakom trenutku bio moralno opravdan ukoliko pojedinac više nema interesa da bude u udruženju. Umesto da analizira „asocijativne“ potrebe i sposobnosti građana, liberalizam razmatra i podržava jedino mogućnost i legitimacijsku osnovu disocijacije i „raskida socijalnog ugovora“. Walzer, ipak, ne smatra, poput liberalističkih republikanaca, da je liberalna država krajnji i jedino opravdan oblik integracije. Liberalna država ne mora biti ni najbolji, ni jedini dobar oblik udruživanja, nego, da bismo je smarali prihvatljivom insitucijom, druge zajednice u njenom okviru i nadalje moraju da funkcionišu i da „oblikuju“ živote svojih članova. Suprotno liberalnom neutralizmu, liberalna država, da bi postojala kao takva, mora da podržava one asocijacije koje uobličavaju zajedničke vrednosti liberalne države.³⁰

²⁹ Komplementarnost liberalizma i komunitarizma, tj. komunitarizam kao neizbežni korektiv liberalizma Walzer detaljno razmatra u članku „The Communitarian Critique of Liberalism“.

³⁰ Upor. Walzerov članak „The Communitarian Critique of Liberalism“. Srodan ovome jeste i Razov argument u prilog perfekcionizma, a protiv neutralnosti države s obzirom na karakter zajednica. Vidi o tome Raz, J., *The Morality of Freedom*,

4. Moralitet i etički život

Čini se da Walzer inklinira ka „prednosti po sebi“ grupne raspodele, odnosno da su kriterijumi i norme koje kodeks kolektiva sadrži već po sebi značajne, pa makar bile proizvod neautnomnih odluka njihovih članova i makar aminovale hijerarhijski poredak unutar kolektiva. Walzer postavlja pitanja: treba li država da podstiče ekonomsku i stručnu kompetenciju građana? Da li ona treba da utiče na njihovo prihvatanje moderne nauke, mera zdravstvene zaštite? Da li ona treba da zahteva od kolektiva da pruži ženama jednake mogućnosti? Kao privrženik demokratije i građanstva – dodali bismo i kao zagovornik liberalnih vrednosti – Walzer oseća jaku naklonost ka pozitivnom odgovoru. Ipak, on smatra da to ne bi bio pravi odgovor, jer bi on vodio ka „totalizujućoj zajednici“.³¹ Walzer ne objašnjava šta bi takva zajednica predstavljala, ali možemo da pretpostavimo da je reč o nadzirućoj paternalističkoj državi u kojoj su socijalizacija građana i redistribucija prava uspostavljeni državnom intervencijom. Postavlja se pitanje zbog čega bi ova intervencija bila manje poželjna od kontrole koju bi svojim članovima nametnule partikularne zajednice, osim što u slučaju kada treba da odlučujemo između nepravednog tretiranja pojedinca unutar grupe i nejednakog tretiranja grupa unutar društva, ovu drugu nejednakost treba da tretiramo kao više nepravednu u odnosu na ovu prvu.³² Društvo sastavljeno od hijerarhijskih zajednica koje ne poštuju individualna prava bi u ovom slučaju bilo prihvatljivije od liberalne države u kojoj se poštuju sva prava, ali u kojoj se vrši pritisak da određene (recimo, fundamentalističke hrišćanske ili islamske) sekte odbace, na primer, neravnopravno tretiranje dečaka i devojčica.

Sam Walzer odbacuje mogućnost da liberalna država treba da prihvati zajednice u kojima postoji eksploatacija, ropstvo ili fizičko zlostavljanje članova. Ipak, prva implikacija prihvatanja različitih etika kao jednakovrednih jeste zaobilazanje neravnopravnosti i eks-

poglavlja 5. i 6. Od države se ne očekuje da podržava sve asocijacije i grupacije unutar društva, ali je neophodno da podržava neke od njih, odnosno takve koje ključno održavaju *ethos* liberalne zajednice i imaju određeni poželjni nivo političke kulture. Ova insitucionalna aktivna podrška nosi u sebi neophodnost deliberacije ili promišljanja javne kulture i njenih potreba.

³¹ Walzer, M., *Politics and Passion*, str. 56.

³² Walzer, M., *Politics and Passion*, str. 57.

ploatacije ukoliko su one deo običajnosti pojedinih zajednica. Druga implikacija odnosi se na državu i njene institucije kao jedine instance koja bi bila ovlašćena da formuliše kriterijume prestupa (ona bi, recimo, morala da stavi van snage dužničko ropstvo, bez obzira na način na koji je ovaj slučaj običajnosno regulisan u jednom društvu), odredi zakonske norme koje zabranjuju zlostavljanje i, konsekventno tome, upotrebi silu radi sprečavanja zlostavljanja. Da bi izbegao zamku relativizma, Walzer mora pretpostaviti kako država treba da preuzme određena univerzalna moralna načela, primenljiva na sve subdržavne zajednice, odnosno da ove zajednice transformiše na takav način da njihove etike budu u saglasnosti sa ovim načelima.³³

Imajući u vidu potencijalni relativizam komunitarističke pozicije, Walzer uvodi koncept reiterativnog univerzalizma, pod kojim se podrazumeva osnova minimalne ljudske egzistencije, odnosno minimalno moralno jezgro koje je prisutno u svim kontekstima. Mada skeptičan prema transcendentnom opravdanju ovih minimalnih uslova, i mada smatra da se oni ne mogu striktno i definitivno razgraničiti od „punog“ moraliteta, Walzer pretpostavlja da moralno jezgro bilo koje zajednice mora da sadrži norme koje su univerzalne, kao što su, na primer, uzajmno priznavanje i poštovanje građana ili poštovanje osnovnih ljudskih prava.³⁴ Ove se norme mogu opravdavati bez reference na društveno okruženje i kontekst važenja, ali njihovo učvršćivanje i interiorizovanje kao prihvaćenih nomi jeste uslovljeno kontekstom. Prava se mogu primeniti jedino unutar političke zajednice u kojoj su ta prava priznata kroz konkretni istorijski politički proces.³⁵

³³ Carens uviđa da Walzerova teorija lavira između relativističkog oslanjanja na lokalna značenja i vrednosti i izdvajanja pojedinih principa pravde kao transsferičnih, ne-lokalnih i nezavisnih od značenja koje im pridaju članovi date grupe ili zajednice. Upor. Carens, J., „Complex Justice, Cultural Difference, and Political Community“, str. 51-52. Mimo političke i etičke zajednice ljudi su (ili bi trebalo da postanu) članovi šire moralne zajednice, što mahom prihvata i Walzer tematizujući ne samo Američko shvatanje pravednosti, već i upoređujući, kombinujući, kritikujući razumevanja drugih epoha i nacija, koja nisu obuhvaćena „tipično Američkim“ poimanjem sveta.

³⁴ Imajući u vidu da Rawls u *Političkom Liberalizmu* govori o utemeljenju liberalnih ideja u kontekstu liberalističke kulture, Forst govori kako se čini da su Walzer i Rawls međusobno promenili uloge. Pre je reč o konvergenciji ove dve teorije, odnosno o Rawlsovom i Walzerovom preciziranju vlastitih pozicija, koje Rawlsovoj daje „konkretno meso“, a Walzerovom kontekstualizmu „duh opštosti“. Upor. Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 173.

³⁵ Walzer, M., „The Moral Standing of States: A Response to Four Critics“, str. 226.

Moralne norme su univerzalno važeće, ali do njih dolazimo postepeno i normalnim hodom, kroz posredujuće instance porodice, političkih institucija, običaja, religije. Privrženost ljudima počinje u našoj neposrednoj blizini, u porodici, porodici, familiji, susedstvu, u društvu prijatelja: „Drugim rečima, počinjemo time što ćemo shvatiti šta znači imati sugrađane i susede; ako to ne shvatimo, moralno smo izgubljeni. Zatim širimo osećanje moralnog zajedništva i susedstva na nove grupe ljudi i najzad na sve ljude“.³⁶ Patriotizam koji isključuje šire lojalnosti isto je tako opasan kao i kosmopolitizam koji isključuje uže lojalnosti.³⁷ Pre nego što, prema Plutarhovom *dictumu*, sve ljude počnemo da uvažavamo kao svoje sugrađane i susede, moramo da naučimo šta znači imati sugrađanina ili biti dobar sused.

Pojedini autori u ovom univerzalizujućem pristupu vide otklon od relativističkog partikularizma. Novi Walzerov pristup pretpostavlja da su u osnovnim normama i pretpostavkama opravdanja društvenih aranžmana već sadržani univerzalni i formalni moralni uslovi, koji čine neophodni kontekst političkog ustrojstva. Sledeći Habermasa, Forst smatra da ovaj moralni minimum ima važenje u svim zajednicama, ali ne na osnovu vlastite transcendentne supstance, nego posredstvom recipročnog opravdanja ovih normi u najšire shvaćenoj komunikativnoj zajednici. U ovim moralnim uslovima osobe se susreću – delaju i raspravljaju – kao ljudska bića, kao članovi opšteltjidske zajednice.³⁸ Walzer, ipak, ima u vidu obuhvatniji pojam moraliteta, pošto se u „prvobitnom položaju“ i „neometanoj komunikaciji“, za razliku od stvarnog diskursa, mogu tematizovati samo neka ograničena, usko određena pitanja.³⁹ Kod „tankog“ moraliteta nema mesta za sukob, pregovore, kompromise. U praksi, tj. primeni, filozof će poput ostalih ljudi biti provincijalan i ideologičan.

³⁶ Walzer, M., „Sfere naklonosti“, str. 156.

³⁷ Walzer, M., „Sfere naklonosti“, str. 157. Mada Walzer možda nije imao u vidu drastičan primer kada su deca primoravana da se, radi tobožnje klasne solidarnosti, odriču svojih roditelja kao „klasnih izdajnika“ u vreme staljinizma i realnog socijalizma, on najbolje ilustruje ovaj krug privrženosti koji ne poznaje nagle skokove. Da li će ova deca biti bolji građani, patriote ili radnici? Pre će biti da će se po nalogu partije spremnije odreći svih građanskih ideala i „klasne solidarnosti“.

³⁸ Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 171.

³⁹ „Philosophy and Democracy“, str. 394.; „Interpretation and Social Criticism“, str. 11., fusnota 9.

Ideja individualnih prava može biti izvedena iz naših vrednosnih stavova o ličnosti, slobodi ili autonomiji, bez referenci o političkim procesima i društvenim okolnostima, ali primena ovih prava zahteva da ova prava budu prepoznata i priznata unutar političke zajednice, i taj proces priznavanja jeste neidentičan, poseban za svaku zajednicu. Proces priznavanja jeste politički proces koji zahteva specifičan društveni i kulturalni kontekst. Ova se prava mogu i moraju univerzalizovati, ali forma univerzalizacije nije transcendentna dedukcija kantijanskog tipa, pri čemu bi se prava izvodila iz nužnosti istorijskog toka, idealtipske situacije, ljudske prirode ili vela neznanja. Reč je pre o poopštavanju ili reiterativnoj univerzalnosti, koja se derivira iz političkog pluralizma i kulturalnog partikularizma.⁴⁰ Apstrahovanjem možemo da izdvojimo „minimalni moralni kod“ iz mnoštva etičkih stavova, čime bismo došli do koda sličnog Hartovom „minimalnom prirodnom zakonu“, ali, prema Walzeru, ne možemo doći ni do kakvog jedinstvenog formulisanja ovog koda, pošto u svojoj primeni on podrazumeva intepretaciju. Dworkinovska univerzalna liberalistička etička norma jednake brige i poštovanja prema svakom članu društva u svojoj primeni biće ponavljana u drugačijim uslovima, sa promenjenim resursima i primenjivaće je individue sa drugačijim iskustvima. Pri tome se neće iskazivati jednaka briga prema pojedincu kao takvom, već će se prihvatiti njegovi pređašnji izbori, način života i kulturalni background.⁴¹

Pošto Walzer prihvata neophodnost univerzalnog minimalnog moralnog koda, društvenu praksu u integralnom smislu možemo razumeti samo ukoliko uz opštost moralnih normi preuzmemo i interni kriterijum, kompatibilan sa „eksternim“ moralnim kodom važećim za sve zajednice. Sam analitičar mora da bude član interpretativne zajednice, njegova kritika mora biti blisko povezana sa standardima koje prihvata data zajednica, ali, kako primećuje Forst, bez normi koje su univerzalne imanentni kriticizam gubi kritičku oštricu. Društveni odnosi moraju da budu takvi da dopuštaju recipročno i univer-

⁴⁰ O reiterativnom univerzalizmu i njegovoj razlici spram prosvetiteljskog univerzalizma zasnovanog na obuhvatnim zakonima (covering-law) vidi Walzerov članak „Two Kinds of Universalism“. Ovu vrstu univerzalizma Forst podesno naziva „kontekstualnim“ i „hermeneutičkim“ univerzalizmom. (Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 167 i 169.)

⁴¹ Upor. Walzer, „Two Kinds of Universalism“, str. 529-530. O „miminalnom moralnom kodu“ vidi članak „Interpretation and Social Criticism“.

zalno opravdanje.⁴² Walzerov zahtev za „minimalnim moralnom kodom“, makoliko taj kod bio uzak i nedostatan, govori o transkontekstualnom određenju bazičnih moralnih normi, koje se aktualizuju samo u određenom kontekstu, ali čiji *ratio*, odnosno razložno opravdanje leži izvan etičkog i legalno-političkog konteksta.⁴³

Ove norme, ipak, ne mogu da konstituišu moralni život u celini, odnosno one ne iscrpljuju mnogostrukost etičkog postupanja, koje je znatno složenije od negativnih odredbi i restrikcija. Etičko postupanje se ne može objasniti isključivo moralnim normama, niti je njihov normativni status (quasi) univerzalan za bilo koju zajednicu. Validnost svake moguće etičke prakse moraju da opravdavaju ove moralne norme, ali one služe jedino kao podležeća platforma ili okvir.⁴⁴ Okvir, međutim ne govori koji je oblik života najvredniji za nas, ovde i sada, on nas smešta u moralni univerzum, ali nam ništa ne govori o našem društvenom statusu i našim društvenim povezanostima, ulogama i obavezama. Jednaka briga za sve (Dworkin), jednako poštovanje svake osobe (Arneson), Rawlsovi principi pravde – u svakom od ovih slučajeva reč je o moralnim normama koje su produkt specifičnog liberalističkog *ethosa*. Kao takve, one se moraju razmatrati zajedno sa njim. Iluzija je da počinjemo sa „tankom“ ili „minimalnom“ moralnošću, napredujući ka kompleksnijoj. Prema Walzeru, moralitet je „pun“, robustan od samog početka, u potpunosti kulturalno integrisan, i kao „tanak“ se – u vidu eksplicitnih moralnih principa, tj. opšteobavezujućih imperativa – javlja jedino u posebnim prilikama.⁴⁵

⁴² Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 164.

⁴³ Upor. Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 156. Upor. takođe i argumentaciju A. Gutmannove protiv pravednosti koja je kompleksna, ali i specifikovana na samo određeno područje. Mada se usmeravaju na političko delovanje, demokratsko donošenje odluka i neprislino uveravanje predstavljaju moralne standarde koji presecaju mnoge sfere kako bi osigurali njihove granice i specifikovali ih. *Vice versa*, jednakost građanstva i poštovanje ličnosti biva učvršćeno ukoliko osobe imaju pravo na dohodak, javne službe, slobodno vreme, obrazovanje itd. O tome Gutmann, A., „Justice Across Spheres,“ str. 115. i 116. Pravednost, lična odgovornost, jednakost građanstva i dostojanstvo ličnosti nisu kontingentne kulturalne činjenice, nego moralne vrednosti koje dominiraju našim individualnim i društvenim razumevanjem. Upor. *ibid.*, str. 118-119.

⁴⁴ Vidi Walzer, M., „Interpretation and Social Criticism“, str. 23.

⁴⁵ „Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad“, str. 4. Dvostrukost „tanke“ (univerzalne i apstraktne) i „pune“ (partikularne i situirane) moralnosti

Minimalni moralni kod Walzer razrađuje, mada ne pod eksplicitno tim imenom, na slučaju *suttee* – običaja spaljivanja udovica zajedno sa pokojnim mužem, pri čemu Walzer tvrdi da je imperijalna Engleska vlada zloupotrebila toleranciju dozvolivši – kao tobožnje pravo na ispoljavanje religijske posebnosti Indijaca – ovaj običaj tokom nekoliko dekada njene vladavine nad Indijom, umesto da iskoristi ovu praksu. Ovaj običaj bi trebao da bude zabranjen bez obzira na njegovu religijsku ili kulturalnu ukorenjenost.⁴⁶ Na ovom mestu politika razlike (the politics of difference) ne može postati politika ravnodušnosti (the politics of indifference).

Reč je o granicama tolerancije. Ipak, i dalje je problematičan odnos različitih kultura, religija i etičkih shvatanja unutar samih granica tolerancije. Politička filozofija se neretko nalazi pred izazovom utvrđivanja kriterijuma za liberalnu toleranciju, tj. razloga za toleranciju unutar liberalnog društva. Kao početni razlog, može se navesti neophodnost suživota pripadnika različitih verskih ili etnokulturnih grupa. Liberalna tolerancija je nepohodna, jer njeno odsustvo vodi ka neprestanom sukobljavanju oko resursa, teritorija ili izvora moći od strane različitih grupa. Uloga modusa vivendi je u tome da razdeljuje pripadnosti i promovise fer-plej u međugrupnim odnosima. Nedostatak ovog oblika tolerancije leži u permanentnoj nestabilnosti takvih sistema, odnosno u poretku koji je uspostavljen jedino na trenutnom balansu moći, tako da čim ovaj balans biva narušen, pripadnici svake od skupina pokušavaju da iz njega izvuku što veću korist oštećujući time grupe u manje povoljnom položaju. Drugi razlog leži u intrinzičnoj (neinstrumentalnoj) vrednosti samog zajedničkog života i to je Herderovski argument. Nemamo nikakvog opravdanja kada tvrdimo da su naš način života, naši običaji i kultura superiorniji od drugih. Moguće je da i druge kulture imaju svojih prednosti, koje vremenom možemo i mi da apsorbiramo, ili pak

prisutna je, prema Walzeru, u svakoj etici. Mada je minimalna moralnost značajna, kako zbog mogućnosti kritike kulturalnih normi, tako i zbog opšteljudske solidarnosti, maksimalizam prethodi minimalizmu. Walzer naznačava da „minimalističko gledište jeste gledište sa rastojanja, odnosno gledište koje nastaje u krizi, pri čemu smo u stanju da prepoznamo samo takvu nepravdu koja je velikih razmera. (...) minimalizam nam ne omogućuje pristup širem domenu društvenih značenja ili specifičnim oblicima distributivne složenosti.“ (Ibid., str. 39.)

⁴⁶ Walzer, M., „The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World“, str. 254.

možemo vremenom postati svesniji ograničenja vlastite kulture. To nas vodi do stanovišta da razne kulture prihvatimo kao jednakovredne i da kulturi pridamo zasebnu vrednost. Ova je pozicija u opasnosti da se predstavlja kao vrednosno neutralna, odnosno da relativizuje represivne elemente u datoj zajednici.

Neizbežno, postavlja se pitanje: Kakve političke vrednosti država treba da podstiče, a koje norme, običaje ili vrednosti treba da destimuliše ili čak da zabranjuje? Walzer bi verovatno bio skeptičan oko tvrdnje da svaka država treba da se zasniva na „transkulturalnim“ i „transistorijskim“ normama liberalizma, koje plediraju na univerzalnost, kao što su lična autonomija, ljudska prava ili parlamentarna demokratija (mada bi se složio da je reč o istinskim dobrima, koje država ili politička zajednica treba da zastupaju.) Ipak, on smatra da bi vrednost tolerancije trebala da važi u bilo kojoj zajednici, a to je ipak inherentno liberalna norma.⁴⁷ Tolerancija bi bila ona univerzalna norma koja uslovljava pozitivan ili negativan karakter datog državnog ustrojstva. Pluralizam jeste uslov svih vrednosti: slobode, autonomije, uzajamnog poštovanja.⁴⁸ Walzer sasvim korektno i sasvim u skladu sa svojom tezom o partikularnosti primene, smatra da je tolerancija, i pored duge istorije netrpeljivosti i diskriminacija, danas američka kulturalna norma, ali ova tvrdnja ne rešava teškoću sa internalizmom značenja i vrednosti, pošto druga društva odmeravamo i vrednujemo u skladu sa ovom „kulturalnom“ normom kao nužnim uslovom pravičnog uređenja. Walzer, i pored svega toga, veruje da bar neke od vrednosti moraju biti univerzalno prihvaćene.

Pretpostavimo sada da postoji vlast koju ocenjujemo kao neliberalnu i autokratsku – koja vrši diskriminaciju na ženama ili ima sudsku vlast pod direktnim uticajem izvršne – ali koja je izabrana na demokratski način i poseduje demokratski legitimitet. Pošto ova politika izvire iz kulturalnog, religijskog i socijalnog nasleđa, ona pred-

⁴⁷ Walzer može da navede Otomansku imperiju sa sistemom mileta ili neku drugu neliberalnu državu koja je tolerisala verske i nacionalne grupe, ali to nije argument koji bi poricao liberalni karakter tolerancije. Prvo, grupe i građani u tim državama nisu imali širu političku moć, kojom bi artikulisali svoje pravo na autonomiju i samoodređenje. Drugo, postojale su i antičke demokratije, kao i plemenske, a takođe su postojali sistemi poput Rimskog, koji su bili zasnovani na podeli vlasti i čvrstoj pravnoj zaštiti građanstva, pa ipak nijedna predmoderna država nije bila liberalna i/ili demokratska u našem današnjem smislu reči.

⁴⁸ Walzer, M., „Response“, str. 297.

stavlja vrednost za stanovnike te zemlje, bez obzira na njen neliberalni karakter. Građani neće prihvatiti radikalne promene koje bi preoblikovale državu po spoljašnjem modelu, pošto bi, prema Walzeru, time bila uništena i njihova zajednica sa posebnim „životnim stilom“. ⁴⁹ Samoodređenje zajednice predstavlja vrednost, čak i ako su izbori koje ta zajednica vrši bezvredni i loši. ⁵⁰ Ali šta ako je netolerancija deo datog političkog kulturno-istorijskog sklopa, koja se time reflektuje i na političku vladavinu? Države koje su autoritarne, a demokratske, jesu netolerantne i većinom će sprečavati nastanak institucija civilnog društva. Politički poredak koji na osnovu običajnosti zajednice uskraćuje javna i lična prava žena bio bi, najverovatnije, neprijateljski raspoložen prema nastajućem feminističkom pokretu. Tolerancija kao opšta politička norma tako biva napuštena, i, prema tome, Walzerovski bi analitičar datu državu trebao da oceni kao nelegitimnu sa moralnog stanovišta. Poštovanje „minimalnog moralnog koda“ od strane jedne autoritarne države delegitimiše „pravedan“ rat koji bi sprovele liberalne države, ali kršenje „socijalnog-etičkog“ i „demokratskog“ koda od date države prave tiraniju koja se ne može opravdati nikakvim pozivanjem na tradicionalnu praksu.

5. Etika i politička zajednica

Unilateralno, robusno republikanstvo sa koncepcijom dobra primarnom u odnosu na poimanja dobra partikularnih zajednica, ima, prema Walzeru, obeležje „totalizujuće“ zajednice, koju ne legitimišu čak ni njeni liberalistički atributi. Pravedno društvo mora da prihvati diverzifikovanu lojalnost i pluralistički građanski identitet, bez obzira na moguće tenzije između zajednica. „Liberalni komuni-

⁴⁹ Osim već pomenutog slučaja narušavanja „minimalnog moralnog koda“, tj. kada je poredak otvoreno represivan i brutalan, izuzetak od međunarodnog poštovanja prava na samoodređenje predstavlja i poricanje prava manjinskih zajednica za autonomijom od strane većine. Upor. o tome Walzerov tekst „The Moral Standing of States: A Response to Four Critics“

⁵⁰ Walzer, M., „Two Kinds of Universalism“, str. 519. Ovaj stav ne podrazumeva da ne možemo u partikularnom slučaju biti protivnici lošeg izbora, ali i pored toga moramo da poštujemo pravo na samoodređenje. Prema Walzeru, kada poričemo ili se suprotstavljamo ovom pravu, tada odbijamo da prihvatimo datu političku zajednicu kao moralnog agensa, poričemo njeno pravo na posebno razumevanje dobrog života. Time mi postupamo nemoralno. Vidi Walzer, M., *ibid*, str. 535-536.

taristi“ poput Walzera, Taylora i Kymlicke pronalaze moduse plodne, ili barem neparališuće, koegzistencije više identiteta, pri čemu se kao preliminarno najplauzibilnija javlja Rawlsova ideja društva kao „socijalne unije socijalnih unija“. U situaciji razilaženja oko koncepcija dobra osobe bi najverovatnije izabrale *modus vivendi* kao najprihvatljiviji oblik uzajmnih odnosa.⁵¹ Otvoreno društvo, ipak, treba da obuhvata građane sposobne, prvo, da priznaju pravo političkog postojanja građana koji pripadaju različitim asocijacijama ili etnokulturalnim grupama, i drugo, da pronađu *modus vivendi* i pravičan balans političkog uticaja i predstavljanja između građana kao pripadnika različitih gupa. Mada država ima dužnost da podjednako predstavlja sve grupacije, ona ne može da ih zameni; građanski identitet je tek jedan od identiteta, a ne dominirajući.

Političko jedinstvo, prema tome, ne potiskuje posebne identitete građana u sferu privatnosti, odnosno niti liberalističko radikalno razdvajanje sfera politike i sfere privatnosti, niti radikalno republikanski komunitarizam ne odgovaraju potrebama formulisanja multokulturalne politike.⁵² Ovo političko jedinstvo nije predstavljeno kroz kulturalni, nego kroz politički identitet, odnosno kroz saglasnost sa zajedničkim principima liberalnog građanstva.⁵³ Walzerova pozicija ipak ne podrazumeva političku apstinenciju podgrupa

⁵¹ Upor. Walzer, M., „Interpretation and and Social Criticism“, str. 14., kao i Forst, R., *Contexts of Justice* Str. 108., i Walzer, M., „The Communitarian Critique of Liberalism“, str. 21. Liberali koji smatraju da je sam liberalizam jedna sveobuhvatna koncepcija tvrde kako je slaganje supstancijalnije prirode. Tako Dworkin u kritici *Područja pravde* smatra da se nećemo nikad saglasiti oko toga koja je interpretacija bolja ukoliko nemamo korektnu moralnu teoriju. Walzer odgovara da nema konsenzusa oko korektno moralne teorije, nema konačno određenog puta da se neslaganje završi. („Interpretation and Social Criticism“, str. 26.) U jednom intervjuu Walzer govori: „Moj naglasak nije na uzajamnom poštovanju, nego na mirnoj koegzistenciji. Počnimo odavde. U današnjem svetu, to bi bio veliki dobitak. Potom se može raditi na višim oblicima zajedništva.“ Walzer u ovom intervjuu toleranciju vidi kao koegzistenciju. („Razgovor sa Michaelom Walzerom: Vodič kroz demokratiju.“)

⁵² Upor. Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 108.

⁵³ Walzer ovde ima pre svega u vidu Ameriku i njeno političko jedinstvo, smatrajući da je Amerika u kulturalnom smislu diversifikovana, a u političkom smislu ujedinjena. O teoriji koja bi obuhvatala jedinstvo individualnih i kolektivnih prava u građanskom identitetu Walzer govori kao o koncepciji koja podjednako uzima u obzir individualitet, partikularitet i opštost, odnosno jedno, nekolicinu i mnoštvo. Upor. Walzer, M., „What it Means to Be an American?“, str. 29., kao i *Politics and Passion*, str. 43.

unutar države, odnosno partikularni identitet nije od drugostepenog značaja ni na političkom novou.

Mada se unutar asocijacija značenja dobra i njihova interpretacija znatno razlikuju, sfera politike uspostavlja kontinuitet sa etičkim normama asocijacija: „Štaviše, politička zajednica je verovatno najbliži svet zajedničkih značenja do koga možemo doći. Jezik, istorija i kultura se udružuju (prisnije ovde nego igde drugde) da bi proizveli kolektivnu svest.“⁵⁴ Iz izdvajanja posebne sfere političkog ne sledi, dakle, emergencija nad-područja. Specifikum jeste članstvo, koje je inkluzivno – dakle, teži da obuhvati sve širi spektar stanovništva – ali to članstvo se u pravičnoj političkoj zajednici „regrutuje“ prema prihvatanju principa pravde „ukorenjenih“ u datoj kulturi.

Walzer mora da pokaže legitimnost koraka kojima se ova etička supstanca transponuje sa jednog nivoa na drugi. Uz to, ako su vrednosni kriterijumi interni i mogu se opravdati unutar prakse, odnosno ako ne postoji univerzalni i transkulturni obrazac na osnovu kojeg bismo mogli kritikovati vrednosti date grupe, nije li onda Walzerova kritika isključenja meteka i gastarbajtera iz državljanstva neprimerena? Kako je poznato, u *Područjima pravde* politička zajednica jeste osnovni *locus* značenja i razumevanja kolektivnih dobara, područje na kojem dolazi do glavnog uobličavanja zajedničkih značenja. Carens smatra da je, prema ovoj pretpostavci, nekoherentno istovremeno pozivanje na zajednička shvatanja dobra kod Nemaca i Turaka s jedne, i pozivanje na princip inkluzije gastarbajtera u politički život domaćinske zemlje s druge strane.⁵⁵ Walzerova bi pozicija bila konzistentnija ukoliko bi sferu politike sa njenim autonomnim vrednostima jasnije odelila od etike ili običajnosti, a obe ove sfere od morala, čije područje važenja bi trebalo da bude obuhvaćeno u svim prethodnim sferama. Na primeru sa nedemokratskom i nepluralističkom državom vidimo da Walzer dopušta da se njene norme ipak priznaju kao pravedne, mada same te države ne možemo da

⁵⁴ Walzer, M., *Područja pravde*, str. 56. „One /države/ su i politički izraz zajedničkog života i (najčešće) nacionalne ‘porodice’ koja nikada nije potpuno zaokružena unutar svojih pravnih granica.“ (*Područja pravde*, str. 74.)

⁵⁵ Carens, J., „Complex Justice, Cultural Difference, and Political Community“, str. 50. Carens postavlja pitanje da li Walzerova teorija povlači da Nemačka politička zajednica treba da napusti ili pak temeljito revidira svoja društvena razumevanja, kršeći time Walzerov *dictum* da politički principi moraju biti usklađeni sa preovlađujućim lokalnim razumevanjem pravednosti.

smatramo za dobro uređene, kako zbog dominacije običajnosne zajednice nad političkom, ekonomskom, zdravstvenom, kulturalnom itd. sferom, tako i zbog ugoržavanja autonomije individuuma, samoodređenja i prava na jednak tretman i poštovanje. Ukoliko sfera politike treba da bude garancija prava i razdvojenosti sfera, njena inherentna pravila treba da budu konceptualno različita od priloženog etosa zajednice. Naravno, područje politike ta pravila može dedukovati jedino iz političke kulture zajednice, a to ne podrazumeva radikalni raskid, nego kritički i reflektivni odnos sa etičkom sferom koji povlači i njenu modifikaciju, neophodnu zbog „fakta pluralizacije“ društava.

Iako se u nastanku političke zajednice može pratiti njen rekurs ka društvu i utvrditi njeno pretpolitičko zasnivanje, sfera politike, ipak, nasuprot pretpostavci koja dominira Walzerovom koncepcijom, poseduje izuzetnosti koje je razlikuju od nacionalnih-etničkih ili religijskih zajednica postojećih unutar njenog domena. Opravdano se može govoriti o uticaju same politike na zajednice (ili zajednica), odnosno o tome da političko ustrojstvo utiče na oblikovanje karaktera samih građana. U državama kao što su SAD po njen *ethos* jeste konstitutivan politički element, a ne etnikum ili konfesija, ali i druge države takođe poseduju autonomnu političku sferu pravednosti.⁵⁶ Walzer u tekstu „What does it mean to be an ‘American’?“ tvrdi da pluralistička Amerika jeste „nacija nacionalnosti“, svojevrsna rawlsovska „socijalna unija socijalnih unija“. Kao politička bića, Amerikanci su jedno; kao kulturna, oni su mnoštvo. Postavši američki građani, oni su slobodni da zadrže svoj etnokulturalni identitet, kao što su slobodni i da ga napuste, tako da većina Amerikanaca jesu hifenirani građani (afro-amerikanci, italo-amerikanci...). Mnoštveni u svom etničkom, lingvističkom, religijskom i kulturalnom backgroundu, građani su ujedinjeni u svojoj privrženosti politici zasnovanoj na apstraktnim principima republikanizma, slobode i jednakih prava. Za tu svrhu samobitnosti, Amerika je izumela, pre no što je nasledila, svoju političku tradiciju, u kojoj temeljni tekst

⁵⁶ Izuzetak čine fundamentalističke države, koje su etnički isključive, ili čije je ustrojstvo konstruisano na osnovu religijskog načela. U ovim krajnjim slučajevima ne bismo mogli govoriti o postojanju političke pravde, pa čak ni o političkoj zajednici, nego jedino o etičkoj zajednici preslikanoj na plan politike, tj. o posebnoj etici koja je institucionalizovana u obliku pravnog sistema i političke vlasti.

nije Magna Carta, nego Američki ustav i Deklaracija o ljudskim pravima. Njena su obeležja – zastava, zakletva, četvrti amandman – tipično politička. Ali pluralisti, za kakvog sebe smatra Walzer, smatraju da pravi test „amerikanizma“ i njegovih vrednosti nije zakletva jedinstvenoj, neutralnoj i „difference-blind“ tvorevini, nego spremnost posebnih pripadnika društva da se živi u zajedništvu sa drugim, ne-istovetnim Amerikancima.

Walzer ne prihvata ni Kallenovo potpuno razdvajanje kulturalnog identiteta od političkog, ni Gleasonovo poimanje Amerikanaca kao posebne nacije, slične drugim nacijama. Dok je kod prvog centar identifikacije i kulturalnog formiranja na levoj strani hifenacije, smatrajući da politika nudi tek „slab“ identitet neophodan za kooperaciju, a kulturni identitet najprisnije socijalne odnose, Gleasonov republikanski pristup pluralističko društvo vidi tek kao menažeriju, indiferetnu za političko samoodređenje društva. Naspram ovih viđenja, inkluzivnost kao obeležje pluralističkih društava omogućuje nastanak „hibridne“ kulturne matrice, koja nije samo proizvod raznolikih uticaja (takva je svaka kultura, čak i ona „autohtona“), nego ona ne isključuje unapred nijedan mogući uticaj. Amerika nema identitet koji bi se oslanjao na jedan kulturalni obrazac, ali tvrdnja da ne postoji osobena Američka kultura jeste, jednostavno, pogrešna. Tako je Amerikanstvo dopuna prethodnih ličnih ili kolektivnih identiteta, pri čemu nijedna strana hifenacije nije dominantna, pa ni vrednija od druge. Kulturalni identitet „hifenisanih“ ne ostaje nepromenjen, nego nastaje pod uticajem „hibridnog“ Američkog identiteta, a, kako smatra Walzer, čak i njihova politička opredeljenja formirana su pod uticajem etniciteta. U novom, za sve građane jedinstvenom identitetu, međutim, razlike ostaju sačuvane.

Argument da je svaka politička zajednica izraz „refleks“ date kulture i istorijskog sklopa i da to predstavlja neminovnost, prenebregava dve bitne činjenice koje se tiču sastava svakog društva. Prvo, tradicija, nacija i kultura nisu homogene i koherentne celine, pa čak nisu ni „dovršene“ u smislu da je svako političko pitanje razrešivo pozivanjem na tradicionalno prihvaćene procedure. Novi izazovi i konflikti ne mogu se rešiti regresijom na starije postupke, nego zahtevaju fleksibilan pristup i inovativnost. Drugo, gotovo svaka politička zajednica obuhvata i etničke ili religijske manjine, koje su ili prilično male, ili su teritorijalno raspršene da bi mogle da čine politički

organizovano telo, pa ipak društvena pravda nalaže da im se obezbedi kulturalna samobitnost i pravo na sopstveni identitet, koji nije političke prirode. Postavlja se, stoga, pitanje zbog čega bi etnički politički identitet bio neophodan? U ovom smislu nijedna politička zajednica ne bi, nasuprot Walzerovom mnenju, trebala da bude „self-enclosed“.⁵⁷ Kod Walzera se može naći za komunitarističku poziciju uobičajeni miks etničke, lingvističke, teritorijalne, kulturalne, religijske i nacionalne zajednice. Pojedini kritičari, poput Badera i Habermasa, ne smatraju da se ove zajednice mirno preklapaju. Obično, one nisu koekstenzivne i dolaze jedne sa drugima u konflikt.⁵⁸ Walzer mora da uskladi političko jedinstvo sa kulturalnom heterogenošću, dok istorijski razvoj (sa primerom razvoja Francuske posle revolucije, koja je od „seljaka stvorila Francuze“) govori u prilog nasilne homogenizacije i unifikacije, čiji je agens upravo država, koju, paradoksalno, Walzer vidi kao zaštitnika kulturalne različitosti.

6. Zaključak: Građanstvo, politička zajednica i kontradikcije Walzerove pozicije

Prema Walzeru, političke zajednice su nešto više od kluba za uzajamnu korist. U njima se kroz ravnopravnost članstva priznaje društveni status pojedinca, koji je, kao politički obespravljen i lišen vlasti, ujedno lišen i vlastitog osećanja sebe.⁵⁹ Stoga je „zajednica (...) sama po sebi dobro – razumljivo, najvažnije dobro – koje se da rasporediti.“ Zajednica vrši raspodelu članstva, i to tako da članovi moraju biti „fizički uključeni i politički priznati“.⁶⁰ Samo čovečan-

⁵⁷ U članku „The Moral Standing of States: A Response to Four Critics“ nailazimo na tvrdnju da komunalni život i sloboda traže postojanje relativno samovoljne ili „self-enclosed“ arene političkog razvoja. Na politička pitanja se može ispravno odgovoriti jedino kroz određeni nacionalni proces donošenja odluka.

⁵⁸ O tome Bader, V., „Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community and Justice. Or: What is Wrong with Communitarianism?“. Bader se oslanja na Habermasa i njegovu distinkciju morala i etike (ethosa, odnosno *Sittlichkeit-a*). Kao i Habermas, on kompletnu analitičku separaciju etnosa od demosa, odnosno građanskog statusa od etnokulturalnog, smatra neophodnom u savremenom društvu. Ova razlika počinje sa Francuskom revolucijom, u kojoj se etnički cement zamenjuje „demokratskom zajednicom pristanka“.

⁵⁹ Walzer, M., *Područja pravde*, str. 120., kao i 407.

⁶⁰ Walzer, M., *Područja pravde*, str. 57.

sto jeste jedina alternativa političkoj zajednici, ali u tom slučaju moramo da zamislimo interpretaciju dobara u velikoj meri podudarajuću za sve ljude, kao i jedinstveni model distribucija koji bi ti ljudi prihvatili kao validan. Pri tome bi postojala permanentna pretnja svođenja složene jednakosti na prostu (pošto ne bi postojao alternativni, konkurišući model razmene) i pretnja tiranije od strane racionalizovanog birokratskog aparata.

Gutmanova zamera Walzeru što jednakost članstva razmatra kao specifičnost za jednu određenu sferu, što ono u stvari nije: „Kao lična odgovornost, jednakost članstva čini moralni obzir koji se razapinje preko mnogih sfera, što kao da prkosi kompleksnoj jednakosti.“⁶¹ Lična odgovornost proistekla iz članstva, mada je deo javne i političke kulture, nije izvedena iz nekog partikularnog značenja dobra.⁶² Walzer priznaje da, kada je pisao *Područja pravde*, nije mislio o građanima kao o „poslednjem utočištu svih sfera“, odnosno nije shvatao pravi značaj ove proširene uloge građanstva. Usled kritike, kasni Walzer prihvata da je jednakost statusa osnova građanstva. Lična građanska odgovornost je konstantno prisutna u svakoj sferi, tako da se ona može odrediti kao posredujući, trans-sferni reiterativni princip.⁶³

Walzer priznaje da zidovi koje je liberalizam postavio između područja nisu tako homogeni i neporozni da među područjima ne postoji nikakav kontakt – štaviše, stanja i procesi u tim sferama utiču jedni na druge. Ljudi dele zajedničku istoriju i kulturu, koje određuju i značenja koje pridajemo društvenim dobrima. Posebno mesto pri

⁶¹ Gutmann, A. „Justice Across Spheres,“ str. 115. D. Miller smatra da u društvu koje je ostvarilo kompleksnu jednakost ljudi uživaju osnovnu jednakost statusa koja prevazilazi njihov nejednaki status u drugim sferama, ali, za razliku od Gutmannove, Miller jednakost statusa uzima kao primer složene jednakosti. (Miller, D. „Complex Equality“, str. 136.) Ipak, ekskluzivnost i sveobuhvatnost jesu odlike statusa građanina, što znači da je ta sfera različite vrste i mora da bude sadržana u svim ostalim sferama pravde. Na drugim mestima teksta Miller priznaje da je jednakost građanstva kategorijski različita od ostalih jednakosti u distribucijskom pluralizmu. Pravo građanstva jeste osnovni uslov kompleksne jednakosti. (Vidi *ibid.*, str. 207.) Kao pravo koje treba da bude poopšteno i uzeto na kategorički način, koje podrazumeva potpuni reciprocitet i što istovetniju raspodelu prava i dužnosti, ono ima više dodirnih tačaka sa prostom jednakošću nego sa složenom, što, prema mom mišljenju, daje više za pravo Gutmannovoj no Milleru.

⁶² Gutmann, A., „Justice Across Spheres,“ str. 111.

⁶³ Walzer, M., „Response“, str. 294.

tome pripada državi, koja predstavlja garanta separacije područja, „branioca socijalne mape.“ Država je „graditelj i čuvar zidova, zaštitnik crkava, univerziteta, porodice itd. od tiranske interferencije.“⁶⁴ Ipak, uzimajući u obzir ostale Walzerove spise, ukupna Walzerova intencija nije opravdanje instrumentalne uloge politike. Političko uređenje izraz je istorijskog procesa jednog kolektiva i njegovog kulturalnog razvoja, njegovog zajedničkog života i vrednosnog sistema. Građani brane sebe, svoje moralno samorazumevanje i zajednički način života. Zbog prigovora da pruža legitimaciju tiranskim i autoritarnim režima, Walzer naglašava razliku države od političke zajednice: građani nisu okupljeni u političku zajednicu i nisu politički aktivni da bi branili tiranski režim, nego da bi branili svoj ustoličeni sistem vrednosti.⁶⁵ Oni dodeljuju moralni status političkoj zajednici (a tek posredstvom nje i državi) ukoliko ona izražava njihova uvrežena poimanja zajedničkog dobra.

Pravna deliberacija oko individualnih prava i njihove zaštite (Dworkin) i odlučivanje vrhovnog suda kao egzemplar javnog uma (Rawls) nisu, prema Walzeru, niti celokupnost, niti najviši oblik političkog procesa: „Državna politika u demokratiji češće predstavlja rezultat procesa pregovaranja /.../ nego procesa deliberacije.“⁶⁶ U postizanju kompromisa usled cenkanja leži veća politička mudrost od donošenja konačne presude. Glasači su više zastupnici identiteta i sistema vrednosti, nego nepristrasna porota ili komitet za izbor kompetentnih službenika. Oni nisu samo racionalne individue, nego i članovi grupe (ili više njih) sa svojim verovanjima i vrednostima. Deliberacija sledi iz prvog, kompromis i cenkanje iz drugog obeležja glasača.

Neutralni Walzerov ton sugerise da je reč o obestrašćenom i neutralnom opisu političke prakse, ali je ipak indikativno prećutkivanje opasnosti koje nosi angažovanje oko vrednosti. Walzer ističe da je drugo obeležje – pregovaranje koje proističe iz identiteta glasača – ne samo podesnije, već i moralno više opravdano od delibera-

⁶⁴ Walzer, M., „Liberalism and the Art of Separation“. Nema li Walzer pri tome u vidu jednu specifikovanu državu, odnosno modernu liberalističku „neutralnu“ državu?

⁶⁵ O ovome piše Walzer u članku „The Moral Standing of States: A Response to four Critics“.

⁶⁶ Walzer, M., *Politics and Passion*, str. 97.

cije: „... ono šta nam je potrebno nije racionalna saglasnost, nego *modus vivendi*“.⁶⁷ Ističući važnost „mobilizacije strasti i interesa“, Walzer inklinira ka angažmanu koji Dahrendorf naziva politikom vrednosti, nasuprot politici programa, čiji je cilj nadmetanje oko političkih stavova i rešenja, a ne nerefektovana odbrana naših identiteta i vrednosti. Određena osoba, ipak, može da bude zastupnik deliberativne demokratije, ujedno smatrajući da se učesnici u raspravi ne moraju odreći svojih verovanja i vrednovanja, kulturalne pozadine i privatnih interesa, odnosno da ne postoji „čisti“ argument ili deliberacija po sebi. Zastupnik deliberacije tvrdi samo da je politika identiteta (do određene granice) polazište rasprave, ali cilj jeste pravedna politika koja ne isključuje i ne diskriminiše nijednog pojedinca. Vrednosti partikularne kulturalne ili religijske grupe ne mogu da budu obavezujuće po sve članove jedne političke grupe. Uz to, ekonomski interesi moraju da budu prilagođeni interesima osoba koje su isključene iz ekonomskih procesa, a dominirajući etnikum mora da prizna etnokulturalna prava i drugim etničkim grupama. Deliberacija se pokazuje kao bolje sredstvo u konstituisanju pravednog poretka nego politika vrednosti.

Pojedini kritičari zastupaju stanovište da kod Walzera zajedništvo kao dobro po sebi odnosi prevagu nad moralnom opravdanošću zajedništva. Moralnost zajednice ne znači amnestiranje nepravednih zajednica, odnosno nije svaki *ethos* vredan zaštite i održanja. Mora se, dakle, postaviti pitanje: „kakva zajednica?“ Bader, ali i drugi kritičari počev od Dworkina, smatraju da primat leži u moralnim zahtevima naspram parikularno-etičkih normi zajednice.

Prema Baderu, Walzer traži da na normativnom planu države budu ono što empirijski, tj. istorijski, nikada nisu bile: lingvistički i kulturalno homogeni svetovi zajedničkog značenja, slobodne asocijacije zasnovane na neometanoj demokratskoj saglasnosti.⁶⁸ Walzer razlikuje liberalne nacionalne države, kao što su Norveška, Francuska ili Holandija, od imigrantskih društava, kakva su SAD. Bader smatra da čak i ova distinkcija nevoljno sadrži ideologiju etnokultu-

⁶⁷ Walzer, M., *Politics and Passion*, str. 104.

⁶⁸ Vidi Bader, V., „Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community and Justice. Or: What is Wrong with Communitarianism?“ Bader smatra da bi u takvom slučaju nužnosti etničke homogenizacije većina savremenih država „popucala po etničkim šavovima“ na više manjih država.

ralno homogene države, koja je, prema njemu, „teorijska fikcija“, a ne „istorijski realitet“ i ova se kritika Walzera poklapa sa Kymlickinom u knjizi *Liberalism, Community and Culture*. Walzer brani „kolektivni velfer šovinizam“ smatrajući, zajedno sa pojedinim drugim komunitaristima, da partikularni zahtevi zajednice mogu biti „aduti“ nad univerzalnim zahtevom za pravednošću.

Ipak, protiv političkih zajednica kao homogenih govori Walzerovo insistiranje na pluralizmu i multikulturalizmu, nasuprot etničkoj, kulturalnoj ili konfesionalnoj homogenosti. Walzer ne uzima države kao takve kakve nikada nisu bile, tj. kao lingvistički i kulturalno homogene svetove zajedničkog značenja, kao potpuno voluntarističke zajednice zasnovane na demokratskom konsenzusu. Naprotiv, Walzer smatra da one takve nisu, da državljanstvo nosi u sebi „prinudu“ tolerancije i da će u okviru liberalne države i dalje postojati neliberalne enklave. Ipak, odnosi unutar države, a i između svih zajednica moraju da budu regulisane na osnovu pravednosti i nediskriminacije. Kada Walzer kaže da odustati od države znači odustati od samoodređenja, ovaj iskaz može da se shvati i kao stav da pojedine partikularne zajednice mogu artikulirati svoju svojevrsnost samo u okviru pravedno uređenog institucionalnog poretka.

Iz Walzerovih rasprava mogu se izvući dva razloga zbog čega je politička zajednica jedne nacije i dalje neophodna, odnosno zašto su drugi institucionalni ili običajnosni oblici zajedništva ograničeni. Odgovarajući na Baderove primedbe, Walzer smatra da politička zajednica preko institucionalnih oblika organizovanja, tj. države, nastoji da obezbedi kulturalni opstanak zajednice, da konstituiše politički javni forum, i time formira i proceduralno ispravne moduse u kojima građani odlučuju o redistribuciji dobara, moći, položaja itd. na njima odgovarajući način. U aspektu u kojem Walzer smatra da je država ne-neutralni regulativ drugih sfera, putem kojeg se njenim zakonima i propisima priznaju posebne zajednice kao ravnopravne, Walzer kao da ipak inklinira ka vrsti argumentacije po kojoj je nacija ujedno i konstituent specifične kulture.⁶⁹ Deliberacija u političkom angažmanu i javnost kao forum ujedno i uobličuju, artikuliraju kulturu kao javni produkt od značaja za sve stanovnike. Ona je specifična za

⁶⁹ Može se primetiti da je Walzerova pozicija dvoznačna, pošto ona, takođe, kao ključan ističe specifikum lokalnog etnokulturalnog poimanja pravednosti, koje ima formativno prvenstvo u odnosu na poimanje sa stanovišta političke zajednice.

jednu grupu, ali ujedno i prevazilazi uskogrupo određeno, pošto, da bi bila javna i pluralistička, mora da bude inkluzivna.

Drugi Walzerov argument tiče se distribucije dobara, pri čemu je država, pod određenim istorijskim okolnostima, optimalno pogodna za obezbeđivanje pravedne raspodele. Forum političkog odlučivanja koji postoji na nivou države kao medijum artikulacije mnenja osoba koje žive na jednom prostoru, ujedno oblikuje „lojalnost, solidarnost i zajedničku svrhu“ date nacije.⁷⁰ Pristalice internacionalne pravedne distribucije previđaju da građani ne bi bili voljni da se odreknu već postojećih prava na nacionalni socijalni program u korist neartikulisane svetske redistribucije. Cilj pravedne redistribucije nije u poricanju solidarnosti koja postoji unutar nacije, već njeno proširivanje. Ovde je ponovo reč o različitim stupnjevima solidarnosti i samog zajedništva unutar subnacionalnih grupa, same nacije i sveta, a ne o njihovoj većoj ili manjoj vrednosti.⁷¹

Walzerov argument odnosi se i na različitost država, a samim tim i različite formame lojalnosti i kulturalne privrženosti unutar njih. Razdvajanje etniciteta i građanstva, koje Walzer podržava u Americi, nije podjednako poželjno za ostale nacije, pošto se, recimo, Francuz ne bi složio sa koncepcijom neutralne države, takve koja u normativnom smislu treba da je ravnodušna prema Francuskoj

⁷⁰ Ovaj argument u prilog pravedne i optimalne distribucije ne povlači i drugi deo argumentacije, prema kojem je distribucija, koja vodi računa o najslabijim članovima političke zajednice, najprisutnija u homogenim zapadnim državama, dok je u Americi, kao državi u kojoj postoji rasep između građanstva i etniciteta, socijalna država slabija nego u etnokulturalno homogenim državama (vidi o tome Walzer, M., „Response to Veit Bader“). Bader s pravom primećuje da i etnički nehomogene države, kao što je Kanada, jesu socijalne države. Ipak, primer Kanade nije najsrećniji, pošto je reč o etnički nehomogenoj, ali jedinstvenoj u prihvatanju etičkih načela građanskog društva.

⁷¹ Ovim je takođe odgovoreno na Baderovu primedbu da je argument o gradu-
alnoj ekstenziji solidarnosti sa nižeg (subnacionalnog i nacionalnog) na supranacionalni nivo sličan starom socijalističkom argumentu da najpre dolazi oslobođenje radničke klase, a zatim sloboda žena, nacija, ekološki problemi itd. (Vidi o tome Bader, V., „Reply to Walzer“.) Solidarnost i razdeoba unutar nacije često nije značajnija od nekih globalnih problema, na primer neke prirodne katastrofe koja zahteva hitnu internacionalnu pomoć ili rešavanje problema globalnog zagađenja koje zahteva i lišavanje na nacionalnom nivou. Uz to, solidarnost na nižem nivou neophodna je i zbog formativnih svrha: kako biti solidaran sa građaninom druge države ako nemam kapaciteta za saradnju sa svojim sugrađaninom? Odnosno, imam li na to moralno pravo ukoliko nisam voljan da pomognem sugrađaninu?

nacionalnoj kulturi. Ono šta Francuska brani jeste demokratsko uređenje i građanska prava u odnosu na neliberalne režime, pri čemu ona do razumne mere polaže pravo i na diskriminaciju, isključivost i pritisak u odnosu na zajednice sa antiliberalnim koncepcijama pravde (pravo koje sa moralnog stanovišta ne možemo da poreknemo). S druge strane, međutim, ona polaže i pravo na očuvanje svoga načina života, odgovarajućeg *ethosa* u odnosu na druge liberalne i demokratske režime ili zajednice unutar nje, ali u granicama etičke opravdanosti, pošto sa moralnog stanovišta pravo na vlastitu kulturu imigranata ili izbeglica nije opravdano suzbijati represijom.

Walzer naglašava da su u političkoj zajednici kulturalni elementi, partikularne etičke pozicije, odnosno kontingentni istorijski uslovi od presudnog značaja, da oni određuju njen karakter i daju joj neophodan identitet i partikularni negeneralni legitimitet. Egalitarnistička distribucija dobara, tolerancija manjinskih mišljenja i etičkih koncepcija, institucionalizovana demokratija i pridržavanje osnovnih minimalnih moralnih načela određuju ovu zajednicu kao neizbežno liberalističku, što umanjuje relativizam, ali dovodi u pitanje osoben kulturalni karakter posebnih političkih zajednica. Smisljeno je pitanje da li su u tom smislu sve političke zajednice ujedno i liberalne. Ipak, potvrđan odgovor ne znači trivijalnost etičke, istorijske i kulturalne tj. partikularne komponente političkih zajednica. Konstituisana liberalna zajednica ne podrazumeva da ona ima svoj gotov i konačan oblik, nego da su institucije modelirane prema merilima nepovredivosti i poštovanja svake ličnosti, dok građani poseduju vrline karakteristične za liberalno društvo. Pojedine liberalne zajednice i dalje mogu da uče od drugih liberalizovanih zajednica.⁷²

Walzerovo pozivanje na multikulturalnost teži da minimizira značenje države kao refleksa partikularne etike i da otvori mogućnost afirmacije vrednosti pojedinih manjinskih kultura. Naravno, pitanje je u kojoj je meri ova politička zajednica samobitna i samodovoljna tvorevina, sa distinktnim moralitetom, odnosno da li je, sa moralne tačke gledišta, reč o suštinskim razlikama između dve pravedne političke zajednice. Etika postojeće zajednice (ili etike pojedinih zajednica) determiniše moralitet političke zajednice, no on

⁷² Neke zajednice mogu da budu više tolerantne, neke mogu bolje da reše problem zaštite manjina, neke su uspešnije u zaštiti životne sredine, u nekima je više izražena deliberativna komponenta, a neke imaju bolji sistem socijalne zaštite.

mora da pretpostavi etnokulturalnu pravednost, odnosno da obezbeđuje fer odnos i jednakost između različitih grupa, kao i distributivnu pravednost između njih. To znači da je moralitet političke zajednice ili autnoman, tj. dovoljno olabavljen da bi mogao da deluje prema vlastitom opštem principu pravednosti, ili su etički sistemi na kojima se zasniva dovoljno liberalizovani, sa usvojenim principima nepristrasnosti i međugrupne pravde. Javno dobro političke zajednice je, prema tome, ili nezavisno, ili partikularne zajednice već podrazumevaju valjanost ovog dobra. Sa kultivisanjem građanskih vrlina, vrednosti tolerancije i građanskih i kolektivnih prava, političko uređenje prevazilazi refleks kulture i običajnosti posebnih grupacija unutar jednog političkog prostora. Walzerova je pozicija konzistentna sa shvatanjem države kao separatora sfera pravde i neutralnog garantira prava i pravedne distribucije, no ona je takođe konzistentna i sa drugačijim stanovištem, po kojem država treba da potpomaže date etnokulturne grupe, ujedno ih kultivišući, usmeravajući ih ka prihvatanju liberalnog i tolerantnog društva. Država treba da „prodre“ u neliberalne zajednice čineći ih prihvatljivim za nekonfliktno i nepristrasno političko okruženje.

Ove konsekvence problematizuju stanovište prema kojem je postojanje neliberalnih zajednica unutar šire, liberalne zajednice neophodan test same njene liberalnosti. Tolerancija neliberalnih zajednica, koegzistencija i *modus vivendi* su samo prvi koraci ka punoj liberalnoj političkoj zajednici. U njima se ne iscrpljuje otvorenost i liberalnost ovih zajednica. „Puni“ moralitet i obavezni minimalni moralni kod, koji se ispoljava kao reiterativno-univerzalni, ne dovode u pitanje osebnost i partikularni legitimitet etike određene političke zajednice, ali dovode u sumnju hermeneutički stav da se principi pravednosti inherentni jednom društvu mogu razumeti i kritikovati samo interno. Walzer implicitno podrazumeva poželjnost neidentičnih, monogustrukih, ali liberalnih zajednica.

Još u svojim najranijim tekstovima Walzer odbija da okarakteriše sve nezapadne kulture i države kao nepravedne, primitivnije i manje vredne oblike društva. On smatra da je i u ovim državama i zajednicama reč o pravednosti, i uloga je analitičara da razabere kakav je njen karakter. Potrebno je da zajednice budu u dovoljnoj meri otvorene, tako da je u njihovom okviru moguća transformacija u liberalnu zajednicu. U pojedinim prilikama, pak, Walzer pred njih

stavlja jače normativne zahteve. Tako on može da kaže da su političke zajednice, doduše, liberalne, ali i specifikovane, tako da se sama liberalizovanost, tj otvorenost, pluralitet, tolerancija, zaštita osnovnih sloboda itd., javlja kao ključan uslov. Mada Walzer ovu tezu brani nedovoljno intenzivno, u pojedinim prilikama i nekoherentno, reč je o tezi koja je od bitnog značaja po razumevanje moralnog kapaciteta političkih zajednica.

Literatura

- Arneson, J. R., „Against ‘Complex Equality’“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*.
- Bader, V., „Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community and Justice. Or: What is Wrong with Communitarianism?“, *Political Theory*, Vol. 23, Issue 2., May 1995.
- Bader, V., „Reply to Walzer“, u: *Political Theory*, Vol. 23., Issue 2, May 1995.
- Barry, B., „Spherical Justice and Global Injustice“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*.
- Barry, B., *Culture and Equality*, Polity 2001.
- Carens, J., „Complex Justice, Cultural Difference, and Political Community“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*.
- Forst, R., *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2002.
- Gutmann, A., „Justice Across Spheres“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*.
- Miller, D., „Complex Equality“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*.
- Miller, D., „Introduction“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*
- Morality of Nationalism*, ur. McKim, R., and McMahan, J., Oxford University Press, Oxford, 1997.
- Mulhall S., i Swift, A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992.
- Pluralism, Justice, and Equality*, ur. Miller, D., and Walzer, M., Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Raz, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Taylor, Ch., and Gutmann, A., *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, 1995.
- Waldron, J., „Money and Complex Equality“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*.

- Walzer, M., „The Civic Society Argument“, u : *Theorizing Citizenship*.
- Walzer, M., „Interpretation and Social Criticism“, *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1985.
- Walzer, M., „Exclusion, Injustice, and the Democratic State“, *Dissent*, 40, 1993.
- Walzer, M., Nation and Universe, *The Tanner Lectures of Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1989.
- Walzer, M., „Citizenship and Exclusion“, *Political Theory*, Vol 23. Issue 2., 1995.
- Walzer, M., „Comment“ u: Taylor, Ch., and Gutmann., A., *Multiculturalism and The Politics of Recognition*.
- Walzer, M., „Liberalism and the Art of Separation“, *Political Theory*, Vol. 12., No.3., August 1984.
- Walzer, M., „Razgovor sa Michaelom Walzerom: Vodič kroz demokratiju“, u: UNESCO, Courier, January, 2000.
- Walzer, M., „Response“ , u: *Pluralism, Justice and Equality*.
- Walzer, M., „Response to Veit Bader“, *Political Theory*, Vol.23, Issue 2., May 1995.
- Walzer, M., „The Communitarian Critique of Liberalism“, *Political Theory*, 18, Februar 1990.
- Walzer, M., „The Moral Standing of States: A Response to Four Critics“, *International Ethics: A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton University Press, Princeton 1980.
- Walzer, M., „The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World“, u: *Morality of Nationalism*.
- Walzer, M., „Two Kinds of Universalism“, u: *Nation and Universe*, The Tanner Lectures of Human Values, 1989.
- Walzer, M., „What does it mean to be an ‘American’?“ u: *What it Means to Be an American: Essays on the American Experience*
- Walzer, M., *Područja pravde*, „Filip Višnjić“, Beograd, 2000.
- Walzer, M., *Politics and Passion*, Yale University Press, New Haven and London, 2004.
- Walzer, M., *Sfere naklonosti*, u: *Za ljubav domovine: Rasprava o granicama patriotizma*.
- Walzer, M., *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1994.
- Walzer, M., *What it Means to Be an American: Essays on the American Experience*, Marsilio, New York, 1992.
- Za ljubav domovine: Rasprava o granicama patriotizma*, ur. Nusbaum, M., i Cohen, J., Kultura, Biblioteka XX vek, Beograd, 1999.

Michal Sládeček

MICHAEL WALZER: COMMUNITY
IN THE SPHERES OF JUSTICE

Summary

This text discusses Walzer's position in relation to liberalistic concepts of justice, inequality, citizenship and ethnocultural identity. Unlike liberals, Walzer emphasizes the importance of nonvoluntary associations and duties caused by such association, just as social inequality, which is the result of belonging to ethnocultural group. The text also considers Walzer's answers to critiques that his position implies moral relativism. As far as politics is concerned, Walzer's position claims that ethical systems on which communities in liberal society rely, are liberalized enough, with accepted principles of fairness, tolerance and intergroup justice. These systems correspond to political „liberal consensus“, which cannot be derived from prepolitical ethos.

Keywords: distributive justice, nonliberal communities, ethics, citizenship, liberalism, communitarianism.