

# **KRITIČKI POJMOVNIK CIVILNOG DRUŠTVA (I)**

Priredili:  
Đorđe Vukadinović  
Predrag Krstić

Beograd, 2003.



*Izdavač*  
Grupa 484

*Adresa*  
Gračanička 10, Beograd

*Za izdavača*  
Vesna Golić, direktorka

*Lektura i korektura*  
Ivan Milenković

*Priprema za štampu*  
RRDesign

*Štampa*  
Grafički atelje "Kum"

Tiraž: 600 primeraka

## REČ UREDNIKA

U jesen 2001. otpočeo je sa realizacijom projekt Kluba za civilno društvo Grupe 484, čiji rezultat, pored ostalog, predstavlja i ovaj zbornik. Namera je bila da se jednim klasičnim, mada ne sasvim konvencionalnim teorijskim zahvatom – problematizovanjem i rasvetljavanjem, diferenciranjem i nijansiranjem pojmova – doprinese raščišćavanju diskurzivne zbrke i, posledično, terminološke neodgovornosti i komocije koja je dominirala i još uvek dominira u ovdašnjem »tranzitološkom vokabularu«. Usmerili smo se na propitivanje, činilo nam se, koliko rasprostranjenog toliko nedovoljno propitanog i nekritički prihvaćenog pojmovlja iz ozračja »civilnog društva«, koje je u aktuelnoj upotrebi, obogaćeno onim »viškom« značenja i emotivnog investiranja, dobilo karakter nereflektovane i po pravilu teorijski neoperativne lozinke. Reči kao što su »građanin«, »javnost«, »ljudska prava«, »demokratija«, »odgovornost« danas sve više figuriraju kao samorazumljive šifre jedne uveliko ideologizovane formacije.

Površno, olako ili mrzovoljno korišćenje koncepta civilnog društva, depotenciralo je njegov emancipatorski potencijal i zaslepelo za onu izazovnu otvorenost i ne-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

dovršenost koju, mišljenja smo, on i dalje sobom nosi, za perspektive i mogućnosti koje tek različitim interpretacijama bivaju stavljene u delo. Unapred smo, dakle, bili načisto: naša meta biće, prevashodno, ne ovo ili ono tumačenje onih džoker i ujedno kaučuk-termina, s kojima smo rešili da se uhvatimo u koštac, nego manjak ikakvog tumačenja i njihovo uzimanje zdravo za gotovo, bilo kao bojnog pokliča koji priziva u odsudni civilizacijski boj («za» demokratiju, ljudska prava, prosvetćenost...), bilo kao simboličkog arhi-neprijatelja i globalnog, tačnije, globalizacijskog strašila.

Ne odričući se, nego upravo insistirajući na izvesnom pedagoškom učinku našeg poduhvata, dobrovoljno smo apstinirali od čak i primisli ekskluzivnog normiranja i ustanovljavanja konačnih protokola ispravnog korišćenja pojmova koje smo diskutovali, pri tom ne odustajući od istrajnog detektovanja njihove površne, neispravne ili na drugi način neodgovorajuće upotrebe. Ni jednog trenutka nismo imali iluzija da ćemo, ili da bi trebalo da definitivno zaključimo kakvo je u stvari njihovo puno značenje i propišemo jedino i autentično opohtenje s ponuđenim pojmovima – imali smo, štaviše, jasnu svest o opasnosti da bi se to moglo desiti, ili bar da bi moglo tako izgledati – nego upravo da ukažemo na ekvivokacije, protivrečja, ambivalenciju i polifoniju koji oni sobom nose i, u tom smislu, provokaciju koju istraživačima i korisnicima upućuju. Ukratko, od početka nam je bila strana i odbojna zamisao da možemo i da treba da ponudimo konačna rešenja i »pravi« sadržaj do bledila istrošenih »civilnodruštvenih« koncepata; želeli smo, naprotiv, da poštuemo nauk »negativne mudrosti«

i zadovoljimo se time da lociramo orijentire koji tek omogućuju zasnovan disput o njima.

Članovi tima koji su se prihvatili da realizuju ovaj poduhvat – domaći društveni naučnici mahom mlađe-srednje generacije (Ivana Spasić, Aleksandar Molnar, Dušan Pavlović, Đorđe Pavićević, Predrag Krstić, Đorđe Vukadinović), različitih profila (filozofi, sociolozi, politiko-  
lozi) i različitih teorijskih orijentacija, prema potrebi još pojačani gostujućim snagama (Slobodan Antonić, Ivan Milenković) – obavezali su se da učestvuju u svim priprem-  
nim i u po nekoliko javnih debata, te u konačnoj artikulaciji svojih i tuđih pisanih priloga. Dakle, svaki učesnik je bio »zadužen« za po jedan ili više pojmova. O njima je imao da referiše, isprva interno, na pripremnim i konsultativnim sastancima tima, a potom, u definitivnoj verziji i na javnim nastupima, organizovanim oko svake teme pojedinačno. Njegov referat trebalo je da ima karakter uvodnog izlaganja, instrukcije, saopštenja, koje bi provociralo ostale članove tima na kritičke obje-  
kcije i autonomno debatovanje. Obe vrste susretanja dešavale su se u periodu od oktobra 2001. do maja 2002, u ritmu od po jedan susret mesečno. Na osnovu predloška sa javnih debata koje su se održavale u tribinskom prostoru Kulturnog centra Beograda, na osnovu primedbi koje su tokom tih prezentacija formulisane i diskusija koje su tim povodom naknadno vođene, svaki učesnik je imao da, nakon svih susretanja, u knjiško-rečničkoj formi sačini i autorizuje svoju odrednicu, koja bi, sa svoje strane, kao posebna »enciklopedijska« jedinica bila uvršćena u finalni produkt, koji smo i po cenu rogovatnosti, a za volju preciznosti i nepretencioznosti, nazvali *Kritički pojmovnik civil-*

### Kritički pojmovnik civilnog društva

*nog društva*. Njega sada nudimo na uvid javnosti; ne bez strepnje, ali utoliko više sa potrebom da položimo račun o njegovom nastanku i nameri.

Cela stvar se dalje odvijala gotovo sama od sebe. To ne znači da je bila lišena žestokih polemika, bolnih kritika i zahtevnih revizija. Ali znači da su svi učesnici do kraja ostali lojalni onoj ideji da bespoštedno dovode u pitanje različite koncepcije, da informišu o istorijskim promenama i aktuelnim kontroverzama pojedinih koncepata, da, najzad, i kritički rasuđuju, izlažući, braneći i zastupajući stanovišta koja smatraju superiornim, ne promovišući ih u ekskluzivne doktrine. Tragovi toga su, verujemo, prepoznatljivi u sadržaju ove knjige, ali nije na odmet istaći kako nam je ta kritička i, da tako kažemo, autorska dimenzija bila makar jednako važna koliko ona informativno-edukativna, i koliko smo se trudili da je očuvamo, istovremeno se ne ogrešujući ni o pomenutu prosvetiteljsku i »leksikografsku« prirodu poduhvata.

Na svetle inostrane uzore se nećemo pozivati. Takva poređenja bi uostalom samo moglo ići na našu štetu – ako je zamašnost zahvata u pitanju. Uvereni smo, međutim, da to ne važi kada je u pitanju kvalitet priloga. Isto tako, držimo da nije potrebno dalje trošiti reči na značaj i neophodnost ostvarenja jednog ovako zamišljenog, tako reći pionirskog projekta, u jednoj ipak maloj i diskurzivno insuficijentnoj i nedifrenciranoj kulturi kakva je naša. Radije bismo još nešto ukratko rekli o samim prilozima, svesni da to neće ići bez određene redukcije i povrede nekih dimenzija njihovog sadržaja. Ali smatramo da je, naročito čitaocu koji nije brižljivije upoznat sa

sadržajem projekta i koji nije bio posetilac ni jedne naše sesije, čitaocu koji nema profesionalnu već možda onu, često, iskreniju i autentičniju znatiželju da zaroni u puteve i stranputice »civilnog društva«, zgodno na ovom mestu ponuditi nešto kao uputstvo za upotrebu, putokaz za orijentisanje i preporuku za, makar i selektivno, čitanje materijala koji sledi.

\*\*\*

*Pojmovnik* sadrži sedam pojmova, koje tematizuju potpisani autori. U svim prilogima bez izuzetka može se naći onaj standard koji naučni uzusi zahtevaju: istorijat nastanka i izmeštanja značenja pojma, hermeneutički dobronamerno tretiranje najrelevantnijih teoretičara koji su se njime bavili, prikaz recentne situacije njegovog razumevanja i ukazivanje na njegov domet, perspektive, te, najčešće, izvesni osvrt na »domaću situaciju«. Najmanje to. Većina priloga se ne libi da tome pridoda i vlastite refleksije i sugestije. Neki članci više prostora posvećuju istorijskoj retrospektivi, a neki problemskoj analizi; neki pristupaju sa stanovišta razvoja ideje, prateći manifestacije njenih aspekata, mene njenog težišta, širenje ili pervertovanje njenog sadržaja, a neki radije procenjuju njenu društvenu delotvornost i opravdanost angažmana u njeno ime. Ali nigde jedan od ta dva pristupa potpuno ne izostaje. Svi su prilozi, podrazumeva se, opremljeni referencama koje potkrepljuju vlastita i upućuju na dalja istraživanja. Ni u jednom prilogu nije intervenirano mimo volje i znanja autora. Svaki je mogao da oču-



### Kritički pojmovnik civilnog društva

va onoliko autonomije na koliko je spreman i koliko sebi izборi, u skladu sa osnovnim konturama i načelima *Pojmovnika*.

Članak koji otvara zbornik, ne samo po tome što s obzirom na generalni naslov *Pojmovnika* doliči otpočeti njime, jeste onaj Aleksandra Molnara o civilnom društvu. Autor polazi od jedne brižljive »fenomenologije« koncepta civilnog društva, koji se, u tom kontekstu, pojavljuje kao relativno kasno postignuće, neodvojivo vezano za pojam »građanskog društva« – sa kojim se često brka ili identifikuje, a od kojeg je, ipak, ne samo različit nego i prema njemu umnogome kritički raspoložen. Budući da je taj odnos viđen kao odnos svojevrsnog konstituensa (građansko društvo) i njegovog korektiva (civilno društvo), sugerise se i neophodnost njihove međuzavisnosti i poželjnost njihovog uzajamnog dopunjavanja. Ono bi, iako niukoliko lišeno tenzija, i dalje bilo bolje, odnosno manje loše od razvrgavanja njihovog napeptog jedinstva i apsolutizacije jednog od njih. Savremenost, izgleda, bezizuzetno daje za pravo takvom uvidu.

S obzirom na širinu pojma, kao i neodređenosti njegovog značenja, »demokratija« se prirodno nametala kao sledeća jedinica *Pojmovnika*, a Đorđe Vukadinović je na sebe preduzeo rasvetljavanje i razlučivanje unutar milenijumskih naslaga njenog sadržaja. On konstatuje da u vezi sa ovim pojmom danas postoji neobičan paradoks: naime, vlada gotovo apsolutan konsenzus o poželjnosti demokratije, s jedne strane, a sa druge, opet, gotovo totalna zbrka oko toga šta bi ona uopšte mogla i trebala da znači. U jednom istorijskopojmovnom pristupu, vraća-

jući se na primere najranije upotrebe izraza »demokratija«, autor detektuje pojmove »slobode« i »jednakosti« kao suštinski i neotuđivi segment pojma demokratije i zaključuje da upravo u njima leži trajni izvor njene teorijske i praktične privlačnosti. Dabome, konkretni sadržaj i odnos ovih apstraktnih pojmova neprestano su se menjali i upravo tom premeštanju akcenata imamo da zahvalimo za ovo nepregledno i naizgled sasvim nepovezano mnoštvo »vrsta« demokratije. U svakom slučaju, podsećanja na velike antičke kritičare, kao i pogled na brojne recentne teoretičare i modele demokratije (posebna pažnja se posvećuje ideji »kosmopolitske demokratije« i Habermasu i Heldu kao njenim najpoznatijim zastupnicima), pokazuju jednu neuporedivo kompleksniju i diferenciraniju sliku ovog pojma od one na koju se svakodnevno nailazi.

Iz pera Slobodana Antonića dolazi razjašnjenje još jednog (o)lako korišćenog pojma. »Modernizacija« se u njegovom prilogu tretira na sistematski i precizan način, isprva, kao tehnički termin dvadesetovekovne socijalne teorije, a potom, iz tog spektra derivirana, i kao svojevrsna operativna odrednica i strukturirani kriterijum sa meravanja ekonomskog i političkog statusa pojedinih državnih zajednica. U onom prvom pogledu, vrlo pregledno se mogu uočiti postupna razvijanja i razgranavanja standarda prepoznavanja određenih društava kao »modernih« i njihovog odvajanja od »tradicionalnih«. U onom drugom, brižljivo se, na iscrpnim primerima i sa egzaktnim pokazateljima, problematizuje pitanje (ne)mogućnosti »zakasnele modernizacije«, odnosno njenih

### Kritički pojmovnik civilnog društva

uslova, učinaka i troškova. O instruktivnosti ovog priloga za razumevanje domaćih društvenih i političkih prilika, ne treba posebno ni govoriti.

Prelazeći na prima facie pojmove nižeg stepena opštosti, kao nezaobilazan se pre svih nametnuo onaj »ljudskih prava«. I odmah se pokazalo da su nevolje sa njim veće nego sa onim naizgled obuhvatnijim konceptima. Njegovo neodmereno rabljenje, njegova samorazumljiva i gotovo nerazabirljiva polifonija, njegovo zadiranje u sektore filozofije, sociologije, prava, politologije, etike, sve to je zahtevalo i jedan složeni, ako ne i »kubistički« pristup. Uvodni tekst ove jedinice, koji se bavi dokumentima-pretečama, istorijom razvoja i afirmacije ideje i odgovarajućim pojmovnim određenjima ljudskih prava, delo je Dušana Pavlovića. Diskusiju o tzv. socijalnim pravima, o njihovom posebnom položaju, isprva izvan, a potom unutar korpusa ljudskih prava, te o njihovoj civilnodruštvenoj dimenziji, priložio je Aleksandar Molnar. Najzad, Đorđe Pavićević i Predrag Krstić su se, u priložima koji slede, imajući u vidu savremene teorije i njihove praktične aplikacije, pozabavili izvesnim »graničnim situacijama« i nevoljama, odnosno, protivrečnostima koje na različitim nivoima baštini koncepcija i politika ljudskih prava.

Đorđe Pavićević je, pak, samostalni autor odrednice »javnost«, još jednog termina čija se normativna opterećenost očituje već u preteranoj pridevskoj upotrebi. Njegova elaboracija zahtevala je minuciozno praćenje ovog pojma u različitim istorijskim kontekstima, kao i pri manje ili više usputnim njegovim pominjanjima kod

pojedinih klasika političke filozofije. Sistematska tematizacija »javnosti«, koja je relativno novijeg datuma i kojoj je posvećena posebna pažnja, omogućila je da se u drugom delu priloga postave orijentiri racionalnog disputa o njoj, te ukaže na otvorene probleme i konceptualne nesaglasnosti koje njene recepcije sobom nose.

Slična je strategija bila neophodna i kada je reč o »prosvetćenosti«. Predrag Krstić u gotovo narativnom modu sledi kretanje ovog koncepta od samorazumevanja osamnaestovekovnog prosvetiteljstva, preko neposrednih kontraprosvetiteljskih reakcija, sve do »dobronamernih« i onih drugih napora prosvetćivanja prosvetiteljstva o njemu samom i, konačno, do sasvim aktuelne debate o tome da li živimo u vremenu koje posvedočuje iscrpljenost i stečaj jednog fatalnog projekta, ili nastavak, sada osvešćen i modifikovan, jednog nedovršenog poduhvata. Relevantnost i odgovornost teorijskog učinka, pokazuje se, nije manja, već samo izraženija zbog značaja javnog i političkog dejstva koji odgovori na ovo pitanje već uveliko povlače.

Najzad, ovu svesku *Pojmovnika* zatvara jedan pojam koji se gotovo automatski asocira sa »civilnim društvom«. U interpretaciji Ivane Spasić »novi društveni pokreti« su izloženi teorijski precizno. Preglednom demarkacionom linijom su razlučeni od »starih« društvenih pokreta, i kada je reč o njihovim idealima i o načinu njihovog organizovanja, delovanja i regrutovanja pristalica. S druge strane, savremeni teorijski modeli tih novih socijalnih »gibanja« iskušavaju se na plastično opisanim pojedinim primerima, te nam je pružena živa slika svih

### Kritički pojmovnik civilnog društva

ključnih pokreta, od onog već mitskog studentskog pokreta iz šezdesetih, do antiglobalističkog pokreta na smeni vekova. Najzad, u Spasićkinom prilogu naznačene su i imanentne granice »novih društvenih pokreta«, odnosno, ukazano na limite neodmerenog investiranja u moć i alternativu civilnog društva, koja takodje može postati ideologijom.

\*\*\*

U nadi da ovo predgovaranje neće odbiti potencijalne čitaoce, već ih, naprotiv, zaintrigirati, a knjigu preporučiti za čitanje, još jednom koristimo priliku da se zahvalimo svima koji su zaslužni za njeno pojavljivanje, a pre svega prijateljima iz Grupe 484, kao i Oxfam-Novib. Razume se, odgovornost za njenu koncepciju i konkretni sadržaj – sa zadovoljstvom – preuzimamo na sebe.

Đorđe Vukadinović i Predrag Krstić

**Aleksandar Molnar**

## **CIVILNO DRUŠTVO**

Civilno društvo može se shvatiti u širem i užem značenju. U širem značenju, ono je samo jedan od mogućih prevoda sintagme *koinonia politike* (grč.), *societas civilis* (lat.), odnosno *civil society* (eng.) na srpskohrvatski jezik (drugi, ujedno češći prevod je građansko društvo). U užem značenju, civilno društvo označava čitavo polje građanskih inicijativa koje, u svom zalaganju za opšte dobro i u granicama osnovnih prava čoveka, dopunjavaju i kontrolišu funkcionisanje političkog sistema predstavničke demokratije, kao i postojećih mehanizama inkorporacije ključnih grupa građanskog društva u državu. Ovako shvaćen, pojam civilnog društva nastaje u poslednjoj četvrtini XX veka, sa evidentnom težnjom da se diferencira u odnosu na slične pojmove koji su mu istorijski prethodili, to jest u odnosu na: 1) državni ortakluk (ortračko društvo), 2) trgovačko društvo, 3) moralno društvo i 4) građansko društvo. U nastavku izlaganja će se prvo izložiti sadržaj potonjih pojmova, kako bi se kasnije bolje mogla identifikovati distinktivna obeležja samog pojma civilnog društva.

## Kritički pojmovnik civilnog društva

1. *Državni ortakluk (ortačko društvo)*. Stari Grci su prvi došli na pomisao da model ortakluka (*koinonia*) primene u određivanju države (*polis*) i tako stvore predstavu jednog velikog »državnog ortakluka« (*koinonia politike*), čiji članovi nisu samo državljani, nego su i »ortaci« – građani. Ono što državljanima daje svojstvo građana jeste participacija u jednoj sferi *privatnosti*, koja se, po prirodi stvari, razlikuje od javne, ali se isto tako ne može svesti ni na zbir pojedinačnih *egoističkih nastojanja*. Ta sfera se, doduše, konstituiše na osnovu temeljne političke vrednosti antičkog sveta – vrednosti samodovoljnosti (*autarhije*) države<sup>1</sup> – ali upravo činjenica da se autarhija ne može ostvariti samo u javnoj (političkoj) sferi, stvara potrebu da se javna (državna *stricto sensu*) oblast ljudske delatnosti nadopuni još jednom, koja bi se najadekvatnije mogla označiti *ortačkim društvom*. Naravno, ovu sintagmu je nemoguće učitati u starogrčku misao; ona je moguća tek na osnovu savremene terminologije (u kojoj su se pojmovi ortakluka i društva dovoljno izdiferencirali da bi se izbegao pleonazam) i u kontekstu moderne socijalne teorije (u kojoj su koncepcije društva postale toliko brojne i međusobno isključive, da se atribut »ortačko« može smisljeno upotrebiti za preciziranje jedne teorijske provenijencije).

---

<sup>1</sup> »Jer država je cilj tih [prvobitnih] zajednica, a priroda nečega predstavlja njegov cilj. ... A samodovoljnost je i cilj i najveće dobro« (Aristotel, 1975: 5 [1252b]). »Do istog se rezultata dolazi i kada se pođe od pojma samodovoljnosti (*αὐτάρχεια*), jer je najveće dobro neosporno nešto što je samo potpuno dovoljno sebi. Kad kažemo samodovoljnost (*τὸ αὐτάρχεσς*), mi pod tim podrazumevamo ono što je potpuno dovoljno ne samo jednoj osobi koja živi kao izdvojena jedinka, nego i roditeljima, deci, ženi i uopšte prijateljima i sugrađanima, budući da je čovek po prirodi državotvorno biće« (Aristotel, 1980: 14 [1097b]).

Osnovni principi na kojima počiva ortakluk i koji se, uz pomoć koncepcije *koinonia politike*, prenosi na celo društvo (uokvireno zidinama *polis*) jesu sledeći: dobrovoljno članstvo i funkcionalna podela rada. Ortakluk nastaje na osnovu ugovora i traje onoliko dugo koliko za to ortaci imaju interesa. Oni u ortakluk unose različita dobra – kapital, sredstva za rad, zanat, veštinu, i tako dalje – i na osnovu toga grade jednu *zaokruženu (autarhičnu) podelu rada*. Društvo postavljeno na principe ortakluka omogućava državi da bude autarhična ne samo u vojno-političkom, nego i u socijalno-ekonomskom smislu: na njenoj teritoriji bi trebalo da žive svi oni »ortaci« čija su dobra dostatna za organizovanje zatvorenog sistema proizvodnje (i, dakako, distribucije), tako da, u ishodu, *sve njihove potrebe mogu biti zadovoljene*.

Ortačko društvo je, dakle, društvo koje omogućava svim svojim građanima da zadovolje potrebe tako što će pronaći svoje mesto u zaokruženoj (autarhičnoj) podeli rada. Dobar primer za nastanak i funkcionisanje ortačkog društva pronalazimo u II knjizi Platonove *Države*, u kojoj se opisuje osnivanje države udruživanjem pojedinaca koji imaju mnogobrojne potrebe, od kojih se svaki bavi samo po jednom delatnošću (zemljoradnjom, zidanjem, tkanjem itd.) i koji svi dolaze u priliku da svoje potrebe zadovolje samo ako proizvode svoga rada razmenjuju za proizvode tuđeg rada (upor. Platon, 1976: 48-55 [369b-375e]). Aristotelova *Politika* donosi još interesantniju paralelu ortačkog društva sa brodom, na kojem svaki mornar ima posebno mesto u podeli rada (jedan je veslač, drugi je krmar, treći potkrmar, itd). Vrlina



### Kritički pojmovnik civilnog društva

svakog mornara (»ortaka«, odnosno, u najširem smislu, građanina) sastojala bi se u tome da, obavljajući svoj posao, doprinosi »spasenju broda«, koje je cilj svih njih i, samim tim, opšte dobro.

U nastavku, pak, Aristotel govori o jednoj drugoj vrlini, koja se (barem u demokratskom i republikanskom uređenju) odnosi na umeće državljanina da – takođe u cilju ostvarivanja opšteg dobra – vrše vlast (kada su izabrani na neku od državnih funkcija) i postupaju u skladu sa ustavnim ovlašćenjima i da joj se pokoravaju (kada nisu ovlašćeni da obnašaju vlast) (Aristotel, 1975: 58-59 [1276b-1277a]). Dve vrline se tako pokazuju kao usmerene ka istom cilju (»opštem dobru«), ali su sasvim različite u pogledu delatnosti na koju se odnose: vrlina ortaka je da dobro obavlja svoj posao u podeli rada, a vrlina državljanina je da poštuje državno uređenje (»ustav«) i omogući funkcionisanje vlasti u skladu sa njim. Time se pokazuju šavovi i na samom »opštem dobru«: ono se sada nepovratno razdvaja na (socijalnu) sferu rada i (političku) sferu vladavine, i tek u njihovom sadejstvu može biti ostvareno. Država koja ima idealno (republikansko) uređenje i čiji se državljani pridržavaju političkih vrline tako se pojavljuje kao nužan ali nedovoljan uslov ostvarivanja opšteg dobra: drugi uslov jeste ortačko društvo, u kojem je zaokružena podela rada i u kojem svaki građanin dobro obavlja svoj posao.

Ipak, mora se naglasiti da Aristotel, baš kao ni drugi grčki mislioci, još ne poznaje, pa samim tim teorijski ni ne elaborira razliku između države i onoga što je ovde nazvano »ortačkim društvom« (odnosno razliku između

državljanina i građanina). Za njega i njegove sledbenike postoji samo država (*polis*), dok sintagma *koinonia politike* ne pretenduje ni na šta više od toga do da bude njen dodatni i metaforički opis. Pa ipak, ta nova sintagma je u sebi krila potencijale koji su daleko prevazilazili puku deskripciju i metaforu: ona je otvarala pogled u jednu posebnu oblast zajedničkog življenja i delanja ljudi, koja će ubrzo pokazati da sa državom ne samo da nema ništa zajedničkog, nego joj može i biti oštro suprotstavljena.

Druga važna napomena koja se ovde mora dati jeste da antička teorija *koinonia politike* (*societas civilis*) još uvek ne koristi figuru društvenog ugovora za objašnjenje nastanka ortačkog društva. Iako logika ortakluka nameće ugovor kao rešenje za problem udruživanja pojedinaca koji objavljuju različite poslove, antički pisci, sa verovatno jedinim izuzetkom Likofrona,<sup>2</sup> nisu bili voljni da izvuku tu konsekvencu. Kada Aristotel apostrofira da se njegovo shvatanje *polisa* razlikuje od Likofronovog po tome što *koinonia politike* ne služi samo zaštiti ugovorom zagarantovanih međusobnih prava (kao što tvrdi Likofron), već i tome da građane čini dobrim i pravednim (Aristotel, 1975:67 Š1280b)], onda on zapravo odbija da ugovornu logiku protegne sa socijalne (ekonomske) na političku sferu. Drugim rečima, iako bi, sasvim izvesno, mogao da se saglasi sa time da se ljudi udružuju u ortač-

---

<sup>2</sup> Treba ipak dodati da ugovor koji pominje Likofron nema karakter pravog »društvenog ugovora« (u smislu u kojem će ga kasnije razumevati novovekovna liberalna teorija), pošto, s jedne strane, njegov cilj nije bio garancija predržavnih prava pojedinaca, dok, s druge strane, njegov sadržaj nije prevazilazio ugovor o vlasti, tj. Ugovor koji zaključuju (budući ili već postojeći) nosioci vlasti i građani (upor. detaljnije: Mulgan, 1979:125-127).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

ku podelu rada ugovorom, Aristotel bi morao da iz toga izvuče nužnu konsekvencu (s obzirom na to da ne postoji razlika između ortačkog društva i države) da je i sama država utemeljena na ugovoru, da državljani politički život treba da vode u skladu sa pravilima postavljenim u ugovoru (zadržavajući pravo na razvrgavanje ugovora, ako ga se druge ugovorne strane ne pridržavaju) i da pojedinci mogu imati prava koja su »starija« od države (pa prema tome i superiornija u odnosu na ona koja im ona priznaje i daje). A to je ono što Aristotel ne želi da učini. Jer, njemu je važno da (kakav-takav) *polis* postoji, da kao kolektiv (»moralno telo«) bude nadređen svakom svom članu i da može biti autarhičan (tj. dovoljno velik da omogući podelu rada i dovoljno mali da može da vrši moralno-vaspitni uticaj na svoje članove). Ugovorna logika pojedinaca se u tu konstrukciju jednostavno ne uklapa i zato je ona i ne priznaje. Antička misao tako postavkom o ortačkom društvu dolazi u iskušenje da izvuče sve konsekvence iz ugovorne logike, ali to ne čini jer izvan sfere rada, odnosno, još konkretnije, u sferi politike, ta logika ugrožava njen aksiom moralne superiornosti kolektiva i njegove moralno-vaspitne ingerencije. Zato će te konsekvence ostati da izvuku liberalni teoretičari i konstitucionalisti u XVII i XVIII veku. Međutim, kako oni nisu bitnije inovirali sam koncept društva, o njihovim teorijama ovde neće biti reči (upor. detaljnije o tome u: Molnar, 2001).

2. *Trgovačko društvo*. U razvijenim zapadnoevropskim zemljama, a pogotovo u Velikoj Britaniji, trgovina u XVII i XVIII veku doživljava veliki procvat i dovodi do

rapidnog »porasta narodnog bogatstva«. To navodi čitav niz liberalnih mislilaca da, poput Adama Fergusona, trgovinu proglase »velikim ciljem naroda« i »glavnim nastojanjem čovečanstva« (Ferguson, 1988: 170). U svom oduševljenju za trgovinu, liberalna teorija u drugoj polovini XVIII veka inovira tradiciju *koinonia politike* (*societas civilis*) utoliko što, umesto ortakluka, za model konstrukcije društva počinje da koristi tržište. I zagovornici shvatanja društva kao trgovačkog društva polaze od izvornog imperativa podele rada, ali odnose među ljudima obuhvaćenim podelom rada shvataju ne više kao ortračke, nego kao trgovačke. Klasična formulacija ovog shvatanja nalazi se u *Istraživanju prirode i uzroka bogatstva naroda* Adama Smita (Adam Smith): »Svaki čovjek živi od zamjenjivanja i postaje na neki način trgovac, a društvo samo postaje ustvari trgovačko društvo« (Smit, 1952: 1: 23).

Rekurs sa ortakluka na tržište motivisan je uvidom u novu vrstu društvenih odnosa koje nameće razvijena robno-novčana privreda, dinamika reprodukcije kapitala i logika profita. Ti novouspostavljeni društveni odnosi ne nalikuju nimalo na ortračke odnose, pošto svaki pojedinac (kao pravi »trgovac«) prodaje ono što ima, a onaj ko nema ništa osim snage za rad, prisiljen je da prodaje sebe (tj. svoju radnu snagu) onome ko ima kapital (tj. sredstva za rad i »sirovine«, a na kraju procesa proizvodnje i sam finalni proizvod).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Adam Smit u tom smislu piše: »Čim se kapital akumulirao u rukama nekih ljudi, razumljivo je da će ga neki od njih upotrebiti na to, da zaposle marljive ljude, koje će opskrbiti sirovinama i uzdržavanjem, da bi izbili profit od prodaje njihova rada ili onoga, što njihov rad dodaje vrijednosti sirovina« (Smit, 1952: 1: 46).

## Kritički pojmovnik civilnog društva

Zajedničko obeležje svih ovih »trgovaca« jeste to da su vlasnici (jedni su vlasnici sebe samih, a drugi kapitala) i da su prinudom tržišta upućeni na to da posluju jedni sa drugima: kupovinom i prodajom objekata svoga vlasništva oni grade međusobne društvene odnose i jedno veliko društvo – trgovačko društvo. Za to shvatanje je ključna pretpostavka da na početku svakog društva mora prethoditi saglašavanje (»društveni ugovor«) njegovih budućih članova o svojini i njenom prometu. Dejvid Hjum (David Hume) tako piše »da je konvencija za razlikovanje svojine, i za stabilnost posedovanja, najnužnija od svih okolnosti po uspostavljanje ljudskog društva, i da, posle dogovora o utvrđivanju i poštovanju tog pravila, preostaje malo šta ili ništa što valja uraditi u svrhu postizanja potpune saglasnosti i sloge« (Hjum, 1983: 418). Da bi ljudi mogli postati članovi društva – shvaćenog kao trgovačkog društvo – oni moraju prvo postati vlasnici, kako bi svoju svojinu mogli da stavljaju u promet i na taj način zadovoljavati širok spektar potreba koje imaju.<sup>4</sup>

Glavna prednost koju donosi život u jednom trgovačkom društvu jeste povećanje materijalnog blagostanja – kako individualnog, tako i društvenog. Zapravo, sama činjenica da pojedinac svojom preduzetnošću i radinoš-

---

<sup>4</sup> Dejvid Hjum je interesantan mislilac pošto stoji na vododelnici između »ortačkog« i »trgovačkog« društva: s jedne strane, on još govori o »projektu društva i ortaštva« (koji se sastoji u tome da ljudi žele da izađu iz »divljeg i usamljenog stanja« i zato jedni drugima pružaju »uzajamnu zaštitu i pomoć«), ali, s druge strane, za momenat nastanka društva proglašava stvaranje konvencije o svojini (kojom ljudi jedni druge priznaju za vlasnike određenih dobara i kojom omogućavaju promet ovih dobara), čime društvo poprima karakter »trgovačkog društva« (upor. Hjum, 1983: 427-428).

ću može da unapredi svoje materijalno stanje automatski znači da se povećava i blagostanje celog društva, tj. da od bogaćenja jednog nužno profitiraju i svi ostali članovi društva. To ističu svi njegovi zagovornici bez izuzetka. Međutim, niko od njih se na tome ne zaustavlja, već nastoji da pronađe i brojne aspekte moralnog usavršavanja koje omogućava »trgovačko društvo«. Pa tako Ferguson tvrdi da trgovci sa napredovanjem civilizacije postaju ne samo »tačni, obzirni, pouzdani i preduzetni«, nego i skloni racionalnosti i podvrgavanju »opštevažećim maksimama« (Ferguson, 1988: 285). To odgovara opštem porastu pravde, koje je evidentno u »trgovačkom društvu«, pošto svi pojedinci obuzdavaju svoj egoizam i samoljublje, podvrgavajući se impersonalnim pravilima i javnom redu i miru (upor. npr. Hjum, 1983: 421 i dalje). Imanuel Kant, na drugoj strani, ističe i međunarodnopravni, ili, još uže, pacifistički potencijal »*trgovačkog duba*, koji uporedo sa ratom ne može da postoji, i pre ili kasnije ovlada svakim narodom« (Kant, 1988: 317).

Međutim, kao što život u »trgovačkom društvu« ima svojih prednosti, tako on ima i svojih mana. Najveća mana pokazuje se upravo u segmentu vršenja i pokoravanja vlasti, odnosno na relaciji država – trgovačko društvo. Postavaljanje države na ugovorne osnove, čemu je težila sedamnaestovekovna liberalna i osamnaestovekovna konstitucionalna misao, gubi se iz koncepcije trgovačkog društva, pošto ugovornu logiku sada sprečava novi uzrok – klasna polarizacija i dominacija. Polazeći od klasne polarizacije trgovačkog društva,<sup>5</sup> Smit dolazi do

---

<sup>5</sup> Na jednom mestu u *Istraživanjima o prirodi i uzrocima bogatstva*, Adam Smit vrlo pregnantno opisuje klasnu polarizaciju trgovačkog društva: »Gdje god postoji veliko vlasništvo, postoji i velika nejednakost. Na jednog veoma bogatog čovjeka

### Kritički pojmovnik civilnog društva

novog određenja države (tj. vlade), koje tom i takvom društvu odgovara: »Građanska vlada, *ukoliko je osnovana za zaštitu vlasništva* [kurziv A. M.], zapravo je osnovana za odbranu bogatih protiv siromaha, ili onih koji imaju neko vlasništvo protiv onih koji nemaju uopće ništa« (Smit, 1952: 2: 212). Iako je jasno da Smit ostavlja mogućnost da država (tj. vlada) može biti osnovana za druge svrhe, on je vidi i kao efikasno sredstvo da obogaćeni deo trgovačkog društva zaštiti svoja bogatstva i privilegije i održava opštu nejednakost.<sup>6</sup>

Još veći problemi nastaju ako jedna država ima kolonije i ako kolonijalnu upravu prepušta samim »trgovcima« iz klase bogataša. Logika trgovačkog društva u kolonijama može dovesti, po samom Smitovom priznanju, do uspostavljanja veoma »čudne vlade« čiji svaki član (i, po prirodi stvari, trgovac) ne samo da se ne stara o unapređivanju blagostanja žitelja kolonije, nego je potpuno ravnodušan »hoće li cijelu zemlju progutati zemljotres dan pošto ju je on napustio i ponio sobom cijeli svoj imetak« (Smit, 1952: 2: 144). I kada, naposljetku, za rešenje sukoba između Velike Britanije i američkih kolonija (koji se 1776. – kada su objavljena *Istraživanja o prirodi i uzrocima bogatstva naroda* – već pretvarao u rat) predlaže

---

mora biti najmanje pet stotina siromaha, a obilje nekolicine pretpostavlja oskudicu za mnoge ljude. Obilje bogataša izaziva negodovanje siromaha, koje često tjera oskudica i navodi zavist, da napadaju njegove posjede« (Smit, 1952: 2: 208).

<sup>6</sup> Opisujući takvo stanje, Smit je sasvim daleko od toga da ga brani. Razlog je jasan: ono očigledno protivreći moralnim imperativima, koji se nameću pred jednu civilizovanu vladu i koje je Smit formulisao na osnovu svojih izlaganja iz *Teorije moralnih osećanja*: da štiti siromašne od bogatih, da ublaži klasne razlike i da ih pomiri s interesom društva u celini (upor. Jodl, 1975: 244).

zaključenje novog trgovinskog ugovora (na obostranu korist britanskog kolonijalnog »naroda« i stanovnika američkih kolonija), Smit mora da konstatuje da bi takav ugovor išao na štetu interesa trgovaca, sklonih monopolizaciji svoje delatnosti i, štaviše, bio »u suprotnosti sa privatnim interesom vladajućeg djela naroda, koji bi time bio lišen raspolaganja mnogim povjerljivim i unosnim mjestima, te koji bi izgubio mnoge prilike za stjecanje bogatstva i ugleda« (Smit, 1952: 2: 121).

Na drugoj obali Atlantika, Tomas Pejn (Thomas Paine) je u isto vreme iz zahuktavajućeg sukoba Britanaca i Amerikanaca izvlačio po teoriju trgovačkog društva mnogo radikalnije konsekvence. Svoje delo *Zdrav razum* on je započeo crno-belim kontrastiranjem »vlade« (Velike Britanije) i »društva« (trinaest američkih kolonija) i stavljanjem »glasu prirode« u usta sledeće reči: »Vreme je da s' rastanemo« (Paine, 1953: 23). Iako Pejnov zahtev nosi na sebi snažan pečat dnevnopolitičkog (britansko-američkog) sukoba, čiju logiku prenosi i na nivo teorijskog razlikovanja »vlade« i društva, on u isti mah po prvi put u istoriji socijalne misli izražava ideju da država (pretpostavi li se da označava isto što i »vlada«) i društvo mogu biti ne samo odvojeni, nego i sukobljeni kolektivni entiteti. Dok društvo ima poreklo u »našim željama«, podstiče opštenje među ljudima i doprinosi »našoj sreći ujedinjavanjem naših naklonosti«, vladu stvara »naša iskvarenost«, koja dolazi do izražaja ne samo u potrebi da se »obuzdaju naši poroci«, nego i u stvaranju podela među ljudima. Vlada je, sve u svemu, rezultat »nemogućnosti moralne vrline da upravlja svetom«, zbog čega se njena funkcija mora ograničiti na to



### Kritički pojmovnik civilnog društva

da ljudima garantuje »slobodu i sigurnost«. Društvo je, jednom rečju, »blagoslov«, dok je vlada, u najboljem slučaju, »nužno zlo« (Paine, 1953: 2 i dalje).

Najinteresantnije je u svemu što Pejn oštricu svoje kritike ne upravlja samo na državu (»vladu«), nego i na ono shvatanje koje društvo poistovećuje sa trgovačkim društvom. Trgovinu Pejn optužuje kao glavnog kvarioca svih moralnih vrlina (»duha«) ljudi, za šta najbolji dokaz pružaju upravo Englezi: »Sa porastom trgovine, Engleska [je] izgubila svoj duh« (Paine, 1953: 40). Poneta trgovačkom računicom, Engleska (odnosno Velika Britanija) je sposobna samo da sledi svoje sebične interese i zato će uvek ići za tim da onemogući snaženje (»rast«) interesa američkih kolonija (Paine, 1953: 28). U Velikoj Britaniji imamo, dakle, na delu simbiozu trgovačkog društva i nasilničke države, koji – reklo bi se, združenim snagama – guše ono pravo, »moralno« društvo (uspostavljeno manje-više spontano u američkim kolonijama) i u toj svojoj represiji se neće zaustaviti sve dokle god ga ne *unište*. Ishodište Pejnove kritike jeste tako zagovaranje sticanja nezavisnosti ovog samoniklog »moralnog« (američkog) društva, koje počiva na patriotizmu, slobodarskom duhu i mladalačkim vrlinama i koje je – upravo zarad sopstvenog opstanka – prinuđeno da (barem na svojoj teritoriji) okonča podjarmljivanje britanske države i eksploataciju britanskog trgovačkog društva. Iako će kasnije odustati od tako radikalne kritike trgovine i trgovačkog duha,<sup>7</sup> Pejn će svojim *Zdravim razumom* prakti-

---

<sup>7</sup> Paine će u *Pravima čoveka* korigovati svoj stav o trgovini i, *eo ipso*, shvatanju po kojem je društvo u biti trgovačko društvo. Iako i u ovom delu ponavlja stav

čno označiti kraj teorijskim nastojanjima da se društvo shvati u kategorijama trgovačkog društva.

3. *Moralno društvo*. Pejnova kritika trgovačkog društva i rekurs na moralne vrline (kao konstituens jednog »istinskog« društva) bili su veoma indikativni u pogledu smjera u kojem će se kretati dalji teorijski naponi u razvijanju tradicije *koinonia politike (societas civilis)*. Pogledamo li onaj deo konzervativne misli, nastale u opreci prema idejama Američke i Francuske revolucije, koja se upustila u inoviranje ove tradicije,<sup>8</sup> videćemo da je njeno pribežište u jednoj novoj koncepciji društva, koje bi se najbolje moglo definisati kao »moralno društvo«, pošto su njegovi osnovni sadržaji i integrativni mehanizmi prevashodno moralne prirode. Konzervativizam te koncepcije vremenom će slabiti i ona će mirno moći biti preuzeta od strane umerenih društvenih reformatora i pozitivistički orijentisanih sociologa XIX veka.

Utemeljitelj novog načina razmišljanja o društvu – kao »moralom društvu« – svakako je Edmund Berk

---

da od onog »trenutka kada se ukine formalna vlast, društvo počinje da deluje« (Pejn, 1987: 200), Paine je sada voljan da dopusti da konstitutivnu silu tog društva predstavljaju »zakoni poslovanja i trgovine« Za njih Paine u *Pravima čoveka* tvrdi da su, nezavisno od toga da li »vode računa o odnosima pojedinaca ili nacije, [...] zakoni međusobnih recipročnih interesa« i da se i ljudi i nacije pod njihovim dejstvom »ujedinjuju na prirodan način« (Pejn, 1987: 202).

<sup>8</sup> Ovde će biti ostavljeni po strani ekstremno reakcionarni projekti, poput onog Luja Gabriela Ambrasa Vikonta de Bonalda o »opštem ili katoličkom društvu« (*la société générale ou catholique*), koje mora obnovljeno kako bi ljudi kroz njega nastavili da usaglašavaju svoju prirodu sa voljom Božjom i time postižu dva cilja: divinizuju sebe i humanizuju Boga. U ovom i sličnim slučajevima, upotreba reči »društvo« nema nikakvog uporišta u ranijoj tradiciji *koinonia politike (societas civilis)* i zapravo služi dezavuisanju te tradicije samim tim što je pretrpava religioznim, autoritarnim i starorežimskim konotacijama.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

(Edmund Burke). U njegovim *Razmišljanjima o revoluciji u Francuskoj* iz 1790. pronalazimo osnovne elemente te nove paradigme: duboko omalovažavanje trgovine (ako ne i celokupnog sveta rada), naglašavanje spiritualnih temelja društva, zagovaranje vodeće uloge države u moralnom usavršavanju pojedinaca i, uopšte, izraženi kolektivizam i antiindividualizam (koji za svoju logičnu posledicu ima neprijateljstvo prema svakom obliku ugovorne logike). Pogledajmo sada поближе ove elemente, onako kako se oni javljaju u Berkovim *Razmišljanjima o revoluciji u Francuskoj*.

Na jednom mestu ovog dela, Berk priznaje da je »društvo zaista ugovor«, ali tu konstataciju odmah relativira i, zapravo, obesmišljava tvrdnjom da ugovorna utemeljenost društva ne znači da je ono puki »ortački sporazum u trgovini biberom i kafom, pamučnim platnom ili duvanom, ili nečim na sličan način beznačajnim«. Društvo nije ni trgovačko ni ortačko (u smislu podele rada), nego je »ortakluk u svekolikoj nauci; ortakluk u svekolikoj umetnosti; ortakluk u svakoj vrlini i u svakoj perfekciji. Kako svrhe takvog ortakluka ne mogu da budu postignute u mnogim generacijama, to on postaje ortakluk ne samo između onih koji žive, nego i onih koji žive, koji su mrtvi i onih koji će tek biti rođeni. Svaki ugovor svake pojedinačne države samo je klauzula u velikom prvobitnom ugovoru večnog društva, koja povezuje niže sa višim prirodama i dovodi u vezu vidljivi i nevidljivi svet, u skladu sa nepromenljivim sporazumom, sankcionisanim svečanom zakletvom, koja sve fizičke i sve moralne prirode drži na njihovim predodređenim mestima« (Burke, 1986: 194-195).

Ortakluk o kome Berk govori samo je neobavezna jezička figura i služi pre svega tome da se onemogući svako značajnije prenošenje logike ortakluka na »večno« društvo. Trgovina je takođe prognana iz konstrukcije moralnog društva, pošto važi pretpostavka da je jedna sasvim nemoralna delatnost i da nema nikakve društveno-integrativne potencijale. Ta pretpostavka je, opet, logična posledica glavnog aksioma teorije društva kao moralnog (»večnog«) društva da je njegov temelj religija, kao »izvor svega dobrog i sve utehe« (Burke, 1986: 186). Moral koji integriše to društvo jeste, dakle, religiozni moral, koji potiče od nikog drugog do – samog Boga – i po prirodi stvari nije podložan nikakvim promenama. Zato Berk može tako samouvereno da govori o ugovoru između generacija živih, mrtvih i još nerođenih ljudi: pošto osnovne sadržaje tog ugovora određuje Bog (posredstvom religioznog morala), nije nikakav problem da mu pristupe svi oni – koji u Boga veruju i prihvataju njegove moralne zapovesti.

Još veći efekat religiozni moral ima u društvenoj integraciji bogatih i siromašnih ljudi. Ne govori bez razloga Berk da je religija izvor ne samo »svega dobrog«, nego i »sve utehe«. Uteha koju religija pruža siromašnim članovima društva jeste da se sa bogatim članovima mogu izjednačiti (pa čak ih i prevazići) – ali ne u bogatstvu, nego u »moralnoj vrlini«. Postojanje bogatstva je tako društveno poželjno pošto predstavlja glavni motor religioznosti i moralnosti siromašnih članova društva (Burke, 1986: 197). Na kraju krajeva, integrativni potencijali religioznog morala ne zaustavljaju se u sferi društva, nego se protežu i na samu državu. Država i društvo mi-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

re se, štaviše, u moralnim vrednostima, čiji je autor sam Bog: društvo čine ljudi koji su sposobni za moralnu vrlinu (»perfekciju«), a država je Bogom dano »sredstvo [...] perfekcije« ljudske prirode (Burke, 1986: 196).

Ovaj kanon preuzimaju i devetnaestovekovni pozitivistički orijentisani sociolozi, koji žele da okončaju duhovnu zbrku, koju je u Evropi prouzrokovala Francuska revolucija, ali da u isto vreme zadrže tekovine »industrijske revolucije« i da na novim principima reorganizuju društvo. U prvi mah se činilo da društvo izgleda, kako je pisao Klod-Anri de Sen Simon (Claude-Henri de Saint-Simon), »kao *industrijsko poduzeće* u kojem je cilj da svakom članu *društva*, prema njegovoj ulozi, osigura maksimum blagostanja« (Saint-Simon, 1979: 132). Na drugoj strani, Sen Simonov učenik Ogist Kont (Auguste Comte) je isticao organski karakter društva (njega čine porodice, a ne pojedinci) i dva osnovna društveno-integrativna principa na kojima ono počiva: podeli društvenog rada i specijalizaciji individualnih zanimanja (Comte, 1989: 240-243). Razvijeni do krajnosti, ovi principi jedno društvo pretvaraju u industrijsko društvo i podaraju mu stabilnost i harmoniju kakva odlikuje samo prirodne organizme. Međutim, industrijsko društvo ne nastaje spontano, iz jednostavnog funkcionisanja ovih principa: da bi se ono uspostavilo potrebno je da »industrijska klasa« preuzme »opštu vlast« iz ruku »feudalne klase«, da javno obznani (u »pozitivnoj doktrini« pripremljena)<sup>9</sup> »načela industrije« i da u skladu sa njima reorganizuje celokupno društvo.

---

<sup>9</sup> Ogist Kont je svoj sociološki projekat nazivao »pozitivnom« doktrinom, koja već po samim svojim karakteristikama (realističnosti, korisnosti, izvesnosti,

Nevolja je, međutim, ležala u tome što se nije znalo ko su tačno članovi ove »industrijske klase«, kako se konkretno »načela industrije« mogu primeniti u društvenoj realnosti i šta spada u akcioni program »industrijske klase« po preuzimanju »opšte vlasti«. Sve te nedoumice koje su se pokazale nerazrešivim unutar koncepcije industrijskog društva (ali ne i unutar koncepcije građanskog društva, o čemu će kasnije još biti reči) učinile su da ova koncepcija vremenom izgubi na atraktivnosti.<sup>10</sup> Ono što je za njom ostalo bio je samo manje ili više artikulisan zahtev za duhovnom i moralnom obnovom, koja bi omogućila da društvo – nakon što je stupilo na put industrijalizacije i političkih reformi (a to znači i, *cum grano salis*, demokratizacije) – stekne ponovo onu stabilnost i moralnu samorazumljivost, koje mu je Berk pripisivao u vreme dok Francuska revolucija još nije bila bacila Evropu u metež i konfuziju. Što je više ovaj zahtev dolazio u prvi plan, to se prvobitni projekt reorganizacije društva u smeru izgradnje »industrijskog društva« po-

---

preciznosti i konstruktivnosti) odgovara industrijskom društvu u nastajanju. Ona mu omogućava pouzdano znanje i usklađivanje ključnih ideja: ideje poretka i ideje progresa. Kont je, naime, smatrao da porođajne muke industrijskog društva dolaze odatle što su se ove ideje sa Francuskom revolucijom počele razdvajati, da bi do polovine 19. veka reakcionarne snage potpuno vezale za ideju poretka, a revolucionarne snage za ideju progresa. »Pozitivna« doktrina trebalo je da izbegne obe krajnosti, da pomirite obe ideje i da tako doprinese naporima da se »reorganizuje društvo« i »uspostavi realna i trajna harmonija« u njemu (Comte, 1989: 77).

<sup>10</sup> Njen legitimni naslednik danas predstavlja teorija modernizacije, o kojoj zbog nedostatka prostora ovde neće biti reči. Vredno je pomenuti samo to da »moderno društvo«, o kojem je u ovoj teoriji reč, ima mnogo više dimenzija nego »industrijsko društvo« i da njegovu dinamiku određuje interakcija mnogobrojnih modernizacijskih procesa, a ne samo industrijalizacija. Ipak, bez obzira na ovu povećanu fleksibilnost teorije modernizacije, industrijalizacija i u njoj ostaje »kičma« modernog društva.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

vlačio pred projektom okretanja društva sebi samom, tj. vlastitoj, ničim posredovanoj moralnoj »supstanci«. Spasavanje »večnog društva«, o kojem je pisao Berk, značilo je pritom zamenu njegovog temelja: umesto religije i religioznog morala, koje je zagovarao Berk, i industrije i industrijskog morala, za koje su pledirali Sen Simon i Kont, ulogu temelja društva preuzeo je čisti moral. Dirkeмова sociologija krajnje je ishodište ovog načina razmišljanja: tu je društvo zaista očišćeno od svih heteronomnih »primesa« (religija, trgovina, industrija)<sup>11</sup> i redukovano na samoreproduktivni moralni entitet, »moralno društvo« u najužem značenju te sintagme.

Društvo po Dirkemu »čini [...] pre svega ideja koju ono o sebi stvara«. Drugim rečima, društvo je ideja društva samog, koja ne zavisi ni od Boga, ni od pojedinaca koji to društvo čine i koja se materijalizuje u tročlanom nizu: kolektivna svest (društva o sebi samom) – svest pojedinca (o društvu i o njegovom mestu u njemu) – delanje pojedinca (kojim društvo od idealne postaje materijalna pojava). Sukobi koji u društvu nastaju nisu nikakvi sukobi (»industrijskih« i »neindustrijskih«) klasa, staleža ili nekih drugih društvenih grupa; oni se, štaviše, ne zbivaju čak ni »između ideala i stvarnosti, nego izme-

---

<sup>11</sup> Dirkem deli Berkovu i Kontovu odbojnost prema trgovini, ali je proširuje i na samu industriju. On piše da u modernim društvima »postoji veliki broj pojedinaca čiji skoro ceo život protiče u industrijskoj i trgovačkoj sredini; posledica čega je, *budući da je ta sredina sasvim slabo zadržana moralnošću*, da se najveći deo njihovog života odigrava van svake moralne delatnosti« (Dirkem, 1972: 53; kurziv A. M.). Time je kako trgovini, tako i industriji osporena moć da vrši moralni uticaj na pojedince. Što se, pak, religije, tiče, ona je za Dirkema predstavljala moralnu snagu samo u meri u kojoj su predstave Boga bile simboličke reprezentacije samog društva.

đu različitih ideala, između onog jučerašnjeg i ovog današnjeg, između onog na čijoj strani je autoritet tradicije i onog koji je tek na putu nastajanja« (Dirkem, 1982: 383). Društvo koje je stupilo na put industrijalizacije (i njemu odgovarajućih političkih reformi) poznaje, doduše, sukob moderniteta i tradicije (te samim tim i snaga koje zagovaraju modernizaciju i snaga koje su privržene tradiciji), ali ima i unutrašnje potencijale da taj sukob drži pod kontrolom. Sve što mu je potrebno da izmiruje suprotstavljene ideale (i društvene snage) jeste »moralna uređenost« (što odgovara Kontovom imperativu: »redom ka progresu«). Uspe li jedno moderno društvo da ovlada sukobom ideja i da nastavi da se napaja na vlastitim moralnim izvorštima (čime dolazi u stanje »uređenosti«), poćće mu za rukom i da obnovi svoju »moralnu i materijalnu« suprematiju nad pojedincima koji ga čine i da prinudu, koju ono, kao trajan i koherentan entitet, vrši nad njima, učini efikasnom.<sup>12</sup>

Kada je u pitanju odnos države i društva, Dirkem je sklon da državu apsorbuje u društvo. Za razliku od Konta, koji je državi dodeljivao značajne društveno-integrativne ingerencije,<sup>13</sup> Dirkem gaji jedan sasvim

---

<sup>12</sup> »A uređeno društvo, jedino, uživa moralnu i materijalnu nadmoćnost koja je neophodna da bi se nametnuo zakon pojedincima; jer jedina moralna ličnost koja stoji iznad posebnih ličnosti jeste ona koju obrazuje zajednica. Ona isto tako jedina raspolaze kontinuitetom i čak dugovećnošću koji su neophodni da bi se pravilo održalo iznad kratkotrajnih odnosa kroz koje se svakodnevno potvrđuje« (Dirkem, 1972: 54).

<sup>13</sup> Kont je smatrao da postoji »elementarna težnja ljudskog društva za jednom spontanom vladavinom«, u kojoj većina ljudi sledi svoj »instinkt potćinjenosti«, dok »jaki karakteri« preuzimaju vođstvo (Kont, 1989: 252). Ta težnja se može formulisati i u vidu jednog opšteg društvenog zakona, po kojem se »razne vrste posebnih radnji smještaju pod stalnu upravu onih operacija koje su višeg stepe-



### Kritički pojmovnik civilnog društva

otvoren animozitet prema državi i njenom uplitanju u spontane moralne tokove društva. U tome on ide tako daleko da se u predgovoru za knjigu *O podeli društvenog rada* zalaže za obrazovanje novih korporacija, koje bi u sebi objedinjavale organizovane interese poslodavaca i posloprimaca u jednoj privrednoj oblasti. U srednjem veku korporacija se, naime, shvatala ne samo kao profesionalno udruženje, nego i kao jedno »religiozno telo, »velika porodica« i sl. U meri u kojoj moderno društvo postaje »sveobuhvatan sistem nacionalnih korporacija«, ove korporacije treba da slede primer svojih srednjovekovnih preteča i da ga, štaviše, premaše: one moraju da postanu »početna deonica države, osnovna politička jedinica« (Dirkem, 1972: 72). Ishodište jedne takve sveobuhvatne reforme društva i države bila bi svojevrсна refeudalizacija (u granicama korporativnog sistema) na industrijskim osnovama: novo društvo bilo bi sastavljeno samo od korporacija i njihovih predstavnika na globalnom nivou, što bi samu državu učinilo izlišnom. Društvo svedeno na sistem korporacija i shvaćeno kao »moralno društvo« tako više ne bi imalo ništa što bi egzistiralo van njega i što bi ga kontrolisalo ili usmeravalo:

---

na superiornosti«. Ovaj zakon je temelj za »političku podređenost« i u industrijskom društvu ne samo da ne nestaje, nego čak dovodi do uspostavljanja »sve veće i veće hijerarhije« (Kont, 1989: 250). Osnovni cilj vlade (sastavljene od ovakvih »jakih karaktera«, sklonih liderstvu) je »da dovoljno sadrži i da spriječi koliko je to moguće ovo fatalno opredeljenje za osnovnu disperziju ideja, osjećanja i interesa« u društvu (Kont, 1989: 248). Ona treba da u učesnike »socijalne ekonomije« opominje na »misao cjeline i osjećanje zajedničke solidarnosti«, zbog čega je njena delatnost prvenstveno »intelektualna i moralna« – a prinudna samo u meri u kojoj se učesnici »socijalne ekonomije« opiru »misli cjeline i osećanju zajedničke solidarnosti«. Temeljna pretpostavka ove koncepcije jeste da vlada nema nikakvog drugog interesa do interesa cjeline i da je sastavljena od ljudi koji svoju sklonost ka vođstvu bezostatno stavljaju u službu napretka industrijskog društva.

ono bi zaista postalo zatvoreni, moralni i samoreproduktivni totalitet.

4. *Građansko društvo*. Projekt redukovanja društva na njegovu moralnu »supstancu« principijelno su osporavali teoretičari, koji su smatrali da zla modernog (*qua* građanskog) društva – a u pitanju su egoizam, raspuštenost, nemoral itd.<sup>14</sup> – potiču od samog subjekta koji to društvo konstituše: od građanstva (shvaćenog u smislu kako krupne, tako i sitne posedničke klase, tzv. »buržoazije«). Teoretičari koji su gajili animozitete prema ovoj društvenoj klasi regrutovali su se u početku iz konzervativnih redova, koji su nastojali da u postojećim uslovima odbrane što je veći mogući korpus institucija starog režima. Oni su se zato, po prirodi stvari, zalagali za to da se zla moderne epohe o kojima je bilo reči, leče oporavkom ne samo korporativnog sistema (kao što je bio slučaj kod Dirkema), nego i stare autoritarne države po milosti Božjoj (u nemačkoj tradiciji: *Obrigkeitsstaat*), odnosno vladarskih dinastija. Jer, bez te i takve države – kako glasi glavni argument ovog shvatanja društva – građansko društvo (*qua* društvo egoističnih »buržujaka«) jednostavno ne može da opstane. U svojim *Razmatranjima o Francuskoj revoluciji* (pisanim po ugledu na Berkova *Razmišljanja o revoluciji u Francuskoj*) August Wilhelm Reberg (August Wilhelm Rehberg) je već 1793. nagoveštavao zaoštavanje sukoba između građanskog društva u nastajanju i stare *Obrigkeitsstaat*. »Propoveda li se čoveku

---

<sup>14</sup> Georg Vilhelm Fridrih Hegel tako piše da »[g]rađansko društvo pruža u ovim suprotnostima i njihovu isprepletanju prizor isto tako raspuštenosti, bijede i zajedničkog fizičkog i običajnosnog propadanja« (Hegel, 1964:165 [§ 185]).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

neprestano da u građanskom društvu može i mora biti onoliko slobodan i nezavisan kao Robinzon Kruso na svom ostrvu, onda će se on brzo navići da ništa više ne vrednuje i voli doli samoga sebe i da od ničeg više ne zazire do od snažne ruke vlasti [*Obrigkeit*]*»* (Rehberg, 1981: 217). Obrnuto, kako to formuliše Hegel dvadesetak godina kasnije, *»savršena forma države«* će u modernoj epohi biti uspostavljena ako starorežimska monarhija uspe da ovlada građanskim društvom i da od sebe i njega napravi *»organski totalitet«* (Hegel, 1987:441 [§ 542]).

Konstatacija zaoštavanja sukoba između građanskog društva i države (ili, preciznije govoreći, između građanstva i vladarskih dinastija) suočavala je po konzervativnim teoretičarima državu sa dvostrukim zadatkom: ona je morala *i da građansko društvo zaštiti od njega samog i da se obuzda kako ga sama ne bi uništila*. Otuda shvatanje društva kao *»građanskog društva«* polazi od dve osnovne pretpostavke: naime, da *građani*, oslobođeni stega starog režima, mogu da slede jedino svoje egoističke i socijalnodestruktivne ciljeve (koji, perspektivno, uništavaju samo građansko društvo) i da je država jedina u stanju da obuzda konflikte koji odatle proizlaze. Pritom je na snazi aksiom da država ne može da restauriše stari režim: pošto je građansko društvo već uspostavljeno (što su zapravo već zagovornici trgovačkog društva jasno konstatovali), nema okretanja točka istorije i jedino pitanje koje se još postavlja jeste kako će jedna, u biti starorežimska vlast, uspeti u ispunjavanju pomenutog dvostrukog zadatka.

Prvo sredstvo koje država ima na raspolaganju da građansko društvo drži pod kontrolom jeste aparat pri-

nude – »policija«. To sredstvo je, međutim, nedostatno, pošto je represivnog karaktera i ne omogućava nikakvu socijalnu integraciju. Zato prvi teoretičari građanskog društva posežu za starorežimskim korporacijama koje bi država kontrolisala i uz pomoć kojih bi – već unutar samog građanskog društva – bili suzbijani svi njegovi samodestruktivni impulsi. Hegel, na primer, smatra da su državna policija i sistem korporacija dva neophodna elementa građanskog društva. On piše da policija obezbeđuje spoljašnju sigurnost i red, dok korporacija ujedinjuje pojedince »kao druga porodica« (Hegel, 1964: 201 [§252]) i njihove partikularne interese nadomeštava »pravnim i staleškim dužnostima« (Hegel, 1987:435 [§534]). Tako po Hegelu već na tlu građanskog društva nastaje jedna »spoljašnja država« koja, razvojem običajnosti, u sebe inkorporira »princip porodice« i postaje jedna opšta, umna i organska država – ili, jednostavno, »organski totalitet«. Ovo rešenje, koje imanentne protivrečnosti građanskog društva nastoji da suzbije sadejstvom autoritarne države (»vlade«), policije i dirigovanog korporativnog sistema, kulminiraće jedan vek kasnije, u korporativnoj državi italijanskog fašizma.

Protivnici građanskog društva – posebno nakon 1848. – nisu se regrutovali samo iz konzervativnih redova, nego i iz novonastajućih socijalističkih (komunističkih). Konzervativci su već bili identifikovali novog subjekta koji se javljao u procepu između građana i vladarskih dinastija i koji je isprva vukao stari defamatorni naziv »rulje« ili »ološa«,<sup>15</sup> da bi kasnije dobio dvoznačan

---

<sup>15</sup> Tako Hegel u *Osnovnim crtama filozofije prava* piše da rast bogatstva, koji omogućava građansko društvo, »dovodi do stvaranja ološa« i do sve većeg rascepa između bogatih i siromašnih (Hegel, 1964:197-198 [§244-245]).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

(ali zato za revolucionarnu retoriku profitabilniji) naziv »proletarijata« (upor. o tome: Conze, 1992). Ovaj novi »proletarijat« se od starog rimskog razlikovao po tome što je uvršten u klasnu strukturu i što je podigao pretenzije na osvajanje vlasti ili barem učestvovanje u postojećim političkim institucijama (što ga je takođe odvajalo i od vanstaleške »rulje«). Napredovanjem industrijalizacije i urbanizacije, ova klasa je jačala i razvijala se, stičući svest o sopstvenoj moći, pokušavajući da profiliše svoju sopstvenu političku poziciju i da obnovi i novim prilika- ma prilagodi u međuvremenu već skoro zamrlu demo- kratsku tradiciju. Svest o eksplozivnom potencijalu ove klase pokreće nove generacije konzervativnih mislilaca na razmišljanje o tome kako se ona na najbolji način može pacifikovati ili čak iskoristiti za politički obračun sa građanstvom – kao »zajedničkim neprijateljem«. <sup>16</sup> Što se, pak, inoviranja koncepcije građanskog društva tiče, verovatno je najinteresantniji pokušaj Lorenca fon Štaj- na (Lorenz von Stein) da društvo pojmi ne samo kroz podelu rada, nego i kroz podelu dobara (sredstva za za- dovoljavanje potreba) i podelu moći. Zahvaljujući tome što su vlasnici kapitala (i zapravo ne učestvuju u podeli rada), »buržuji« u svom egoizmu idu tako daleko da stvaraju debalans u raspodeli dobara i pokušavaju da takvo stanje očuvaju uz pomoć države. Međutim, prole- tarijat se sa ovim stanjem ne može pomiriti i prinuđen je da sruši celokupan društveni i politički poredak. A tada započinje vladavina golog nasilja i nestanak svih sloboda. Jedina alternativa ovom scenariju, smatrao je Štajn, jeste da se proletarijat shvati ozbiljno i »stavi u onaj položaj,

---

<sup>16</sup> Bonapartistički projekti u XIX i XX veku pokazaće koliko se velike mo- gućnosti manipulacije »proletarijatom« u ovom smislu pružaju.

koji on u osnovi sam za sebe traži i iz kojeg nikada neće proizaći nikakav prevrat« (Stein, 1971: 41). Društvo, drugim rečima, mora imati ugrađene korektive u mehanizmima podele rada, dobara i moći kako bi se otrglo iz eksplozivne spirale klasnih sukoba i izbeglo propast.

Nasuprot konzervativnim teoretičarima, socijalistički (komunistički) teoretičari su se u početku zalagali za revolucionarno rušenje građanskog društva. Ne postoji država, smatrali su oni, koja bi mogla da ovlada građanskim društvom (a da ga ne uništi) ili da ne postane njegovim plenom. Adam Smit je zapravo bio sasvim u pravu: klasno podeljeno društvo (shvatimo ga bilo kao trgovačko, bilo kao građansko) mora imati klasnu vladavinu, tj. državu u službi jedne klase (koja je već zagospodarila društvom). Zato je jedina alternativa tom i takvom građanskom društvu – socijalistička revolucija i vladavina proletarijata. To je pozicija koju je najpregnantnije i najrazrađenije zastupao Karl Marks.

Marks je s pravom kritikovao Hegela što je svoju političku i pravnu filozofiju formulisao kao apologiju borbe starorežimske države protiv najagilnije klase građanskog društva – klase buržoazije. Buržoazija je klasa u naponu snage i zato je istorijom pozvana da sruši onu starorežimsku državu koju je Hegel veličao kao ultimativno ishodište svekolike istorije. Ali time se istorija ne završava, pošto trijumf buržoazije označava premeštanje borbe na drugi front – prema proletarijatu, koji »posjeduje univerzalni karakter svojim univerzalnim patnjama« i samim tim nagoveštava »raspadanje društva u obliku posebnog staleža« (Marks, 1972: 159). U *Manifestu Komu-*

### Kritički pojmovnik civilnog društva

*nističke partije* Marks, uz pomoć svog prijatelja Fridriha Engelsa (Friedrich Engels), lapidarno konstatuje da se građansko »društvo sve više cijepa na dva velika neprijateljska tabora, na dvije velike klase koje stoje neposredno jedna naspram druge – buržoazija i proletarijat« (Marx i Engels, 1974: 381). Taj sukob Marks i Engels dižu u drugom delu *Manifesta* na nivo suprotstavljenosti strukture i ustrojstva dva društva – postojećeg, građanskog (*qua* buržoaskog) i budućeg, komunističkog (univerzalno humanog, koje tek treba da se izgradi, po pobjedi komunističke revolucije). Nasuprot partikularnom, antagonističkom i samo prividno liberalnom građanskom društvu, komunističko društvo, po mišljenju Marksa i Engelsa, trebalo bi da – po prvi put u istoriji – postane univerzalno humano i istinski slobodarsko. Na ovim utopijskim izvorštima će se komunistički pisci u narednom stoleću napajati kada budu ne samo razrađivali idealni koncept komunističkog društva, nego i opisivati, tumačili i branili komunističke principe organizacije (»realno«) postojećih (tzv. socijalističkih) društava.

Na drugoj strani, socijaldemokratski pisci će nastojati da razviju jedan model građanskog društva koji će biti podoban kako za saegzistenciju sa državom, tako i za pomirenje klasnih protivrečnosti. Tako je npr. Hugo Zinchajmer (Hugo Sinzheimer), jedan od vodećih socijaldemokratskih pravnika koji su učestvovali u izradi Vajmarskog ustava, pisao o postojanju radne zajednice svih privrednih subjekata (poslodavaca i posloprimaca), koja ima svoj zajednički interes (adekvatan *res publica* svih državljana) i koja svoj organizacioni vid nalazi u piramidi ekonomskih saveta (koja na svom vrhu srasta sa

državom). Tako povezani privredni subjekti autonomno regulišu svoje odnose tamo gde su to u stanju, a uz pomoć države regulišu i preostale odnose. Osim toga, oni imaju predstavnike u pojedinim državnim organima (kao što je npr. parlament) i u pitanjima koja se tiču privrednih aktivnosti utiču na donošenje političkih odluka, odnosno pravnih akata (upor. detaljnije o tome u: Sinzheimer, 1976). Savremeni nemački pravni teoretičar Ernst-Wolfgang Bockenförde (Ernst-Wolfgang Böckenförde) će pisati da i u savremenim »državama blagostanja« društvene grupe (koje spadaju u sferu građanskog društva) »nastoje da utiču na državne organe koji odlučuju, da ih učine korisnim ili zaposednu sopstvenim poverljivim ljudima, kako bi državnu silu odlučivanja i dejstvenu moć aktuelizovali u svom sopstvenom interesu« (Böckenförde, 1991: 222-223). U meri u kojoj se u relevantne segmente državnog odlučivanja uključuju sve zainteresovane društvene grupe i među njima postiže minimum konsenzusa, kompletira se ustavnopravni aranžman predstavničke demokratije: ceo puk (shvaćen u smislu političkog naroda) bira svoje predstavnike da se staraju za opšte dobro, tj. da obavljaju državne poslove od opšteg značaja i stvaraju državnopravni okvir za interakcije i delanja društvenih grupa, dok se društvene grupe, na drugoj strani, uključuju u taj proces na onim tačkama u kojima opšte dobro zahteva obezbeđivanje konsenzusa tačno određenih, međusobno kompetitivnih i potencijalno (ako se prepuste sebi samima) destruktivnih posebnih interesa.

U savremenoj političkoj teoriji izdvaja se teorija korporatizma, koja ovu misao o saradnji države i građanskog društva dovodi do krajnjih granica. Polazeći od



### Kritički pojmovnik civilnog društva

premise da su i država i građansko društvo ne samo međusobno isprepleteni, nego i heterogeni entiteti, sastavljeni od mnogobrojnih užih društvenih grupa, teoretičari korporatizma naglašavaju činjenicu da u velikom broju savremenih, razvijenih država Zapada postoje određeni korporativni aranžmani koji predviđaju da određene – ključne – društvene grupe iz sfere građanskog društva imaju pravo da u određenim slučajevima i na određeni način participiraju u političkim procesima (konkretno, u određenim državnim organima ili u posebnim za to predviđenim reprezentativnim telima). Samim tim, može se reći da su ove grupe građanskog društva *inkorporirane* u državu, iako nisu izgubile svoj identitet i posebnost (tj. nisu postale organizacioni delovi jednog jedinstvenog – totalitarnog – režima), niti su sebi podvrgle državni mehanizam (upor. Chalmers, 1985). Saegzistencija države i građanskog društva tako bi u modernim uslovima nametala imperativ njihovog sve tešnjeg preplitanja (uz jednako validnu zabranu njihovog amalgamiranja) i otvarala brojne nove probleme: kriterijume na osnovu kojih neke grupe građanskog društva učestvuju u političkim procesima, a druge ne učestvuju; demokratskičnost i transparentnost procedura u kojima sudeluju reprezentanti grupa iz građanskog društva (ali i države); obavezanost članova građanskog društva i države konsenzusom koji su njihovi predstavnici postigli (kao i problem kontrole potonjih) itd.

5. *Civilno društvo*. Atribut građanskosti već početkom XVI veka počinje da stiče jedno novo značenje – značenje učtivosti, pristojnosti, etikecije – koje će vremenom

prerasti u opšti koncept *civilizacije* ili *civilnosti*. Reč »civilité« u Erazmovom spisu *De civilitate morum puerilium* iz 1530, kao i čitavom nizu francuskih spisa iz XVI veka, kanonizuje se kao skup pravila dobrog odgoja (Elias, 1993: 65 i dalje). U naredna dva veka će upotreba atributa »civilno« učvrstiti opreku »obrazovanog društva« kako prema duhovnom svetu katoličke crkve, tako i prema »vojnom« svetu plemićke vladavine (Riedel, 1994: 746-748). Za logiku ovog pomeranja smisla veoma je indikativno što je za najveći deo zemljoposedičke i građanske Amerike, koja je iznela revoluciju, ključna reč bila »civilnost« (iako još ne i »civilizacija«), kao vrhunac prosvetećenosti i zajednički naziv za čitav niz republikanskih vrlina – za liberalnost, uglađenost, lepe manire, elegantnost, tolerantnost, erudiciju itd. Biti »civilizovan« za Amerikance je već u to vreme značilo otrgnuti se od varvarstva i sazreti za jedan uzvišeni, »ispravan« život u duhu antičkih republikanskih tradicija (Wood, 1992: 194). U XIX veku će atribut »civilizovanosti« još više dobijati na opštosti, podupirući sve rasprostranjenije i glasnije zahteve za demokratijom. Jer, zaista, šta može biti bolji kriterijum za »civilizovanost« jednog društva od jednostavne činjenice da su svi njegovi punoletni članovi sazreli za politički život, toleranciju drugačijih mišljenja i pridržavanje uspostavljenih pravila, i da to društvo stoga može sebi dopustiti (po ondašnjem shvatanju) »luksuz« izgradnje demokratskog poretka.

Ova novonastajuća tradicija upotrebe reči »civilizovanost« vremenom počinje da nagrizi samorazumljivost teorijskog nasleđa koncepcija trgovačkog, moralnog i

### Kritički pojmovnik civilnog društva

građanskog društva<sup>17</sup> i da se kristališe u jednu sasvim novu koncepciju – koncepciju civilnog društva. Što su se savremena razvijena društva Zapada u XVIII i XIX veku više udaljavala od ozloglašenog obličja orijentalne »despotije« (kao i azijskog »varvarstva« uopšte), to je više rastao strah od povratka despotije u novom (»okcidentalnom«, ili čak otvoreno demokratskom) ruhu. O tome svedoče ne samo francuski osamnaestovekovni prosvetitelji (Groniřar, 1988), nego i zagovornici trgovačkog društva (poput Fergusona), zagovornici moralnog društva (poput Pejna, ili, kasnije Tokvila (Tocqueville)) (upor. opštirnije o tome u: Kin, 1988b), pa čak i kritičari građanskog društva, kao što su bili Marks i Engels. Institucionalno rešenje za ovaj problem izmicalo je svim ovim teoretičarima (s tim što će marksisti to poslednji uvideti – najkasnije sa propašću »realno-socijalističkih« država, čija je navodno »neposredna« demokratija imala biti odgovor na krizu buržoaske države i građanskog društva), tako da je za njima ostao praktično jedino apel na »civilizovanost« nosilaca vlasti i građanske vrline samih građana. Tek kada je predstavnička demokratija uhvatila korene u razvijenim državama Zapada i kada je građansko društvo – umesto da, shodno Marksovima prognozama, bude redukovano na ogoljenu borbu dve klase – povećalo svoju kompleksnost i doživelo velika poboljšanja (Becker, 1994: XIX), zahtevi za *dopunskom ili alternativnom* demokratizacijom mogli su biti artikulisani i vremenom dobiti na ambicioznosti i radikalnosti. Koncep-

---

<sup>17</sup> To je vidljivo već kod Fergusona, a pogotovo kod Smita, koji kada upotrebljava sintagmu »civilizovano društvo«, pod »civilizovanošću« (*civilized*) podrazumeva prevashodno »uglađenost« (*polished*) (upor. Bobio, 1995: 41).

cija civilnog društva započinje od uvida da predstavnička demokratija i u državu inkorporirane ključne grupe građanskog društva nisu dovoljne za *efikasan, stabilan i dosledan demokratski poredak i da ih je potrebno dopuniti čitavim nizom građanskih inicijativa*. Sve šira i bogatija oblast društvenog života u kojoj su se množile ove inicijative vremenom je dobila naziv civilnog društva.

Prvi obrisi koncepcije civilnog društva nastaju na tlu revizionističkog marksizma. Već Antonio Gramši (Gramsci) u svojim zatvorskim spisima pokušava da revidira Marksovo shvatanje građanskog društva i da ga pojmi prevashodno u kulturnim kategorijama. Građansko *qua* civilno društvo za Gramšija je zapravo jedno polje intelektualne borbe u kojem proleterski intelektualci imaju najviše šansi da uzdrmaju prvo intelektualnu, a zatim i političku i ekonomsku dominaciju buržoazije (upor. Gramši, 1979; Gramši, 1987). Iako je Gramši u velikoj meri bio odan lenjinističkim idejama, ova njegova razmišljanja su poslužila kasnijim neortodoksnim marksistima (upor. npr. Cohen, 1982; Keane, 1988a; Gathy, 1989; Keane, 1993; Cohen i Arato, 1995) da, u svetlu varvarstva u koje se – sledeći Lenjina – srozala »realsocijalistička« država (ali, mora se dodati, i u svetlu činjenice da ni socijaldemokratska opcija inkorporiranja ključnih grupa građanskog društva u državu nije okončala problem demokratskog deficita i građanskog društva i države), odbace veliki deo marksističkog ideološkog balasta i okrenu emancipatornim potencijalima upravo ovog, sada već sasvim *civilizovanog* društva. Za njih će, govoreći rečima Kristofera Pirsona (Christopher

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Pierson), osnovni problem biti identifikovan u dilemi: »kako odbraniti postojeće i omiljene slobode i demokratske ustanove i čvrsto proširiti demokratsku kontrolu društva i autonomiju osobe, a da se pri tome ne upadne u ‘etatističku zamku’, koju su postavili kako tradicionalni lenjinizam tako i tradicionalna socijal-demokracija« (Pierson, 1988: 109). Odgovor na tu dilemu leži u samosveštenim građanima/državljanima, sposobnim za obrazovanje građanskih inicijativa, čija se sveukupnost označava *civilnim društvom*.

Pojam civilnog društva izložen je na samom početku ove odrednice, a na ovom mestu bi se mogao razložiti na tri ključna distinktivna obeležja.

5.1. *Građanske inicijative*. Građanske inicijative same po sebi nisu ni nova pojava – jer ih nalazimo već u antičkim *polisima* – ni fenomen koji isključivo karakteriše sferu civilnog društva – jer svako udruženje građana jeste nekakva građanska inicijativa. Ono što karakteriše građanske inicijative kao sastavne delove civilnog društva jeste njihova labava kohezija (tj. neinstitucionalizovanost), usmerenost ka rešavanju određenog političkog problema (tj. nerevolucionarnost) i »reaktivnost« (tj. reagovanje na određene postupke nosilaca vlasti) (Haffner, 1974: 7; Haffner, 1978: 83). Ako se iz građanskih inicijativa razviju određene organizacione forme, onda se radi o »organizacijama drugog reda« (*Zweitorganisationen*),<sup>18</sup> tj. organizacijama koje nemaju karakteristike

---

<sup>18</sup> Vukašin Pavlović ispravno primećuje da »kolektivni akteri civilnog društva« mogu biti ne samo »građanska udruženja (asocijacije)«, nego i »društveni pokreti«, pa čak i »građanske ustanove (institucije)«, poput crkava, nezavisnih masmedija i sl. (Pavlović, 1995: 28-29).

onih u sferi države (partije) ili u sferi građanskog društva (udruženja poslodavaca, sindikati) i koje nemaju za cilj da vrše dalekosežne promene u bilo kojoj od ove dve sfere (Grossmann, 1971: 169). One su fokusirane na određene političke probleme i kada postignu zadovoljavajuće rešenje (ili, obrnuto, kada izgube energiju potrebnu za vlastiti opstanak) jednostavno nestaju.

5.2. *Zalaganje za opšte dobro.* Neki teoretičari pojam građanske inicijative proširuju i na samoorganizovane »privatne grupe« koje na lokalnom nivou zamenjuju centralizovani državni aparat u vršenju funkcija socijalne države (Dahrendorf, 1987: 145), pa čak i na radnike koji participiraju u odlučivanju u svojim preduzećima (Pusić, 1986). Ta proširivanja pojma su neutemeljena, pošto u sferu civilnog društva spadaju samo one građanske inicijative koje su inspirisane (sasvim izvesno, različito interpretiranim) opštim dobrom. Opšte dobro na koje reflektuju građanske inicijative može biti, po prirodi stvari, samo ono *a posteriori* opšte dobro, do kojeg se stiže uz pomoć »reflektovanog konsenzusa« u uslovima pluralizma interesnih grupa.<sup>19</sup> Građanske inicijative predstavljaju upravo najbolje sredstvo da se u »potragu za opštim dobrom« uključi najveći broj građana i pronađe najoptimalniji konsenzus. Pritom treba još napomenuti da opšte dobro, za kojim građanske inicijative (baš kao i same političke partije) tragaju mora biti ograničeno osnovnim pravima čoveka kao svojevrsnim minimalnim konsenzusom, koji je svim građanima zadat i od kojeg oni zapravo u svom traganju polaze (upor. Steffani, 1978: 70).

---

<sup>19</sup> Ernst Frankel je svojevremeno izneo razlikovanje dve vrste opšteg dobra u zavisnosti od načina na koji se ono formuliše: *a priori*, za jedno homogeno društvo i *a posteriori*, za jedno pluralističko društvo (upor. detaljnije: Fraenkel, 1973: 41-42).

5.3. *Dopuna i kontrola političkog sistema predstavničke demokratije.* Civilno društvo je u savremenim prilikama nužna i neizbežna dopuna i sredstvo kontrole države i građanskog društva i može sa njima samo saegzistirati, a ne i nadomestiti ih. To znači da se građanske inicijative javljaju kao dopuna i kontrola funkcionisanju političkog sistema predstavničke demokratije, kao i postojećih mehanizama inkorporacije ključnih grupa građanskog društva u državu. Svaka reprezentacija povlači za sobom pitanja adekvatnosti, celishodnosti i efikasnosti. Zato su po prirodi stvari sa tim pitanjima suočeni i svi oni nosioci vlasti u političkom sistemu predstavničke demokratije i predstavnici ključnih grupa građanskog društva inkorporiranih u državu. Građanske inicijative predstavljaju lakmus dobijanja odgovora na sva pomenuta pitanja.

To, naravno, ne znači da odgovori moraju nužno biti upravo oni za koje se zalažu građanske inicijative. Biti lakmus ne znači biti arbitar. Građanske inicijative nemaju nikakav monopol na istinu, niti se mogu nametnuti za ultimativnu savest celokupnog stanovništva jedne države. Ne treba, naime, smetnuti s uma da i civilno društvo može biti jednako polarizovano kao i građansko društvo i da pojedine građanske inicijative mogu biti međusobno sukobljene poput političkih stranaka. Dobar primer pružaju mnogobrojne savremene građanske inicijative u SAD koje su preuzele strategije borbe građanskih inicijativa iz šezdesetih i sedamdesetih godina, ali u svrhu ostvarivanja sasvim drugačijih ciljeva: za zabranu abortusa, za uvođenje kreacionističkog učenja u škole, za dominantnu retradicionalizaciju društvenih odnosa, i to u rasponu od porodice do države, itd. (upor. detaljnije:

Buzzard i Campbell, 1984: 3 i dalje). Manje ili više tradicionalističke vrednosti, koje stoje u osnovi pomenutih zahteva, krajnje su sporne, pa se ni samo civilno društvo ne može oteti polemikama između njihovih zdušnih zagovornika i ogorčenih oponentata. Još gore stvari stoje sa svim onim građanskim inicijativama koje, u svom zagovaranju za »istinsku demokratiju«, prelaze granice »civilizovanog« ponašanja i posežu za bezmalo »mafijaškim« sredstvima kako bi ukinule sva pravila demokratske procedure, »nadomestile« ili »osvojile« državu i svoje partikularne interese beskrupulozno nametnule svim svojim – daleko brojnijim – neistomišljenjicima (upoređi npr. Mastnak, 1988). U svetlu svih ovih opasnosti, građanske inicijative koje delaju u duhu civilnog društva moraju da znaju gde leže njegove granice – kako prema državi, tako i prema građanskom društvu. Civilno društvo ima svoj *raison d'être* samo dok upotpunjuje složeni mozaik savremenog političkog života i suprotstavlja se okoštavanju formalnih demokratskih kanala odlučivanja. Prekorači li neka građanska inicijativa te granice, ona napušta tle civilnog društva i postaje jednako velika opasnost za državu i građansko društvo poput neobuzdane tiranske vlasti ili razularene klase eksploatatora.



**Literatura:**

- ARISTOTEL (1975). *Politika*, BIGZ, Beograd
- ARISTOTEL (1980). *Nikomahova etika*, BIGZ, Beograd
- BECKER, M. (1994). *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century. A Privileged Moment in the History of England, Scotland, and France*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis
- BOBIO, N. (1995). »Građansko društvo«, u: *Država, vladavina, društvo (Za opštu teoriju politike)*, CID i Izdavački centar »Cetinje«, Podgorica i Cetinje
- BÖCKENFÖRDE, E. W. (1991). »Der Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart«, u: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- BURKE, E. (1986). *Reflections on the Revolution in France*, Penguin Books, Harmondsworth, etc.
- BUZZARD L./CAMPBELL P. (1984). *Holy Disobedience. When Christians Must Resist the State*, Serfvant Books, Ann Arbor, Michigan
- CHALMERS, D. (1985). »Corporatism and Comparative Politics«, u: Wiarda, H. (ed.): *New Directions in Comparative Politics*, Westview Press, Boulder, Colorado
- COHEN, J. (1982). *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*, University of Massachusetts Press, Amherst, Massachusetts
- COHEN, J. and ARATO, A. (1995). *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts
- KONT, O. (1989). *Kurs pozitivne filozofije*, Univerzitetska riječ, Nikšić

- CONZE, W. (1992). »Vom 'Pöbel' zum 'Proletariat'. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland«, u: *Gesellschaft Staat Nation*, Clett-Cotta, Stuttgart
- DAHRENDORF, R. (1987). »Vom Sozialstaat zum zivilisierten Gemeinwesen«, u: *Fragmente eines neuen Liberalismus*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart
- DIRKEM, E. (1972). *O podeli društvenog rada*, Prosveta, Beograd
- DIRKEM, E. (1982). *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd
- ELIAS, N. (1993). *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Obersichten des Abendlandes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- FERGUSON, A. (1988). *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- FRAENKEL, E. (1973). *Deutschland und die westlichen Demokratien*, Kohlhammer, Stuttgart
- GATHY, V. (ed.) (1989). *State and Civil Society. Relationships in Flux*, Institute of Sociology, Hungarian Academy of Sciences, Budapest
- GRAMSCI, A. (1987). *Civilna družba in država*, Komunist, Ljubljana
- GRAMŠI, A. (1979). *O državi*, Radnička štampa, Beograd
- GRORIŠAR, A. (1988). *Struktura saraja. Azijski despotizam kao tvorevina mašte na Zapadu u XVIII veku*, Vuk Karadžić, Beograd
- GROSSMANN, H. (1971). »Bürgerinitiativen sind Initiativen der Basis«, u: Grossmann, H. (hrsg.): *Bürgerinitiativen. Schritte zur Veränderung?*, Fischer, Frankfurt am Main
- HAFFNER, S. (1974). »Bürgerinitiativen: Sinn und Unsinn«, u: *Bürgerinitiativ*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart
- HAFFNER, S. (1978). »Die neue Sensibilität des Bürgers«, u: Guggenberger B./Kempf U. (hrsg.): *Bürgerinitiativen und repräsentatives System*, Westdeutscher Verlag, Opladen

### Kritički pojmovnik civilnog društva

- HEGEL, G. W. F. (1964). *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo
- HEGEL, G. W. F. (1987). *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo
- HJUM, D. (1983). *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo
- JODL, F. (1975). *Istorija etike kao filozofske nauke. Prva knjiga: Do kraja prosvjetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo
- KANT, I. (1988). »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf«, u: *Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie*, Akademie-Verlag, Berlin
- KEANE, J. (1988a). *Democracy and Civil Society. On the Predicaments of Europe and Socialism, the Prospects of Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power*, Verso, London
- KIN, J. (1988b). »Despotizam i demokracija«, *Pogledi*, god. 18, br. 1:67-96
- KEANE, J. (ur.) (1993). *Civil Society and the State. New European Perspectives*, Verso, London
- MARKS, K. (1972). »Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod«, u: Marx, K. i Engels, F. *Dela*, knj. 3, Prosveta, Beograd
- MARKS, K./ ENGELS, F. (1974). »Manifest komunističke partije«, u: isto, knj. 7
- MASTNAK, T. (1988). »Totalitarizam odozdo«, *Gledišta*, god. 29, br. 5-6: 80-90
- MOLNAR, A. (1994). *Društvo i pravo. Istorija klasičnih socioloških pravnih teorija. Knjiga 2: Skandinavija, Nemačka, Austrija*, Visio Mundi Accademic Press, Novi Sad
- MOLNAR, A. (2001). *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. 2. Klasične revolucije: Nizozemska Engleska SAD*, Samizdat B92, Beograd
- MULGAN, R. G. (1979). »Lycophron and Greek Theories of Social Contract«, *Journal of the History of Ideas*, god. 40, br. 1:121-127

- PAVLOVIĆ, V. (1995). »Civilno društvo i mogućnost demokratskih promena ka otvorenom društvu«, u: Pavlović, Vukašin (ur.), *Potisnuto civilno društvo*, Eko centar, Beograd
- PIRSON, K. (1988). »Upotreba moći 'Ahilova peta marksizma'«, *Gledišta*, god. 29, br. 5-6:107-126
- PAINE, T. (1953). *Common Sense*, New York
- PEJN, T. (1987). *Prava čoveka*, Filip Višnjić, Beograd
- PLATON (1976). *Država*, BIGZ, Beograd
- PUSIĆ, V. (1986). *Industrijska demokracija i civilno društvo*, Sociološko društvo Hrvatske, Zagreb
- REHBERG, A. W. (1981). »Kritik des naturrechtlichen Gesellschaftsbegriffs«, u: Batscha, Z. i Garber, J. (hrsg.): *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- RIEDEL, M. (1994). »Gesellschaft, bürgerliche«, u: Brunner, Otto, W./Koselleck, R. (hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Vol. 2, Klett-Cotta, Stuttgart
- SEN-SIMON (1979). »Ustavno jačanje političke moći industrije i povećanje bogatstva Francuske«, u: *Izbor iz djela* (ur.: Mile Joka), Školska knjiga, Zagreb
- SINZHEIMER, H. (1976). *Gesammelte Aufsätze und Reden*. knj. 1-2, Bund-Verlag, Köln
- SMIT, A. (1952). *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda*, knj. 1-2, Kultura, Zagreb
- STEFFANI, W. (1978). »Bürgerinitiativen und Gemeinwohl«, u: Guggenberger, B. und Kempf, U. (hrsg.). op. cit.
- STEIN, L. (1971). *Proletariat und Gesellschaft*, Wilhelm Fink Verlag, München
- WOOD, G. (1992). *The Radicalism of the American Revolution*, Alfred Knopf, New York

**Dorđe Vukadinović**

## **DEMOKRATIJA<sup>1</sup>**

Nasuprot aktuelnom konsenzusu, koji je jednim delom svakako i posledica pojmovne nejasnoće i rasplinetosti, tokom većeg dela evropske političke istorije (o istoriji čovečanstva da i ne govorimo) demokratija je bila ili nepoznat pojam, ili pojam za koji su vezivane pretežno negativne vrednosne konotacije. Tek u poslednja dva veka, a naročito u poslednje dve decenije, došlo je do potpunog preokreta u tom pogledu. Praktično sva politička ustrojstva na zemaljskoj kugli, od SAD, Švedske i Australije, do Kine, Irana, Kube i Severne Koreje, sebe razumevaju i identifikuju kao »demokratska«. Stoga, kratka istorijsko-teorijska rekonstrukcija koja sledi ima za cilj pokušaj unošenja neophodnih preciziranja i raščlanjivanja u sadržaju ovog centralnog, ali, istovremeno, najnejasnijeg i, tako reći, najopskurnijeg filozofskopoli-

---

<sup>1</sup> Usled obimnosti teme »demokratija«, koja je nesrazmerno šira od drugih odrednica, ovaj tekst se bavi samo prikazom i kritikom klasičnog demokratskog koncepta, kao i naznakom njegovog liberalno-demokratskog kontrapunkta. Drugi deo rada, posvećen savremenim teorijama demokratije, biće objavljen u narednoj svesci *Pojmovnika civilnog društva*.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

tičkog pojma, kao i različitih političko-teorijskih sintagmi u kojima se on javlja – neposredna, predstavnička, razvojna, protektivna, participativna, ustavna, liberalna, populistička, totalitarna, kosmopolitska itd. »demokratija«.

S obzirom na takvu značenjsku disperziju, morala bi da začudi ovolika samorazumljivost i podrazumevanje u upotrebi termina «demokratija», kao i lakoća sa kojom se on u svakodnevnom političkom, pa čak i političko-teorijskom govoru, danas uglavnom redukuje na svoju jednu jedinu (pod)varijantu. Čak i kada nije direktno tematizovan, centralno mesto u aktuelnim pričama o demokratiji pripada savremenom liberalno-demokratskom modelu, koji se uobičajeno shvata kao sinonim za demokratiju, i zahvaljujući kojem je pojam demokratije stekao današnji oreol gotovo apriorne legitimnosti. Namera je ovog priloga da pokaže kako je do tog svođenja došlo, ali i da kroz prikaz složenosti demokratskog fenomena sugerise neosnovanost pomenute redukcije. Uvereni smo da upoznavanje sa istorijatom ovog pojma i prigovorima kojima je on u međuvremenu bio izložen može doprineti kako teorijskom pročišćenju, tako i političkoj demistifikaciji i dezideologizaciji ovog koncepta. A i jedno i drugo je preko potrebno – ukoliko se želi izbeći njegovo dogmatsko skrućivanje i/ili potpuno semantičko pražnjenje kao sudbina gotovo svih »velikih« pojmova i, navodno, ostvarenih filozofsko-političkih ideala.

### **Je li vlast naroda »nešto najlepše na svetu«?**

Herodot pripoveda kako se u davna vremena, posle Kirove smrti, država Persijanaca našla u velikoj nevolji, izložena ludilu i samovolji Kirovog sina, bratoubice Kambiza, a onda i vladavini dvojice maga (prvosveštenika), koji su predstavljali neku vrstu teokratske oligarhije. Posle raznih peripetija, grupa odvažnih zaverenika uspela je da likvidira uzurpatore i narod izbavi od pogibelji, nakon čega su se pobednici, njih sedmorica, okupili na savetovanje radi dogovora o budućem uređenju države. Ovo savetovanje i govori na njemu (»koji mnogim izgledaju neverovatno, a za koje tvrdim da su održani«, veli Herodot) predstavljaju ne samo prvu poznatu raspravu o vrlinama i manama demokratije, nego i najstariji političkofilozofski traktat uopšte.

Otan, prvi koji je govorio, nije imao nikakve dileme. Poučen, pored ostalog, i rdjavim iskustvom iz neposredne prošlosti, on se strasno založio za uspostavljanje demokratskog uređenja. »Mislim da ne treba više dozvoliti da vlast dođe u ruke jednom od nas, jer to nije ni dobro ni korisno. Naime, znate dobro do čega je dovelo Kambizovo ludilo, a svi ste iskusili i magovu obest. A kako bi i mogla biti dobra monarhija u kojoj neodgovorni vladar može da radi što mu je volja? Jer, ako i najboljeg popnemo na presto, on će promeniti svoju ćud. On pobesni od silnog obilja u kojem živi, a zavist je svojstvena čoveku od njegova postanka. A kad postane obestan i zavidljiv, stekao je sve uslove za potpuno nevaljalstvo... Vlada naroda je, pre svega, i po imenu nešto najlepše na svetu, i ona, pre svega, znači ravnopravnost za sve... Za

### Kritički pojmovnik civilnog društva

službu će se birati kockom i biće svako odgovoran za svoj posao, a sve odluke iznosiće se pred skupštinu...» (Herodot I: 238).

Bio je to Otanov predlog. Međutim, drugi govornik po imenu Megabiz predloži da se uvede vlada nekolicine, (»takozvana oligarhija«), pa reče: »Slažem se sa Otanom što traži da se ukine tiranija, ali izjavljujem da je jako pogrešno kad je predložio da se zavede vlada naroda, jer *nema ničega glupljeg ni obesnijeg nego što je neprosvećena gomila* (podvukao Đ.V). Ako smo se spasili vlade i nasilja tiranije samo zato da bismo pali u ralje neobuzdanoj i besnoj gomili, to bi tek bilo nepodnošljivo! Jer kad tiranin nešto radi, on bar razume šta radi, a beskrajna gomila nije u stanju da nešto zna. A kako bi i mogla da zna kad ništa nije ni naučila niti je išta od kuće donela? Zar se neće ustremiti na poslove bez ikakvog razumevanja, kao neka nabujala reka? Dakle, ko Persijancima želi zlo, taj će predlagati da se da vlast narodu, a ja mislim da bi trebalo da izaberete savet od najboljih ljudi i da mu predate vlast, jer i mi spadamo među te. Najbolji će sigurno znati da daju i najbolje savete« (Herodot, I: 239).

Darije, treći učesnik u dijalogu, složio se sa svim Megabizovim argumentima protiv demokratije, ali je insistirao i na slabostima oligarhijskog uredjenja, koje podstiče stalne sukobe, uzajamnu surevnjivost i rivalstvo. Njegov predlog, koji je konačno i usvojen, bilo je uspostavljanje monarhije. (»Nema ničeg boljeg od vladavine najboljeg čoveka.«) Samu odluku o tome ko je među njima taj »najbolji čovek« zaverenici su rešili da prepuste sudbini, a ona je, kao što smo mogli i pretpostaviti, nepogrešivo



(doduše, malčice pogurana od ovog najzainteresovanijeg kandidata) odabrala upravo Darija. Tako je Persija (p)ostala najpoznatija monarhija starog sveta, dok su Otanovi argumenti morali potražiti drugu domovinu (Herodot I: 239-240).

Poznato je da se podaci iz antičkih istorija, a pogotovo onih najstarijih i najvrednijih, kao što su Herodotova i Tukididova, nikada ne smeju uzimati zdravo za gotovo. Glasine, mitovi i predanja toliko su duboko utkani u njihov sadržaj da je neophodan ozbiljan kritički napor ne bi li se kako-tako iz njega rekonstruisali istorijski fakti. Ipak, sa puno razloga možemo tvrditi kako gorenavedena rasprava nipošto nije tek više ili manje doterani opis nekog stvarnog istorijskog događaja. Ona, zapravo, po svemu sudeći, nema veze ni sa prostorom, ni sa vremenom, ni sa ličnostima o kojima govori, već sadržinski i stilski pripada helenskom svetu, i to ne nekoj drevnoj starini nego upravo savremenom, Herodotovom vremenu. U njoj su komprimovane i po svim retoričkim pravilima izložene diskusije i dileme povodom vrlina i mana pojedinih vrsta državnog uređenja, kakve su bile aktuelne u Periklovoj Atini sredinom petog veka pre nove ere, dakle, u jednoj sredini sa već razvijenom političkom kulturom i uveliko reflektovanim iskustvom demokratskog poretka.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Da traktat pripada helenskom kulturnom krugu primetno je već iz karakterističnog Herodotovog previda kada Persijancu Otanu u usta stavlja izjavu kako je vlast naroda (demokratija) »već i po imenu« nešto najbolje na svetu. Herodot kao da je zaboravio da su nazivi za različite oblike državnog uređenja (demokratija – vladavina naroda, oligarhija – vladavina manjine, monarhija – vladavina jednog,

### **A kako je sve zaista počelo?**

Po Aristotelovom mišljenju (*Politika* 10273b, 10274a; Aristotel, 1997: 39-42), Solon je bio prvi koji je uspostavio demokratiju u Atini, tako što je uveo zakon da se arhonti (upravljači), kao i ostali visoki činovnici, moraju birati kockom i time što je dao pravo svim građanima da učestvuju u radu suda. (»A zagospodari li narod sudom, zagospodariće i državom«, Aristotel, 1997: 42; takođe, *Politika*, 1274a) Bilo je to negde oko 594. godine p.n.e. i taj čin nije samo prekretnica u životu ove jonske državnice rastrzane staleškim sukobima, već će se ispostaviti i kao jedan od prelomnih događaja u političkoj istoriji čovečanstva.<sup>3</sup>

Solonovo zakonodavstvo je na neki način samo kodifikovalo novonastalu socijalnu realnost u Atini i nekim drugim državicama, koja se sastojala u izmenjenom položaju zanatskog sloja, kao i srednjeg i sitnog seljaštva. Ovi slojevi su u to vreme ne samo ekonomski ojačali nego su zadobijali i sve značajniju ulogu unutar vojne organizacije, što je direktno uticalo na porast njihovih političkih aspiracija (Held, 1990: 28). Rezultat su bile neprestane trzavice i sukobi sa pripadnicima rođovske aristokratije i krupnim zemljoposjednicima. To stanje permanentnog građanskog rata Solon je okončao kompromisom koji nikoga nije potpuno zadovoljavao, ali je

---

aristokratija – vladavina najboljih) sve izvorno grčke reči, koje tada, kao ni danas, u drugim kulturama nisu imale odgovarajuće jezičke i smislone ekvivalente.

<sup>3</sup> Osim toga, Solon je rasteretio uzajamna dugovanja, ukinuo dužničko ropstvo i navodno uveo zakon protiv političke pasivnosti po kojem »oni koji se u stranačkim borbama ne opredele ni za jednu stranu ima da budu proglašeni nečasnim i da budu lišeni prava građanstva« (Aristotel 1997: 41).

državi na neko vreme obezbedio stabilnost i ravnotežu moći među sukobljenim stran(k)ama.<sup>4</sup> Njegov dolazak na vlast bio je rezultat svojevrsne ravnoteže snaga (i ravnoteže straha) različitih političkih grupacija i njegovo zakonodavstvo je tu ravnotežu nastojalo da kodifikuje i perpetuiru. »Prava mera« kao neprikosnoveni estetski i etički ideal starih Grka u Solonu i njegovom ustavu našla je svoje političko otelovljenje. Da je upravo to i bila njegova namera jasno kazuju sačuvani stihovi u kojima Solon sa punom svešću, ali i izvesnom dozom rezignacije, reflektuje svoj poduhvat:

*»Jer narod koliko mu priliči udostojih,  
časti mu ne oduzēh, niti odveć mu je pridadoh (...)  
I jedne i druge štiteć, medju njima štit držēć moćan stadoh,  
niko nikom nepravde da ne smogne činiti. (...)  
Tako vladavinom zakona pravičnost i nasilje uskladih, (...)  
I zakon jedan narodu i uglednicima napisah,  
istu pravdu za svakog dadoh. (...)  
I zato svaku zastupah stranu,  
i osvrtaoh se kao od čopora pasa vuk progonjeni«*

(Aristotel, 1997: 43-4)

---

<sup>4</sup> Uostalom, i sam izbor Solona (»koji je po rodu i ugledu bio prvi, a po imetku i uticaju srednje klase«) za zakonodavca i upravljača državom bio je izraz svojevrsnog kompromisa između različitih interesnih grupa, koje su, u nemogućstvu da nametnu sopstveno rešenje, prihvatile njega kao posrednika i arhonta (Aristotel, 1997: 39). Da je ovaj izbor bio pravi, potvrđuje ne samo njegova zakonodavna aktivnost koja je bar za neko vreme otklonila sukobe u državi, nego i njegov karakter koji se nije ustručavao da uđe u konflikt kako sa klasom aristokrata tako i sa neosnovanim pretenzijama demosa, iako je, samo da je želeo, lako mogao da se udruži sa jednim ili drugima i proglaši za tiranina. (Aristotel, 1997: 42)

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Aristotel je, stoga, sasvim u pravu kad napominje da, nasuprot nekim mišljenjima, Solonova »pređačka demokratija« ipak nije bila baš »prava« demokratija, niti je njeno uspostavljanje uopšte bilo njegova želja. »Do toga je došlo više sticajem okolnosti«, veli Aristotel (*Politika*, 1274a), očigledno zainteresovan da, makar i po cenu izvesne nekonzistentnosti (up. prvu rečenicu ovog odeljka), otkloni sumnju da bi veliki zakonodavac mogao biti saodgovoran za nevolje koje je demokratsko uređenje donelo Atinjanima krajem petog i početkom četvrog veka. Aristotel objašnjava da je Solon samo »ukinuo oligarhiju koja je bila otišla u krajnost«, dok je »narodu dao samo onu najneophodniju moć: da bira vlasti i da mu one polažu račune« (*Politika*, 1273b, 1274a), jer bi bez tog prava narod ostao u ropskom položaju, koji bi podsticao njegovo nezadovoljstvo i neprijateljstvo prema državi. Zavođenje pune demokratije bilo je rezultat kasnijih vremena i kontinuiranih proširenja moći demosa, odnosno Skupštine, na uštrb Veća na Areopagu, što se, pored ostalog, manifestovalo u stalnom proširenju funkcija o kojima se odlučivalo kockom, a ne glasanjem. (Treba imati na umu da je kod Grka samo izbor žrebom smatran demokratskim, dok je glasanje smatrano obeležjem aristokratskog uređenja.)

### **Sjaj i beda narodne vladavine**

Klistenove reforme (507. ili 508.) će, nakon epizode sa Pizistratovom tiranidom, atinsku državu definitivno usmeriti ka onome što Aristotel naziva »pravom demo-

kratijom».<sup>5</sup> Naime, posle proterivanja Pizistratovih potomaka u Atini je opet zavladao nestabilnost i borbe između suparničkih stranaka, na čijem čelu su stajali, sa jedne strane, Isagora kao »prijatelj tirana« i Klisten koji je privukao narod na svoju stranu »nudeći veću vlast većini« (Aristotel, 1997: 51-52). Pobedio je Klisten, a demos dobio još veća prava. Klisten je proširio sastav Veća (uveo Veće od pet stotina članova) i uredio da se za sve funkcije, izuzev funkcije vojnih zapovednika) izbori vrše žrebom.<sup>6</sup> Osim toga, Klisten je doneo i kontroverzni zakon o ostrakizmu (progonstvu i gubitku građanskih prava), koji je u početku služio onome čemu je bio i namenjen, za odbranu demokratije i progon prijatelja tirana, da bi vremenom sve više postajao instrument političkog obračuna između različitih stranaka i frakcija. Umesto potencijalnih uzurpatora i neprijatelja poretka, na meti su se vrlo brzo našli svi koji su se na bilo koji način isticali, smetali ili bili sumnjivi samozvanim »prijateljima naroda«, što je ne samo stvaralo atmosferu straha i opšteg nepoverenja, nego i grad sistematski lišavalo

---

<sup>5</sup> Interesantno je da Aristotel, uprkos konstataciji da su ove reforme »ustav učinile mnogo više demokratskim« (Aristotel, 1997: 52), i ovde nastoji da, u skladu sa sopstvenom političkom koncepcijom, na neki način odbrani Klistena od odgovornosti za uspostavu demokratije u Atini, s tim što je ta »odbrana« ovaj put mnogo manje uverljiva nego u Solonovom slučaju. »Klistenov ustav nije bio (sasvim – pr. Đ.V.) demokratski, već blizak Solonovom«, kaže par stranica dalje Aristotel (Aristotel, 1997: 57), prebacujući krivicu na narodne vođe (»demagoge«) iz kasnijeg perioda.

<sup>6</sup> Klisten je izvršio i novu teritorijalnu reorganizaciju polisa, koja je bila od dalekosežnog značaja. Umesto dotadašnje četiri file ustrojene po plemenskom principu, podelio je celokupno stanovništvo Atine na deset fila, odnosno na tri-deset deme (po deset u gradu, primorju i unutrašnjosti), tako da su po tri deme (tritije) činile jednu filu. Na taj način je po prvi put »građanski« (teritorijalni) princip organizacije dobio prevagu nad »krvnim« (plemenskim i rodovskim).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

dragocenih usluga mnogih kvalitetnih ljudi (Aristotel, 1997: 52; Burkhart, 1992: 186).

U svakom slučaju, zaključuje objektivni Aristotel, u to vreme je »država napredovala, postepeno se razvijajući, zajedno sa demokratijom«, i, sve u svemu, »Atinom se u tom periodu valjano upravljalo« (Aristotel 1997: 53). Uopšte, vreme između Klistenovih reformi i peloponeskog rata (507-431 p.n.e.) predstavlja vrhunac atinskog političkog i kulturnog uspona, a Periklova čuvena »Nadgrobna beseda«, izgovorena prilikom sahrane poginulih u prvim borbama sa Spartancima, jasno izražava samosvest i ponos zbog te činjenice. »...Mi imamo ustav, koji se ne ugleda na zakone suseda, nego smo mi sami, štaviše, uzor drugima, a ne da bismo se ugledali u druge. I nazvan je imenom *vladavina naroda*, jer se ne oslanja na malo njih, nego na mnoštvo, i *svi imaju jednakost pred zakonima u privatnim razmiricama* (podvukao Đ.V). Što se pak tiče javnoga života, svako se poštuje ako je u čemu na dobru glasu, ne po pripadnosti jačoj državnoj stranci, nego po vrsnoći; niko nije zbog siromaštva niti neznatnim ugledom sprečen, ako samo može učiniti državi što dobro. Slobodno upravljamo državnom zajednicom (...) Nikome nije sramota priznavati siromaštvo, nego je sramotnije ne izbegavati ga radom. Isti ljudi brinu se jednako za domaće poslove kao i za državne, a i oni, koji se posvetiše drugim poslovima, nisu nevešti državnoj upravi. Mi jedini držimo onoga koji ne učestvuje u državnim poslovima, ne dokonim, nego beskorisnim članom« (Tukidid, 1991: 105-106).

No, već u momentu izricanja ove reči su pre predstavljale idealizovanu istorijsku reminiscenciju nego što su bile realan opis postojeg stanja. Zahvaljujući pobjedi nad Persijancima, prihodima iz otkrivenih rudnika srebra, te dažbinama koje su plaćali u međuvremenu stečeni, više ili manje dobrovoljni saveznici, naglo promenjena i ojačana Atina sve je više izrastala u imperiju, a sve manje nalikovala onoj državi s početka šestog veka, kojoj je Solon doneo stabilnost stavljajući vladavinu zakona kao štit između »naroda« i »uglednika«. Podnevši veliki teret u persijskim ratovima i stekavši vlast na moru, narod je, veli Aristotel, »postao ohok«, i sve je teže izlazio na kraj sa sve većom moći koja mu je stajala na raspolaganju kako na spoljnjem tako i unutrašnjem planu. Atina je postala hegemon u helenskom svetu, a u samoj državi Solonova s mukom uspostavljena ravnoteža bila je nepovratno narušena.

Miltijad, Temistokle, Efijalt i Perikle, kao najistaknutiji predvodnici naroda u periodu nakon Klistenovog ustava bili su izuzetno sposobni i – uz donekle spornog Temistokla - lično vrlo poštjeni, ali su svi oni, slažu se i Platon i Aristotel, na neki način doprineli potonjoj nesreći time što su učinili da praktično neograničena vlast padne u narodne ruke. Veće na Areopagu, koje je izvorno bilo čuvar zakona i predstavljalo neku vrstu (aristokratskog) kontrapunkta narodnoj moći oličenoj u Skupštini, prestanto je slabljeno i marginalizovano. Narodna Skupština (koju su činili svi muški stanovnici Atine stariji od dvadeset godina) bila je obavezna na najmanje četrdeset plenarnih sednica godišnje, ali je zasedala go-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

tovo svakodnevno, odlučujući svojim uredbama (narodne odluke, psefizmi) bukvalno o svemu i svačemu, bez mnogo osvrtnja na otačke zakone i preporuke Veća. U tom kontekstu se, kao posebno pogubna mera, navodi Periklovo uvođenje novčane nadoknade za obavljanje sudskih dužnosti, kao i *teorikon*, ne mali novac koji je deljen građanima za »gledanje«, to jest, učešće u javnim svetkovinama, prisustvo igrama i vršenje javnih obreda (Burkhart, 1992: 188, 202).

Jednom stečene privilegije vremenom su mogle samo da se šire, bez obzira na stanje državne blagajne i druge preče potrebe. Poput razmaženog deteta, hirovit i podmitljiv, atinski puk je težio za sve većim privilegijama (naknada za učešće u radu suda i skupštini se stalno povećavala) i, kako izveštava Aristotel, »počelo mu se ulagivati kao kakvom tiraninu« (*Politika* 1274a). Okrenuo je leđa poštenom radu, veli Burkhart (Burhart, 1992: 197), i bio naviknut samo na suđenja i neprestana zasedanja skupštine, poklanjajući poverenje samo onima koji će mu još više povlašćivati i neodoljivo nalikujući onoj »obesnoj, glupoj i neprosvećenoj gomili« iz Plutarhove (odnosno Megabizove) besede. Kazna je, dakako, bila neizbežna i stigla je u vidu omlitavelih građana, nesposobnih i nemoralnih lidera, osiromašene blagajne, agresivne politike, panhelenske mržnje, unutrašnjih sukoba i ratnog poraza.

Sumrak atinske demokratije se, po pravilu, vezuje za tok i ishod peloponeskog rata. Međutim, bilo bi tačnije reći da je već samo izbijanje rata bilo posledica izvitope-



renja atinskog demokratskog poretka,<sup>7</sup> a da su ratne ne-  
daće ove slabosti samo izbacile na površinu i učinile vid-  
ljivijim. Za razliku od persijskih ratova, tokom kojih je  
tada još mlada (i još »nesavršena«) demokratija više nego  
uspešno položila ispit (»Moćna je stvar građanska jedna-  
kost«, konstatovao je tim povodom Herodot, pripisujući  
upravo atinskom demokratskom uređenju zasluge za tri-  
jumf nad Persijancima) u ratu protiv Sparte Atina je is-  
trošila praktično sve svoje materijalne, vojne, političke i  
moralne resurse. Ostavši gotovo već na samom početku  
rata bez Perikla kao neprikosnovenog vođe koji je pret-  
hodnih nekoliko decenija suvereno dominirao atinskom  
politikom,<sup>8</sup> a bez institucionalnih mehanizama kojima bi  
se taj gubitak dao sanirati, Atina se doslovno povijala u  
ritmu hirovitih odluka skupštine i svojih sve neobrazo-  
vanijih i iskvarenijih demagoga.

Posle Periklove smrti, kao »narodni predvodnici« u  
prvi plan su izbili Kleon (prvi koje je sa govornice vikao  
i psovao), zatim Kleofon (»graditelj lira«, napominje Ari-  
stotel, uz jedva suzdržani prezir), poznat po tome što je,  
ulagujući se narodu, dnevnicu za učešće u skupštini po-  
većao sa jednog na dva obola, te Kalikrat, koji je obeća-  
vao da će na ova dva dodati i treći.<sup>9</sup> Razumni mirovni

---

<sup>7</sup> Tukidid, na primer, ne ostavlja mnogo mesta sumnji u pogledu odgovor-  
nosti atinske strane za početak sukoba, iako Folkman-Šluk, konstatuje da su  
»Spartanci zapravo prouzročili rat« (Volkmann-Schluck, 1977: 19).

<sup>8</sup> Ne bez osnova, i sa jasnom aluzijom na Perikla, u dijalogu *Meneksen*, Plato-  
nov Sokrat izjavljuje da u Atini, zapravo, postoji izborna monarhija, a »koju neki  
nazivaju i vladavinom naroda« (Platon, *Meneksen*, 253).

<sup>9</sup> Kasnije su obojica bili prezreni i osuđeni na smrt, jer »mada svetina može  
biti prevarena, kasnije će omrznuti one što je nagnaše da učini što nedolično«, za-  
ključuje Aristotel (Aristotel, 1997: 57).

## Kritički pojmovnik civilnog društva

predlozi su odbacivani, surovo kažnjavani kolebljivi saveznici, olako preduzimani rizični vojni pohodi, smenjivani i osuđivani najsposobniji komandant<sup>10</sup> i ubijani ili proterivani svi za koje bi se samo posumnjalo da su simpatizeri druge strane. Nekada moćna Atina survivala se u poraz, a demokratija u kaos i tiraniju – što će, sve skupa, i uslediti 404. p.n.e.

### **Razmaženo derište, lenji konj i proždrljiva životinja**

U svetlu prethodnih činjenica, postaje mnogo manje čudno to što su Sokrat, Platon i Aristotel (sveto trojstvo grčke filozofije) mogli postati tako žestoki kritičari demokratskog uređenja.<sup>11</sup> Oni pred sobom i u neposred-

---

<sup>10</sup> U tom pogledu, iz moštva srodnih primera, izdvaja se slučaj Nikije, sposobnog vojskovođe i po svim izveštajima izrazito časnog čoveka, koji je bio zaslužan za mnoge atinske pobjede, kao i povoljan sporazum o primirju (»Nikijin mir») sa Spartancima. Uprkos njegovom otporu, Skupština je 315. godine, zavedena Alkibijadovom ambicijom i privlačnim ratnim plenom koji se mogao očekivati, prekinula primirje i upustila se u visokorizičnu ekspediciju protiv daleke Sirakuze, postavivši za zapovednika upravo Nikiju, koji se čitavoj stvari od početka protivio. Usledila je potpuna ratna katastrofa od koje se Atina, zapravo, nikada nije ni oporavila. Uništena je najveća ratna flota koja je do tada ikad okupljena, a tome da poraz bude tako užasan i kompletan na kraju je doprineo i sam Nikija, koji je, čak i kada je već bilo jasno da je stvar izgubljena, odbijao da se sa snagama koje su preostale vrati u Atinu, znajući da ga tamo čeka razjarena gomila, osuda i smrt. (Da njegovo strahovanje nije bilo neosnovano, pokazalo se nekoliko godina kasnije (406.), kada je, nakon bitke – čak i pobjede - kod Arginuskih ostrva, izmanipulisana atinska svetina, ogorčena zbog velikih gubitaka, osudila na smrt i pogubila čak šestoricu – uključujući i Periklovog sina – svojih najistaknutijih stratega.

<sup>11</sup> Poznati i herojski pokušaj Karla Popera da Sokrata po svaku cenu izdvoji iz ove antidemokratske družine i učini nekom vrstom demokrate i prijatelja »otvorenog društva«, teško da može biti išta više od interesantne teorijske konstrukcije (Up. Popper, 1991 I: 257-8; 402-412). Tačno je da se Sokratove reči koje ovaj izgovara u Platonovim dijalozima ne mogu uzimati kao svedočanstvo o stvarnim filozofsko-političkim pogledima »istorijskog« Sokrata, ali ostaje činjenica da se i u filozofski manje impresivnim, ali istorijski znatno pouzdanijim Ksenofontovim

noj prošlosti nisu imali sliku one Solonove ili Klistenove »pređačke demokratije«, već njene degenerisane oblike iz četvrtog i sa kraja petog veka p.n.e. Umesto naroda koji mudro upravlja svojim poslovima oni su gledali povodljivu i svakoj vrsti manipulacije podložnu rulju, koja se besomučno gloži i nadmeće za obavljanje sve bolje plaćenih državnih dužnosti.<sup>12</sup> Najzad, umesto vrljih muževa koji su svetom pronosili slavu Atine, imali su primitivne i bučne demagoge Kleona i Kleofonta, odnosno Meleta i Anita, narodne predvodnike koji su optužili Sokrata i koji su ga, najzad (399), i oterali u smrt.

Ne treba zato da čudi što Platon, u osmoj knjizi svoje *Države*, demokratiju svrstava među četiri oblika države koji zapravo predstavljaju njene bolesti (gledano spram »aristokratije«, tj. Platonove idealne države koju je projektovao u prethodnim poglavljima), i to je stavlja na pretposlednje mesto, kao »drugo od najgorih« državnih uređenja (544c-545). Kao što se timokratija (timarhija), oligarhija i tiranida svojim ustrojstvom – isključivo ili preterano stimulišući ovu ili onu nepoželjnu osobinu građana pod njenom upravom – ogrešuju o vrlinu, tako ni demokratija ne odgovara onom uzornom obliku vlasti koji bi, pre svega, putem adekvatnog obrazovanja (up. *Država*, 549b, takođe, *Zakoni*), državi garantovao stabilnost i omogućavao stvaranje dostojnih građana.

---

*Spomenicama o Sokratu* mogu pronaći obrisi onih istih antidemokratskih argumenata (analogija sa brodom i lekarskom veštinom, neophodnost znanja za vođenje državnih poslova i sl.) koje nalazimo i kod Platona.

<sup>12</sup> Platon ga u *Državi* (knjiga VI) poredi sa proždrljivom životinjom, a u *Odbrani Sokratovoj* sa – istina, plemenitim – velikim i lenjim konjem, kojeg treba timariti i podbadati (Platon, 30c).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Na karakterističan način, Platon slika (ili karikira) »blagodeti« demokratije, da bi ih što bolje kasnije mogao podvrći kritici.<sup>13</sup> Na prvi pogled se čini da je tamo »sve dozvoljeno i svuda vlada sloboda i mogućnost da svako radi šta hoće« i da se stoga »ovo državno uređenje, prošarano svakakvim karakterima, pričinjava najlepšim.« Doduše, na način kako se to čini »deci i ženama kad posmatraju šarene predmete« – ne propušta da doda Platon (*Država* 557b-d). Takođe se čini »božanskim i divnim« to što se u demokratskoj državi niko ne primorava ni na šta, što je ona toliko širokogruda i plemenita da svako, bez obzira na svoju prirodu, zanimanje i obrazovanje, samo ukoliko se proglasi za »prijatelja naroda«, može da se prihvati državnog posla (557e-558c). Sve u svemu, iz ovakvog prikaza ispada da je demokratija »divno državno uređenje, anarhično, šareno, koje svima bez razlike, i jednakima i nejednakima, deli nekakvu jednakost« (558c).

A onda kreće Platonov atak na ovako shvaćenu slobodu i jednakost, kao dva osnovna obeležja demokratije. Život »čoveka koji zastupa jednakost« je od mladićkog doba protkan požudama, »lažnim i brbljivim govorima i mnjenjima« namesto »nauke, lepih zanimanja i istinskih govora, najboljih čuvara i stražara u dušama ljudi koji su bogu dragi«. Takvo korumpiranje vrline završava u njenoj perverziji: pošto se stid proglasi ludošću, trezvenost kukavičlukom, umerenost prostotom i tvrdičlukom, i pod tim alibijem izgnaju, konsekventno se i

---

<sup>13</sup> Platonovi opisi pojedinih državnih uređenja, a pogotovo objašnjenja prelaska iz jednog uređenja u drugo, predstavljaju pravo remek delo političko-psihološke analize, i u tom pogledu gotovo da nemaju istorijski pandan i konkurenciju.

»drskost nazove lepim vaspitanjem, bezakonje – slobodom, rasipništvo – velikodušnošću, bestidnost – hrabrošću«, veli Platon. Svaki »razlog i istina«, tvrdi Platon, ostaju sa one strane neprobojne tvrđave demokratskog čoveka, koji više nema »nikakvog reda i nikakve potrebe« u svom životu, i koji, sluđen i neobrazovan kakav jeste, ovaj životni kaos još smatra »slatkim, slobodnim i blaženim životom«, u kome je uživanje obezbeđeno uverenjem da su »svi nagoni isti i da ih sve treba podjednako ceniti« (*Država*, 560b-561e).

Što se pak slobode tiče, Platon, reklo bi se, kritikuje demokratiju pre svega zbog izneveravanja i izvitoperenja upravo tog dobra koje sama proglašava za svoje najviše načelo: »neograničenost u tome i zanemarivanje ostalih stvari i u ovom državnom uređenju stvara potrebu za tiranidom« (562c). Jednim obrtom koji će kasnije postati filozofski tradicional (up. npr. »teror slobode« u odeljku »Apsolutna sloboda i užas« u Hegelovoj *Fenomenologiji duha*), Platon pokazuje kako i za državna uređenja važi stav da »svaka prekomernost vodi velikom preokretu«. Tako i ova demokratska »preterana sloboda ne prelazi ni u šta drugo nego u preterano ropstvo i za pojedinca i za društvo«. Putanja ovog prelaza je određena opijenošću slobodom, jednom eskalacijom odbijanja pokoravanja, koja se proširuje na sve, »neprimetno uvlači u inokosna domaćinstva«, pa čak »hvata korene i u domaćih životinja«. Slobode radi, očevi i sinovi postaju jednaki i briše se stid i strah pred roditeljima; izjednačavaju se doseljenik i starosedelac, pa – Platon jedva da veruje – čak i građanin i stranac. Gubi se poštovanje

## Kritički pojmovnik civilnog društva

prema starijima, s kojima mladići dopuštaju sebi da se bore rečima i delima, a ovi se opet ugledaju na mlade, ne bi li im se dodvorili i sprečili mogućnost da budu napadani kao neprijatni despoti. Sledstveno, učitelji i pedagozi, izgubivši svako uvažavanje učenika, počinju da ih se plaše i da im laskaju. Najzad, skandalozni vrhunac opšte slobode koju demokratska država stvara Platon vidi u tome što kupljeni robovi i robinje nisu manje slobodni nego što su njihovi kupci i što »nastaje ravnopravnost u odnosima žena i muškaraca«.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Pravde radi, treba reći da je Platonovo gledište po pitanju odnosa među polovima ipak bilo znatno kompleksnije i neuporedivo progresivnije od slike koja se može formirati na osnovu gornjeg iskaza, koji verovatno treba posmatrati u njegovoj retoričkoj funkciji i nameri sablažnjavanja sagovornika popisom demokratskih »zala«. Naime, Platon je, za to vreme, pa i za mnogo vekova kasnije, imao veoma liberalno shvatanje, prema kojem i ženama pripada pravo na punu meru kako »muzičkog« tako i »gimnastičkog« vaspitanja (456b). Šta više, Platon kaže i sledeće: »Nema, prema tome, nikakvog posla u upravi države koji bi propadao ženi zato što je žena, niti muškarcu zato što je muškarac, nego su *prirodne sposobnosti podjednako podeljene među oba stvorenja* (podvukao Đ.V.), i u svim poslovima može po svojoj prirodi učestvovati žena, i u svima poslovima muškarac« (455d). Dakle, dok su u demokratskoj Atini, kao i do duboko u dvadeseti vek, žene bile lišene čak i elementarnog građanskog prava, Platon im u svojoj idealnoj državi namenjuje pravo ravnopravnog učešća u vladarskim i ratničkim dužnostima – makar i uz napomenu kako, »zbog nežnosti njihovog pola« (*Država*, 457a), ženama ipak treba dodeljivati lakše poslove. Naprednost ovog shvatanja naročito dolazi do izražaja uporedimo li ga sa Aristotelom koji u prvoj knjizi *Politike* konstatuje da je žena »onaj koga je priroda odredila da se pokorava« i opširno razmatra pitanje imaju li žene (takođe, i robovi i deca) uopšte nekog udela u vrlini. Aristotelov ohrabrujući odgovor glasi da ipak imaju, ali da njihova vrlina mora biti »u skladu sa njihovom podređenom ulogom« (Aristotel navodi reči pesnika: »Ženi je čutanje nakit«), baš kao što i kod muškarca mora biti »u skladu sa njegovim zadatkom da vlada«. U isti rang spada i Aristotelov zaključak da se vlast muža nad ženom ipak razlikuje od vlasti slobodna čoveka nad robom (kao i oca nad decom i domaćina nad volom) s obzirom na različitu meru razumnosti prisutnu kod svih ovih bića, pri čemu se žena nalazi na samom vrhu ovog niza (up. *Politika*, 1259b-1260a).

To što svi i svuda stiču slobodu da čine šta im je volja, za Platona znači da se stvara mentalitet apriorne odbojnosti prema svakoj vrsti društvene hijerarhije i najneophodnijoj stezi, što okončava u totalnoj anarhiji i potkopavanju svakog pisanog i nepisanog zakona (562c-564). Onaj »veliki preokret« o kojem govori Platon, ovim, međutim, nije završen, nego se tek omogućava. Anarhija koju demokratija produkuje u sledećem koraku zakonomerno proizvodi i priziva tiranina i tiraniju. Glavnu reč u demokratijama, pre ili kasnije, uzimaju »demagozi«, parazitski političari (»trutovi sa žaokom«), koji se beskrupulozno ulaguju narodu. Oni oko svoje govornice okupljaju poslušne sledbenike koji »ne trpe onoga ko drugačije govori« i pomoću njih uskoro počinju da »drže u svojim rukama celokupnu upravu u takvom društvenom uređenju« (564b-e). Još uvek se predstavljajući kao »prijatelj naroda« i neprijatelj narodnih neprijatelja, budući tiranin se, u jednom trenutku, a pod izgovorom da mu je život u opasnosti, okružuje telesnom stražom i otpočinje progon svih koji mu se suprotstavljaju. Tako se u krilu apsolutne slobode i, naizgled, najlepšeg uređenja, rađa seme tiranije i najgoreg ropstva (565 i dalje).<sup>15</sup>

Moglo bi se reći da Platon teorijski utemeljuje jedan tip konzervativnog prigovora demokratiji, koji se prote-

---

<sup>15</sup> Da se ovde ne radi tek o Platonovoj teorijskoj konstrukciji rečito pokazuje istorijski primeri iz same Atinske prošlosti. Zbog, navodno, ugrožene bezbednosti – čini se da je čak sam sebe ranio u nogu – narodni vođa Pizistrat tražio je i dobio naoružanu telesnu stražu, a onda na prevaru razoružao narod i uspostavio tiraniju. Takođe, kratkotrajna ali krvava tiranija Tridesetorice 404. godine uzdigla se na ruševinama političkog haosa i anarhije koji su zavlitali demokratskom Atinom pred kraj petog veka p.n.e.

že sve do njenih savremenih kritičara. Ona uništava svaki poredak u društvu, što je već samo po sebi nakaradno i loše, ali je pri tom i iznutra neodrživo (nemogućnost funkcionisanja), te se, sa stanovišta vlastitih principa koje zastupa, zapliće u protivrečnosti i izmeće u sopstvenu suprotnost (»paradoks demokratije«). Osim toga, kod Platona takođe nalazimo i jedan specifičniji i ne manje ubedljiv prigovor protiv demokratije, koji se, rekostmo, u naznakama može naći već i kod Sokrata, a koji bi se mogao formulisati kao »argument (ne)kompetencije«. Obavljanje bilo koje delatnosti, čak i onih najprostijih, zahteva odgovarajuće znanje, odnosno obučenost, a jedino za obavljanje najkomplikovanijeg od svih poslova, upravljanje državom, izgleda da nije potrebna nikakva posebna sprema, kaže Platon, bacajući rukavicu u lice kako demokratskoj politici, tako i sofističkoj paidei (*Država*, 488; slično i Aristotel, *Politika*, 1281a, 1282b).<sup>16</sup>

### **Možda demokratski đavo ipak nije tako crn?**

Treba, međutim, imati na umu da, nasuprot čuvenoj i upravo skiciranoj bezrezervnoj osudi demokratije u *Državi*, Platon u *Zakonima* daje mnogo umereniju i nijansiraniju viziju idealnog političkog ustrojstva. Već ostareli i nizom neuspaha u pokušajima praktične realiza-

---

<sup>16</sup> Na osnovu ovog argumenta Platon izvlači svoj zaključak o neophodnosti da državom vladaju filozofi, »kao oni najmudriji, koji najviše znaju«, što će svoj daleki odblesak naći u savremenim teorijama elite, ali i svojevrsnom »kultu eksperata« još uvek aktuelnom na ovim prostorima. Svestan da je teorijska sposobnost nešto sasvim različito od praktičke mudrosti (*phronesis*), Aristotel će biti mnogo skeptičniji prema ideji o »kraljevima-filozofima«



cije sopstvenog političkog ideala uzdrmani Platon, ovde odustaje od nekih najslavnijih, ali i najkontroverznijih i najradikalnijih aspekata svoje idealne države (pre svega, od »komunizma« vlasništva i zajedništva žena i dece), a i opis i ocena demokratskog uređenja drugačiji su i neporedivo povoljniji nego u *Državi*. Demokratija se sada (Platon 693d,e), skupa sa monarhijom, proglašava za jedan od dva osnovna oblika državnih uređenja, koji predstavljaju »majke iz čijih utroba su postala sva ostala«, i zaključuje da država, »ako u njoj treba da postoje sloboda, jedinstvo i razboritost«, mora u sebi da sadrži elemente oba ova uređenja.<sup>17</sup>

Ovo značajno pomeranje može se tumačiti kao kopiranje spartanskog političkog ustrojstva, ili čak kao neka vrsta iskoraka ka rimsko-republikanskoj ideji mešovite vladavine. Neki motivi ipak ostaju, a pre svega nabrojane zala – od kvarenja muzičkog ukusa, preko bestidnosti i nepokoravanja vlastima, ocu, majci i starijim ljudima, pa do bezbožništva i krivokletstva – koje sa sobom nosi neograničena i paidejom neobuzdana sloboda.<sup>18</sup> No, razlika spram *Države* je, ipak, očigledna, s obzirom da je tamo demokratija – ne računajući tiranidu – predstavljala najgori i najiskvareniji oblik političkog uređenja, dok se ovde smatra jednim od dva nužna elementa dob-

---

<sup>17</sup> »U onom prvom (monarhiji) vrhuni pleme Persijanaca, a u drugom mi«, veli Platon, zaključujući da »nikada ne može da postoji država kojom se dobro upravlja, ako ona ne bi imala ponešto od obadva osnovna oblika... Takvu sredinu uvek treba naći za državu« (Platon, 693d,e; 757a).

<sup>18</sup> »Naime, biti bez svakog poštovanja prema mišljenju i sudu boljeg čoveka, to je, rekli bismo, ona bestidnost koja je posledica preterane slobode« (Platon, 701a,b).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

rog državnog ustrojstva, a kritici se podvrgava samo odlazak u krajnost u sprovođenju njenog osnovnog principa – slobode. Jer, »i sama demokratija... ne bi bila još nikakvo zlo da je ta demokratija bila u rukama plemenitih ljudi« (701 a).

Moglo bi se reći da je, po pitanju odnosa prema demokratiji, Platonova pozicija iz *Zakona* veoma bliska onoj Aristotelovoj, a i uopšte, iz perspektive *Zakona* suprotnost Platon-Aristotel izgleda mnogo manja nego kada se za reper uzme Platonova *Država*. Prvo što upada u oči jeste da i Aristotel, kao i pozni Platon, demokratiju uzima kao jedan od dva osnovna oblika državnog uređenja (ali sada u paru sa oligarhijom) i definiše je kao »državu u kojoj vrhovnu vlast ima slobodna i siromašna većina« (*Politika*, 1290b). Aristotel se takođe slaže i sa tvrdnjom da su u demokratiji najvažniji sloboda i jednakost, »što se može najpre postići ako svi imaju što je moguće više jednak udeo u upravljanju državom«, pri čemu su biranje kockom i ukinuti, ili veoma sniženi, imovinski cenzus najbolja sredstva kojima se može postići to najšire učešće (1291b).

Međutim, shodno svom analitičkom karakteru i generalno više empirističkom nastrojenju, Aristotel demokratiji, kao i čitavoj političkoj sferi, pristupa trezvenije i nijansiranije od slavnog prethodnika. Umesto opširne priče o idealnoj državi, on raspravlja o konkretnim, realno postojećim državnim uređenjima, minuciozno ih analizirajući i deleći u dve osnovne grupe – na dobre i loše. Kriterijum razlikovanja dobrih i loših uređenja je 1) vladavina zakona i 2) briga za opšte dobro, odnosno, u

dobro uređenim državama vlada se na osnovu zakona i u interesu svih građana.<sup>19</sup> Ukoliko je taj uslov ispunjen, od sekundarnog je značaja to da li je u pitanju vladavina jednog (kraljevina, bazileja), nekolicine (aristokratija) ili svih (politeja). Ukoliko, pak, ovaj uslov nije ispunjen, a vrhovna vlast, ma ko je činio, vlada samovoljno i samo u sopstvenom interesu, radi se o rđavim uređenjima, koja predstavljaju degenerisane oblike prethodnih (tiranida kao devijacija bazileje, oligarhija aristokratije, a demokratija politeje).

No, iako demokratija i za Aristotela predstavlja primer lošeg državnog uređenja (deformisanu politeju), njen status je ovde najmanje za jedan značajan stepen povoljniji nego kod Platona. Dok je kod ovoga od demokratije gora samo tiranida (prema kojoj demokratija neizbežno vodi), Aristotel napominje kako je demokratija ipak najmanje loše (»najpodnošljivije«) među rđavim uređenjima – dakle, u vrednosnom smislu, nalazi se ispred (tj. iznad) ne samo tiranide, nego i oligarhije. Osim toga, Aristotel razlikuje čak pet vrsta demokratije, od kojih samo poslednja, peta, odgovara onome tipu demokratije koji Platon u Državi izvrgava ruglu i koji nalikuje stanju atinske demokratije iz njene poslednje, dekadentne faze. To je uređenje u kojem »narodna volja« stoji iznad svakog pisanog ili nepisanog zakona, budući

---

<sup>19</sup> »(S)vi oni oblici državnog uređenja koji imaju u vidu opštu korist ispravni su i apsolutno pravedni; naprotiv, svi oni oblici državnog uređenja koji se staraju samo o koristi onih koji su na vlasti izopačeni su... jer u njima odnos upravljača i potčinjenih liči na odnos gospodara i roba, dok je država zajednica slobodnih ljudi« (Politika, 1279a).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

da »vrhovna vlast pripada masi, a ne zakonu«. <sup>20</sup> Slično tiranidi, takva demokratija gotovo da i nije državno uređenje (»jer tamo gde ne vladaju zakoni nema državnog uređenja«) i ona je među demokratijama ono što je tiranida među monarhijama (*Politika*, 1292a).

Za razliku od ovog specifičnog slučaja, druge četiri vrste demokratije koje Aristotel pominje daleko su manje problematične i, u suštini, veoma bliske politeji. Premda ih je u analitičke svrhe oštro razdvojio i precizno definisao, realistični Aristotel je bio itekako svestan da je u stvarnosti odnos »dobrih« i »rđavih« državnih uređenja mnogo komplikovaniji i isprepleteniji nego što bi se reklo na osnovu ovih apstraktnih teorijskih shema. Izuzev u ekstremnim, idealtipskim slučajevima, dobra i loša uređenja nisu međusobno tako oštro razdvojena i treba ih posmatrati u jednom kontinuumu, a ne kao odvojene političke i aksiološke svetove. Zato Aristotel relativno detaljno opisuje kako pojedina uređenja evoluiraju, kako se kvare i/ili prelaze jedno u drugo, uključujući i razmatranje mera kojima bi mogao da bude sprečen njihov negativni razvoj. <sup>21</sup> Tako su, na

---

<sup>20</sup> U ovom pogledu karakterističan je detalj sa čuvenog suđenja atinskim admiralima posle bitke kod Arginuskih ostrva, kada je protivno zakonu, a na predlog demagoga Kaliksena, odlučeno da se, umesto da se glasa o krivici svakog pojedinačno, svi osude jednim glasanjem. A kada su neki od prisutnih, među njima i Sokrat, upozorili da je takav postupak nezakonit odgovoreno je da se »narodu mora dopustiti da učini po svojoj želji« i zaprečeno im da bi i oni mogli osuđeni u istom paketu sa zapovednicima.

<sup>21</sup> Sa Aristotelovog stanovišta, Platonovo »linearno« razmatranje oblika državnih uređenja (aristokratija – timarhija – oligarhija – demokratija – tiranija) bilo je suviše kruto, jednosmerno i fatalističko – i premalo u skladu sa empirijskim bogatstvom i razuđenošću političkog fenomena.

primer, iako generalno kvalifikovane kao loše uređenje, neke od oligarhija (Aristotel razlikuje četiri vrste) veoma bliske (umerenoj) demokratiji, pa čak i politeji, dok su druge (zloglasna »dinasteja«) najbližnje tiranidi – u kojoj najčešće i završavaju. Stoga se svako konkretno uređenje mora posmatrati samo za sebe i zato sva shematska rangiranja državnih uređenja moraju biti uzeta krajnje uslovno.

### **Politeja kao ideal(izova)na demokratija**

U stvarnosti je teško pronaći uređenje koje bi bilo baš potpuno oličenje nevaljalstva, u smislu da bi sadržavalo čisto bezakonje, baš kao što se retko nailazi na apsolutno ispunjenje drugog uslova dobre vladavine – brigu o opštem dobru. Otuda je, na primer, razlikovanje demokratije i politeje teže nego što se u prvi mah čini, pa su tako i mnoge pohvale i pokude na račun ovog ili onog uređenja zapravo stizale na pogrešne adrese. Kao »valjana mešavina demokratskih i oligarhijskih elemenata« politeja može izgledati kao jedno ili drugo od ova dva uređenja, a da zapravo nije ni jedno ni drugo (1294b).<sup>22</sup> Najzad, da bi sve izgledalo još haotičnije, Aristotel otkriva da ni politeje i aristokratije »nisu daleko jedne od drugih« (1294a). Misterija se, međutim, razrešava podsećanjem na Aristotelovo učenje o vrlini, kao i opšti duh njegove filozofije, u kojem pojam »zlatne sredine« zauzima centralnu ulogu. Baš kao što se (indivi-

---

<sup>22</sup> »(J)er politeja je, kako bi se jednostavno reklo, mešavina oligarhije i demokratije« (1293b).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

dualna) vrlina može odrediti kao »sredina između dve krajnosti« (Nikomahova etika, 1107a), tako i »iste ove definicije vrline i zla moraju da važe i za državu i državno uređenje« (Politika, 1295a).

Dakle, bilo da je reč o pojedincu ili državi, vrlina je u umerenosti, a zlo uvek u ekstremima. Zato je politeja dobro (zapravo, najbolje) državno uređenje i prava srazmera između demokratskih i oligarhijskih elemenata, ekstremne političke slobode i ropstva, bogatstva i siromaštva. »Teško je slediti glas razuma ako je čovek odviše lep, ili odveć moćan, ili vrlo plemenit, ili veoma bogat. Ili ako je, nasuprot tome, preterano siromašan, preterano slab, ili bez ikakvih počasti« (Politika, 1295b). Zato je »najbolje držati se umerenosti i sredine«, zato je »najbolje imati srednje imanje« i zato je za državu najbolje da u njoj dominira srednji stalež. Takva država, u kojoj dominiraju ljudi srednjeg imovnog, stanja imaće najstabilije uređenje i u njoj će se voditi najviše računa o zajedničkim interesima (1297a). Aristotel objašnjava da ljudi koji imaju preterano velika imanja, moć i bogatstvo, »niti hoće niti umeju da se pokoravaju«, dok oni koji su svega toga sasvim lišeni »uopšte ne umeju da vladaju već samo da se ropski pokoravaju«. Za građansku vrlinu i za dobro državno uređenje potrebne su, međutim, i veština vladanja i pokoravanja,<sup>23</sup> a to je upravo ono što se postiže u politeji – a mogli bismo dodati – i u dobrom demokratskom uređenju.

---

<sup>23</sup> »(I)zgleda da se vrlina građanina sastoji upravo u tome da može dobro i da vlada i da se pokorava« (1277a).

Kada kaže da je »pravedno da svi podjednako vladaju i podjednako se pokoravaju, i to po redu i naizmenično« (1287a), Aristotel zapravo samo varira definiciju demokratije (ravnopravno učešće u vlasti) poznatu još od Solonovog vremena i »Otanove besede«. Baš kao što, kada naglašava da svi članovi zajednice treba da uzmu učešća u vršenju vlasti i koristima koju to vršenje donosi (»ili ih ne treba nazivati građanima«), on prosto daje opis slobodnog i ponosnog građanina demokratske Atine. Aristotel je, međutim, kao i Platon pre njega, umesto tog i takvog građanina oko sebe video samo gramzivu rulju i, ne želeći da se s njom spori oko termina, prepustio joj negativnim istorijskim konotacijama preopterećenu reč »demokratija«. A za imenovanje ove razborite samouprave slobodnih i jednakih građana, što je očito i za njega bio najviši politički ideal, odabrao je izraz »politeja«, i njene istorijske obrise prepoznao u Sparti, kao i starim atinskim ustavima Solona i Klistena. Obeležje svih ovih uzoritih uređenja bila je stroga vladavina zakona,<sup>24</sup> kao i ona poželjna i skladna ravnoteža demokratskih i oligarhijskih elemenata – ravnoteža koja se, po Aristotelovom mišljenju, u Atini u međuvremenu izgubila, zbog čega on i prebacuje sugrađanima da su Solonovu politeju »pretvorili u današnju demokratiju« (1274a).

Na više mesta u *Politici* nedvosmisleno se sugerije da se Sparta (»Lakadajmonska država«), koja je i Platonu služila kao inspiracija i to podjednako u oba njegova ve-

---

<sup>24</sup> (»...sasvim je jasno da vrhovna vlast treba da pripada mudro sastavljenim zakonima« (1282b).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

lika politička spisa, najviše približava i Aristotelovom političkom idealu. Na primer, neoposredno nakon što je politeju definisao kao »dobru mešavinu demokratije i oligarhije« i zaključio da se onda za takvu državu sa podjednakim pravom može reći da je i demokratija i oligarhija,<sup>25</sup> Aristotel navodi da se pomenuta dilema javlja upravo povodom lakadajmonskog uređenja (1294a). Ovo uređenje je sadržalo niz demokratskih institucija (zajedničko staranje o deci, zajedničke gozbe i, naročito, eforat kao neku vrstu narodnog suda), prepletenih sa onim oligarhijskim (glasanje kao način izbora za sve organe vlasti i savet staraca – gerusija), pa čak i monarhističkim elementima (kraljevi kao ratni komandanti, ali u miru bez moći u upravljanju državnim poslovima i sa samo simboličko-ritualnim ovlašćenjima – prinošenje žrtava i slično).

Dakle, po svemu sudeći, Sparta je predstavljala najbližu istorisku aproksimaciju Aristotelove politeje, odnosno aristokratije, sa kojom je, kao što smo čuli, politeja srodna i od nje teško razlučiva. U tom smislu prilično iznenađuje veliki broj zamerki koje Aristotel u drugoj knjizi *Politike* izriče na račun uređenja lakonske države, među kojima, pored ostalog,<sup>26</sup> nalazimo i ključni prigo-

---

<sup>25</sup> »Politeja, u kojoj su demokratija i oligarhija pomešane kako treba, mora da izgleda istovremeno i kao jedna i kao druga, a da ne bude ni jedna ni druga« (1293b). Aristotelu bi se, međutim, na ovom mestu sa punim pravom moglo postaviti pitanje koje je on sam, i to ne sasvim opravdano (up. 1266a), uputio Platonovim *Zakonima*. Kako je, naime, moguće da najbolje državno uređenje nastane iz ukrštaja dva rđava, odnosno, izuzmemo li tiranidu, dva najgora uređenja?

<sup>26</sup> Među najozbiljnije prmedbe spartanskom političkom ustrojstvu Aristotel stavlja i »raspuštenost lakonskih žena« i, uopšte, njihovu »popustljivost prema ženama« koja je »protivna principima lakedajmonske države i nanosi štetu dobrom



vor, identičan onome sa kojim smo se sreli i prilikom razmatranja drevnog atinskog uređenja. Kao i u postsolonskoj Atini, problem je nastao zbog osamostaljenja i dominacije demokratskog elementa, centriranog u, kako Aristotel kaže, »rđavoj instituciji eforata«. Eforeja je imala »pravo odluke u najvažnijim pitanjima«, a efori su se birali direktno iz naroda i bez filtera u vidu imovnog cenzusa, što je omogućavalo da u ovo telo ulaze vrlo siromašni i »upravo zbog tog siromaštva potkupljivi« ljudi (1270b). Eforska vlast je, smatra Aristotel, bila suviše velika<sup>27</sup> i već »slična tiranskoj«, a državno uređenje se kvarilo – i pretvaralo u demokratiju.

Moglo bi se reći da se za Aristotela, u vezi sa prethodno rečenim, otvaraju najmanje tri problema. Pre svega, ispostavlja se da, sem u nekoj neodređenoj i polumitskoj prošlosti, tako nešto poput politeje (ili aristokratije) zapravo nigde i ne postoji. (Ovo, samo po sebi ne mora biti pogubna zamerka, ali jeste pomalo neprijatna činjenica s obzirom na pretenziju na «realističnost» njegove koncepcije, koja se na ovaj način dovodi u neugodnu blizinu Platonovog političkog konstruktivizma.) Sledeću neugodnu okolnost predstavlja neuverljivo nivelisanje dva, po opštem uverenju, ipak veoma različita državna uređenja koja su postojala u Atini i Sparti, a koja se iz ove vizure pokazuju samo kao više-manje srodne demokratske devijacije Aristotelovog političkog idea-

---

poretku« (1269b). Za razliku od poslovično asketskih, ratu i logoru posvećenih muškaraca, one su živele raskošno i »raskalašno u svakom pogledu«. Navodno, čak ni Likurg, slavni zakonodavac i spartanski pandan Solonu, nije uspeo da laskonske žene potčini zakonu (1270a).

<sup>27</sup> Čak su »i kraljevi bili prinuđeni da im se ulaguju«, veli Aristotel (1270b).

la. Najzad, Aristotel bi imao ozbiljan problem da objasni kako to da su se ova dva (gotovo) idealna uređenja, kakva su bile Solonova i Likurgova politeja, mogla tako lako izroditi u »rdave« demokratije. Naime, i po Platonu i po Aristotelu, jedno od ključnih obeležja dobrih uređenja, trebalo bi da bude upravo njihova stabilnost.

Dakle, (ekstremna) demokratija jeste »deformisana politeja«,<sup>28</sup> ali bi se, isto tako, sa jednakim pravom moglo reći i da je politeja – umerena i dobro balansirana demokratija. U svakom slučaju, uz sav Aristotelov terminološki trud (»Stari su nazivali demokratijama one države koje mi danas zovemo politejama«, pokušava još jednom da objasni Aristotel – 1297b), zbrka ne samo da nije otklonjena, već se, naprotiv, čini da ju je svojim distinkcijama Stagiranin samo još produbio. Bilo kako bilo, reč »demokratija« je u novovekovni politički vokabular ušla sa stigmom i, videli smo, ne sasvim opravdanim žigom kako Platonove tako i Aristotelove osude. Za razliku od politeje koja će, kao neka vrsta dostižnog političkog ideala, preko rimsko-latinskog posredništva, u novo doba kročiti pod časnim imenom »re(s)publica«.

No, kako god ga nazivali, očigledno je da ono političko ustrojstvo koje Aristotel hvali kao »optimalno« i »realno najbolje« državno uređenje veoma blisko demokratiji, i to možda čak više u njenom današnjem, nego klasičnom, Aristotelu savremenom značenju. Nezavisno od evidentnog terminološkog i konceptijskog kolebanja, odbrane institucije ropstva i skandaloznog stava o

---

<sup>28</sup> Pozni helenizam je za ovo stanje u kojem se Atina našla pred kraj demokratske ere skovao poseban izraz – vladavina ološa, ohlokratija.

odnosu među polovima, veličina Aristotelove političke filozofije sastoji se upravo u jasnom isticanju momenata koji i danas, gotovo dva i po milenijuma kasnije, predstavljaju nezaobilazni sadržaj svake rasprave o principima »dobre vladavine«. Stavovi poput onih da je »država zajednica slobodnih ljudi«, da svi članovi zajednice treba da imaju udela u vlasti, »ili ih ne treba nazivati građanima« (1279a), te strasno zalaganje za princip vladavine prava,<sup>29</sup> kao i jasni nagoveštaji modernog načela podele vlasti<sup>30</sup> čine od Aristotela našeg političkog savremenika, ako ne (pogotovo na ovim prostorima) i još uvek aktuelni politički ideal.

### **Predstavnička demokratija – na greškama se uči**

Klasična teorija demokratije se istorijski vezuje za Atinu, politički za Solona, Klistena i Perikla, a filozofski za svoje kritičare Platona i Aristotela. Po formi neposredna, a po prirodi selektivna, a(n)tička demokratija je, uprkos svojim istorijskim i koncepcijskim limitima, tokom budućih vekova predstavljala snažan izazov i inspiraciju političke teorije i prakse.

---

<sup>29</sup> »(N)ije dobro da vrhovna vlast pripada čoveku a ne zakonu, zato što je čovekova duša podložna strastima« (1281a). »Bolje je, dakle, da vlada zakon nego jedan između građana... Izvesne vlasti moraju da postoje ali nije pravedno da budu koncentrisane u rukama jednog čoveka ako su svi građani jednaki... Prema tome, zahtevati da vlada zakon znači zahtevati da vlada bog i zakoni, a zahtevati da vlada čovek znači dopustiti i životinji da vlada, jer požuda je nešto životinjsko, a strast kvari i najbolje ljude koji su na vlasti« (1287a).

<sup>30</sup> »Pod nadležnošću organa vlasti podrazumevamo pravo da jedna vlast odlučuje, na primer, o državnim prihodima, a druga o odbrani države«. Vlast vrhovnog vojnog zapovednika mora se razlikovati od vlasti koja odlučuje o državnim prihodima, a ova od nadležnosti organa vlasti koja rešava pitanja koja se tiču kupoprodajnih ugovora, kaže Aristotel (1300b).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Atinsko demokratsko ustrojstvo, kao i kritika kojoj je ono podvrgnuto od strane Sokrata, Platona i Aristotela, ostavili su dubok trag na modernoj političkoj teoriji, s tim da je osuda slavnog filozofskog trojca ipak imala veću težinu. Stoga, čak i kada nakon mnogo vekova budu obnovljane demokratska politička praksa i teorijska refleksija o njoj, one će obe biti u velikoj meri izmenjene, uz više ili manje prećutno uvažavanje elemenata pomenute kritike. Prva i najvidljivija promena biće u tome što će u obnovljenom demokratskom diskursu ideja neposredne i direktne demokratije, kakva je postojala u Atini, ostati u drugom planu. Razlog tome nije samo prostorno uvećanje država koje je onda tehnički onemogućavalo sprovođenje procedura neposredne demokratije, već i uviđanje ranijih grešaka i prihvatanje kritike koja je bila upućena tom antičkom modelu. Drugim rečima, kao što će biti formulisano kod Džejmsa Medisona i Džona Stjuarta Mila, posredna, predstavnička demokratija ne predstavlja samo nužno zlo i nije samo posledica praktične nemogućnosti funkcionisanja direktne demokratije u uslovima velikih modernih država, nego je naprosto bolji (»idealno najbolji oblik vladavine« – Mil, 1989: 30 i dalje) i adekvatniji model koji sprečava mnoge zloupotrebe i otklanja brojne probleme koji su bili svojstveni antičkom uzoru.

Predstavnička (ustavna) demokratska vladavina čuva osnovnu ideju grčkog demokratskog ideala (vladavinu naroda) ali stupnjevanjem i mrežom institucionalnih međukoraka ublažava njene patološke manifestacije koje su se, kao što smo videli, često ispoljavale u atinskoj po-

litičkoj praksi. Vladavina zakona, uz poštovanje ustava i nepovredivih ljudskih prava, predstavljaju u moderno doba garant i zaštitu da se ideja »narodne suverenosti« ne izvrgne u vladavinu gomile, samovolju demagoga i sveopštu anarhiju. Od dva konstitutivna ideala grčke demokratije – slobode i jednakosti – moderna predstavnička demokratija, barem u prvom, liberalnom periodu, stavljala je akcenat na slobodu, a jednakost je redukovana na »jednakost šansi«, odnosno, jednakost pred zakonom, i načelno jednako pravo sudelovanja u političkom životu. Razlog tome je možda ležao i u činjenici da u moderno doba nosioci demokratskih zahteva nisu bili siromašni građani, već predstavnici bogatog plemstva, zemljoposjednici i krupna buržoazija koja je upravo nastajala.

Dok se antička demokratija radala iz pobune siromašnog puka protiv zemljoposjedničke aristokratije i »ekstremne oligarhije«, u moderno vreme nosioci ovih (liberalno)demokratskih zahteva bile su upravo te aristokrate i oligarsi, udruženi u borbi protiv vladarske samovolje. Ova »demokratija« je u početku bila još ekskluzivnija od one antičke,<sup>31</sup> i proširivana je samo iz taktičkih razloga, i pod direktnim pritiscima nižih društvenih slojeva. Osnovni motiv za učesće u političkom životu ovih povlašćenih, ali, s druge strane, takođe i ugroženih slojeva, nije bila mogućnost lake zarade na državni račun, u vidu sudijske takse ili neke druge materijalne privilegije,

---

<sup>31</sup> Burkhart navodi da je u naponu moći atinski politički život počivao na 20 do – najviše – 30 000 građana, dok je rad, ne računajući žene, padao na pleća brojnih meteka i 300 do 400 hiljada robova (Burkhart 1992: 187).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

već stvaranje uslova za miran život i nesmetano uživanje stečenog bogatstva i postojećih privilegija. Stoga su oni u jakoj državi, odnosno u njenom vladaru, videli izvor opasnosti po svoju slobodu i materijalno blagostanje, a u slabljenju i kontroli funkcionisanja te države garant svojih (to jest, »ljudskih«) sloboda i prava.

Ova liberalna demokratija je bila prevashodno zainteresovana za zaštitu od samovolje državne vlasti, bez obzira u čijim se rukama ona nalazila, a ne za direktno preuzimanje ili vršenje vlasti radi uspostavljanja javnog ili opšteg dobra. Otud i izraz »protektivna demokratija« (Held, 1990: 48 i dalje) dobro označava njenu suštinu. I u liberalno-demokratskoj koncepciji suverenitet, u krajnjoj liniji, počiva na narodu (pri čemu je, kao što rekostmo, taj pojam naroda u početku bio izuzetno uzak, da bi se vremenom proširivao do današnjeg nivoa), ali je faktički poveren izabranim »narodnim predstavnicima« koji su periodično izloženi proverbi tog poverenja. Osnovu koncepcije predstavlja insistiranje na individualnim pravima, slobodi mišljenja i savesti, te slobodnim izborima i slobodnom tržištu kao apsolutnim prioritetima, a država, kao potencijalni izvor opasnosti i zloupotrebe, svedena je samo na ulogu spoljašnjeg garanta ovih prava i arbitra u eventualnim razmiricama. Neki drugi političko-filozofski koncepti, međutim, smatraće da je ova liberalna platforma preuska i nedovoljna da iznese sav onaj (klasično)demokratski kapacitet koji je izvorno sadržan u pojmu slobodnih i jednakih građana koji, zarad opšteg dobra, upravljaju sopstvenom sudbinom.

**Literatura:**

- ARISTOTEL (1984). *Politika*, BIGZ
- ARISTOTEL (1997). *Ustav Atinski*, Plato, Beograd
- ARISTOTEL (1980). *Nikomahova etika*, BIGZ
- The Architecture of Democracy: Constitutional Design, Conflict Management, and Democracy* (2002). ed. Reynolds A., Oxford Press
- ARON, R. (1997). *Demokratija i totalitarizam*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci
- BARBER, B. (1996). *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, Ballantine Books
- BARBER, B. (1985). *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, University of California Press
- BARNARD, F. M. (2001). *Democratic Legitimacy: Plural Values and Political Power*, McGill-Queens University Press
- BEETHAM, D. (1999). *Democracy and Human Rights*, Blackwell Publishers
- BEITZ, C. R. (1990). *Political Equality*, Princeton University Press
- BENHABIB, S. (1996). *Democracy and Difference*, Princeton University Press, Princeton
- BEYME, K. (2000). *Parliamentary Democracy: Democratization, Destabilization, Reconsolidation, 1789-1999*, Palgrave Macmillan
- BARRY, B. (1997). *Liberty and Justice: Essays in Political Theory*, Clarendon Press
- BLAUG, R. (1999). *Democracy, Real and Ideal: Discourse Ethics and Radical Politics*, State University of New York Press
- BOBIO, N. (1999). *Liberalizam i demokratija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
- BOBIO, N. (1990). *Budućnost demokratije. Odbrana pravila igre*, Filip Višnjić, Beograd

Kritički pojmovnik civilnog društva

- BUDGE, I. (1997). *The New Challenge of Direct Democracy*, Polity Press
- BURKHART, J. (1992). *Povest grčke kulture*, tom I, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci
- CAESER, W. J. (1992). *Liberal Democracy and Political Science*, Johns Hopkins University
- The Challenge of Democracy* (2001). ed. Janda, J. et al., Houghton Mifflin College
- CHOMSKY, N. (1991). *Deterring Democracy*, Noonday Press
- The Clash of Rights: Liberty, Equality, and Legitimacy in Pluralist Democracy*, (1996). ed. Sniderman P., Yale University Press
- ČOMSKI, N. (1999). *Kontrolisana demokratija*, CID, Podgorica
- DAHL, R. A. (2002). *How Democratic Is the American Constitution?* Yale University Press
- DAHL, R. A. (2000). *On Democracy*, Yale University Press
- DAL, R. A. (1999). *Demokratija i njeni kritičari*, CID, Podgorica
- DEWIEL, B. (2000). *Democracy: A History of Ideas*, University of British Columbia
- Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (1997). eds. James Bohman, Williem Rehg, MIT Press
- Democracy* (2001). Green, P. (ed.), Humanity Books
- DRYZEK, J. S. (1994). *Discursive Democracy : Politics, Policy, and Political Science*, Cambridge University Press
- DRYZEK, J. S. (2002). *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press
- DWORKIN, R. (2002) *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press
- The Ethics of Liberal Democracy: Morality and Democracy in Theory and Practice (State, Law, Society)* (1994). eds. Churchill P. R, Altman A, Berg Publishing Ltd.



- EISENSTADT, S. N. (2002). *Paradoxes of Democracy: Fragility, Continuity, and Change*, Johns Hopkins University Press
- FISHKIN, J. S. (1993). *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, Yale University Press
- FRIDMAN, M. (1997). *Kapitalizam i sloboda*, Global Pres, Novi Sad
- GERRARD, G. (2002). *The New Social Contract: Beyond Liberal Democracy*, Rowman and Littlefield
- GILBERT, A. (1999). *Must Global Politics Constrain Democracy? Great-Power Realism, Democratic Peace, and Democratic Internationalism*, Princeton University Press
- GLASSMAN, R. M. (1989). *Democracy and Equality: Theories and Programs for the Modern World*, Praeger Publishers
- GLENN, J. K. (2001). *Framing Democracy: Civil Society and Civic Movements in Eastern Europe*, Stanford University Press
- GUTMANN, A. (2003). *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton
- HABERMAS, J. (2002). *Postnacionalna konstelacija*, Oktrovenje, Beograd
- HAIMAN, F. S. (2000) *Freedom, Democracy, and Responsibility: The Selected Works of Franklyn S. Haiman*, Hampton Press
- HELD, D. (1997). *Demokratija i globalni poredak*, Filip Višnjić, Beograd
- HELD, D. (1990). *Modeli demokracije*, Školska knjiga, Zagreb
- HERODOT (1988). *Istorija 1*, Matica srpska, Novi Sad
- HERRING, P. (1979). *Politics of Democracy*, W. W. Norton and Company
- HOLCOMBE, R. G. (2002). *From Liberty to Democracy: The Transformation of American Government (Economics, Cognition, and Society)*, University of Michigan Press
- HOLDEN, B. (1988). *Understanding Liberal Democracy*. Prometheus Books

Kritički pojmovnik civilnog društva

- HOLLINGER, R. (1996). *The Dark Side of Liberalism: Elitism vs. Democracy*, Praeger Publishers
- HOPKINSON, N. (2001). *Parliamentary Democracy: Is There a Perfect Model?* Ashgate Publishing Company
- KANT (1974). *Um i sloboda*, Mladost, Beograd
- KANINGEM, F. (2003). *Teorije demokratije*, Filip Višnjić, Beograd
- KEENAN, A. (2003) *Democracy in Question: Democratic Openness in a Time of Political Closure*, Stanford University Press
- LAJPHART, A. (2003). *Modeli demokratije*, CID, Beograd
- LASCH, C. (1996). *The Revolt of the Elites: And the Betrayal of Democracy*, W.W. Norton & Company
- LEVIN, M. (1992). *The Spectre of Democracy: The Rise of Modern Democracy As Seen by Its Critics*, New York University Press
- Liberty, Equality, Democracy* (1992). Nolla, E. (ed.), New York University Press
- LINC, H. / STEPAN, A. (1998). *Demokratska tranzicija i konsolidacija*, Filip Višnjić, Beograd
- LUMMIS, C. D. (1997). *Radical Democracy*, Cornell University Press
- KIN, Dž. (1995). *Mediji i demokratija*, Filip Višnjić, Beograd
- KIS, J. (2003). *Constitutional Democracy*, Central European University Press
- KLOSKO, G. (2000). *Democratic Procedures and Liberal Consensus*, Oxford University Press
- KSENOFONT (1980). *Uspomene o Sokratu*, BIGZ
- MARKS/ENGELS (1985). *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb
- MARKS (1976). *Manifest Komunističke partije*, Marksistički centar, Split
- MEDISON, Dž. (1981). *Federalistički spisi*, Radnička štampa, Beograd
- McEWAN. A. (2001). *Neo-Liberalism or Democracy?: Economic Strategy, Markets, and Alternatives for the 21st Century*, Zed Books

- MIL, Dž. S. (1989). *Razmatranja o predstavničkoj vladavini, Izabrani politički spisi II*, Informator, Zagreb
- MUELLER, D. C. (2000). *Constitutional Democracy*, Oxford University Press
- NOVAK, M. (2000). *The Spirit of Democratic Capitalism*, Madison Books
- PATEMAN, C. (1976). *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press
- PARENTI, M. (2001). *Democracy for the Few*, Wadsworth Publishing
- PHILLIPS, A. (1993). *Democracy and Difference*, Pennsylvania State University Press
- RICHARDSON, H. S. (2002). *Democratic Autonomy: Public Reasoning About the Ends of Policy*, Oxford University Press
- PLATON (1983). *Država*, BIGZ, Beograd
- PLATON (1990). *Zakoni, Epinomis*, BIGZ, Beograd
- POPER, K. R. (1993). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, BIGZ
- REBICK, J. (2000). *Imagine Democracy*, Stoddart Publishers
- RESNICK, P. (1997). *Twenty-First Century Democracy*, McGill-Queens University Press
- ROLS, Dž. (1998). *Politički liberalizam*, Filip Višnjić, Beograd
- ROPER, J. (1989). *Democracy and Its Critics: Anglo-American Democratic Thought in the Nineteenth Century*, Routledge
- ROS, H. (2000). *Demokratija*, Clio, Beograd
- RUSO (1988). *Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb
- RYN, C. G. (1990). *Democracy and the Ethical Life: A Philosophy of Politics and Community*, Catholic University of America Press
- SARTORI, Đ. (2001). *Demokratija – šta je to?* CID, Podgorica
- SAWARD, M. (1999). *The Terms of Democracy*, Polity Press
- SCHMIDT, G. M. (1997). *Demokratietheorien*, Leske + Budrich
- SHAPIRO, I. (2001). *Democratic Justice*, Yale University Press

Kritički pojmovnik civilnog društva

- SHAPIRO, I. (2003). *The State of Democracy Theory*, Princeton University Press
- SIMON, Y. R. (1993). *Philosophy of Democratic Government*, University of Chicago Press
- SMITH, D. (1990). *Capitalist Democracy on Trial: The Transatlantic Debate from Tocqueville to the Present*, Routledge
- SRZEDNICKI, J. T. J. (1988). *The Democratic Perspective: Political and Social Philosophy*, Kluwer Academic Publishers
- ŠUMPETER, DŽ. (1960). *Kapitalizam, socijalizam i demokratija*, Kultura, Beograd
- TUKIDID (1991). *Povjest peloponeskog rata*, Dereta, Beograd
- Philosophy and Democracy* (2003), ed. Thomas Christiano, Oxford University Press, Oxford
- TOKVIL, A. (1990). *Demokratija u Americi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci
- VERNON, R. (2001). *Political Morality: A Theory of Liberal Democracy (Political Theory and Contemporary Politics)*, Continuum
- VOLKMANN-SCHLUCK, K. H. (1977). *Politička filozofija. Tukidid, Kant. Tocqueville*, Naprijed, Zagreb
- WALLACH, J. R. (2001). *The Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy*, Pennsylvania State University Press
- WILLIAMSON, T. (2003). *Making a Place for Community: Local Democracy in a Global Era*, Routledge
- WILKINSON, P. (2000). *Terrorism Versus Democracy: The Liberal State Response*, Frank Cass and Company

# LJUDSKA PRAVA<sup>1</sup>

Dušan Pavlović: O pojmu ljudskih prava

1

O konceptu ljudskih prava može se govoriti sa tri aspekta. Pojam ljudskih prava je moderan pojam. Za vreme robovlasničkog društva i feudalne organizacije države, pojam ljudskih prava u onom smislu u kojem ga danas znamo, nije postojao. Naravno, postojao je termin »prava«, ali se on vezivao za određene privilegije. Tako je u robovlasničkom društvu postojala određena kategorija stanovništva koja je uživala pravo, odnosno privilegije i beneficije na određene resurse, određene društvene i političke položaje, a drugi su iz toga bili isključeni. Slično je bilo i u Srednjem veku.

---

<sup>1</sup> Ova jedinica, što zbog zahteva teme, što zbog izvesnih spoljnih okolnosti, prezentovana je ovde na način koji je donekle različit od drugih. Četiri priloga iz kojih se sastoji, autorizovana su izlaganja svih učesnika javne debate o ljudskim pravima, održane u novembru 2000. u DKC-u. Verujemo da ovako polifono prezentovan tekst može, ako ništa drugo, poslužiti kao reprezentativno svedočanstvo živosti diskusije oko pojedinih odrednica i kao verna rekonstrukcija polemičkog i raznoslojnog struktuiranja pojmova *Kritičkog pojmovnika civilnog društva* (prim. ur).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Pojam ljudskih prava postaje istorijski značajan u onom trenutku kada se u političkom smislu ljudi izjednačavaju, odnosno kada se ukida podela na one koje imaju i nemaju prisup resursuma. U buržoaskim revolucijama jedan od osnovnih zahteva bio je da se prizna da su ljudi rođeni jednaki i da postoje određene političke, ekonomske, društvene funkcije na koje svi moraju da imaju pravo. U tom smislu, jedna od osnovnih karakteristika pojma ljudskih prava je njihova univerzalnost. Ljudska prava uživaju svi, bez obzira na poreklo, boju kože, socijalni status, etničku pripadnost. Osim toga, ona važe na celoj zemaljskoj kugli; bez obzira da li živite u SAD, Srbiji, Sijera Leoneu, Madagaskaru ili Kini, vi ste ovlašćeni na osnovni skup ljudskih prava koji vam garantuje bezbedan i autonoman život.

Prava se mogu klasifikovati u četiri grupacije. Prva su prava na određenu slobodu. Postoje prava koja ustanovljavaju šta imamo slobodu da uradimo, a šta nemamo. Recimo, potpuno sam slobodan da šetam ulicom, da kupim da jedem šta hoću, da gledam koji god hoću program na televiziji, da idem na košarkaške utakmice i tako dalje. Druga vrsta prava podrazumeva neke obaveze prema drugima. To su ona prava koja uspostavljaju granicu u pogledu toga šta smemo kada se ophodimo prema drugima. To bi, recimo, bilo pravo na privatnu svojinu koja pripada drugom. Ne smem da nikome ukradem ili otuđim ono što njemu pripada.

Prava iz treće grupacije mogla bi da se nazovu pravima koja proizilaze iz određenih pravnih aranžmana. Recimo, venčanje. Kada uđemo u brak iz toga nastaju neke

pravne posledice koje imaju uticaja na naš budući život. Ili, npr., pravo glasa – neko mi daje pravo glasa, pa kad glasam to proizvodi pravne posledice tako što se konstituiše parlament koji onda donosi zakone.

Konačno, četvrta grupa prava bi bila prava kao imuniteti – to su prava kojima su neke osobe zaštićene, ili stavljene u nejednak položaj sa drugim osobama, odnosno zaštićene su po tome što ne potpadaju pod udar zakona pod koji inače potpadaju svi ostali ljudi. Recimo, deca ispod osamnaest godina ne idu u vojsku, a ne idu u vojsku ni ljudi stariji od šezdesetpet godina, kao ni oni koji su na bilo koji način fizički onesposobljeni da obavljaju vojne dužnosti. Dakle, iako važi opšte pravilo da svi – barem u evropskim zemljama gde postoji taj koncept neprofesionalne vojske – podležu vojnoj obavezi, postoji neka grupa stanovništva koja toj obavezi ne podleže.

Sledeći aspekt prava se bavi pitanjem šta je ono na osnovu čega uživamo prava, kako ih dobijamo, odnosno šta je ono što nas kvalifikuje da uopšte budemo nosioci prava, da možemo da kažemo »Ja imam prava na to-i-to«, te da to onda povlači neke pravne konsekvence. U osnovi ideje o ljudskim pravima je ideja da prava može da uživa onaj ko je živ, dakle svako živo biće. To za sobom povlači jedno pitanje koje je sporno: ako prava uživaju sva živa bića, da li to onda znači da, osim ljudi, i životinje mogu da uživaju neka prava? I uistinu, to je pitanje oko koga se u savremenoj političkoj filozofiji i danas vodi debata. Da li su životinje, isto kao ljudi, ovlašćene na određen skup prava i da li su, onda, dozvoljene takve stvari kao što su lov na lisice, kitove ili bele

### Kritički pojmovnik civilnog društva

tigrove. Ovo pitanje otvara i druga sporna pitanja u koje spada kontroverzno pravo na abortus. Ako živa bića, ili ljudska bića, uživaju određena prava, onda se postavlja pitanje da li je fetus, nad kojim treba da se izvrši abortus, takođe živo biće ili nije. Naime, oni koji zagovaraju opciju abortusa pozivaju se na to da žena ima puno pravo da odluči šta će da radi sa svojim životom. Tu nije ništa sporno. Sporan je status onoga što se nalazi u ženinom telu. Oni koji se zalažu za ukidanje ili nedozvoljavanje abortusa smatraju da je fetus u ženinom telu živo biće i da se on u tom smislu ne razlikuje od bilo koga od nas. Sledstveno, ako ubistvo bilo koga od nas *prima facie* nije dozvoljeno, onda isto tako i abortus nije dozvoljen.

## 2

Kako je već rečeno, ideja o ljudskim pravima je jedna moderna ideja i u osnovi te moderne ideje stoji da prava pripadaju individuama, odnosno ljudskim bićima kao ljudskim bićima. Ovo je potrebno naglasiti zbog toga što postoje teorije i pristupi u savremenoj političkoj filozofiji koji insistiraju na tome da prava mogu pripadati ljudima isključivo na osnovu njihovog socijalnog statusa. Takvu teoriju zagovarao je Hegel. On je mislio da prava mogu da se uživaju isključivo kad pripadate određenom staležu. Individua sama po sebi nema prava. Ona ne može da stiče svojinu, recimo. Tek kada postane pripadnik nekog staleža, odnosno neke socijalne klase, onda na osnovu te pripadnosti pojedinac može da potražuje određena prava i određene beneficije koje iz



njih proizilaze. To je jedna antimoderna ideja koja vuče direktnu vezu sa klasičnom političkom filozofijom, odnosno sa grčkom političkom filozofijom, gde su se takođe određene privilegije, odnosno prava, dobijala na osnovu klasnog statusa: robovi nisu imali nikakva prava, odnosno imali su jedan mali skup prava, ali su slobodni ljudi imali sva prava. Dakle, moderna ideja ljudskih prava podrazumeva da prava pripadaju individuama kao individuama: individua je rođenjem, samim tim što je živo ljudsko biće, već kvalifikovana na određen skup ljudskih prava u koga bi, recimo, mogli da ubrojimo – kao što je to činio Lok, prvi koji je formulisao šta spada u skup osnovnih ljudskih prava – pravo na život, svojinu i sopstveno telo.

Istorijski posmatrano, ljudska prava se prvi put pominju još 1215. godine u dokumentu koji se zove *Magna Carta Libertatum*, koji su, posle višednevne rasprave na južnoj obali Temze, doneli engleski velikaši, baroni, nakon jednog spora sa tadašnjim engleskim kraljem. Kralj koji je u to vreme vodio ratove bez konsultacije sa baronima, uzimao je previše njihovog bogatstva. Baroni su se u jednom trenutku pobunili i uspeali su da u tom sporu izdejtstvuju donošenje deklaracije koja je obavezivala kralja na konsultacije sa baronima prilikom razreživanja poreza. Ipak, samovolja engleskih kraljeva se nastavila. Kasniji kraljevi nisu mnogo obraćali pažnju na *Magna Cartu* tako da se 1679. godine donosi jedna slična deklaracija pod nazivom *Habeas Corpus Act*, u kojoj engleski velikaši i velikoposednici zahtevaju od kralja i režima da se tačno ustanovi pod kojim uslovima su oni

### Kritički pojmovnik civilnog društva

zaštićeni od samovolje sudova i policije. Međutim, ni to nije bilo dovoljno. Kralj Džejs II je nastavio sa kršenjem prava velikoposjednika, što je na kraju rezultiralo njegovim bežanjem iz zemlje. Zakon o pravima (*Bill of Rights*) donet je 1689. godine. U njemu su se, po prvi put, s obzirom da je Džems pobjegao iz zemlje, velikoposjednici, kao nosioci prava, našli suočeni sa praznim prostorom. Znači, nije bilo nikoga sa druge strane s kim bi trebalo da se sklopi pakt o zaštiti njihovih osnovnih prava i sloboda, pa su oni, u stvari, Zakon o pravima doneli tumačeći ga kao fundamentalni akt koji ustanovljava granice vlasti prilikom čega oni, kao nosioci osnovnih ljudskih prava, biraju vladara i ograničavaju njegovu vlast. Prva dva dokumenta su još uvek podrazumevala da su prava rezervisana za određene slojeve stanovništva. Ona nisu bila univerzalna u smislu da ih svi poseduju, bila su rezervisana isključivo za jednu klasu ljudi ali jedno od njihovih svojstava je bilo već tu – to da ona služe kao jedan element koji ograničava vladarevu vlast. I ona su zaista funkcionisala već u *Magna carti* iz 1215. kao nešto što ograničava i sputava vladara da se ponaša samovoljno. Sa Zakonom o pravima se prvi put došlo do toga da se ljudska prava koriste kao koncept kojim se utemeljuje vlast. Ako se uzme da je u osnovi pojma »kralj« to da je kralj vladar čije je poreklo vlasti neupitno, onda se ovde cela stvar izokrenula, i on je svoju vlast počeo da izvlači iz slobodonog pristanka onih koji su ga na neki uslovan način birali, odnosno preneli mu ovlašćenja da vlada.

Što se tiče ostalih dokumenata, jedan od važnijih je Američka Deklaracija o nezavisnosti iz 1776. godine,

zatim američki Zakon o pravima (*Bill of Rights*), što su, u stvari, deset amandmana na Američki ustav. Ustav je donesen 1787, a tih deset amandmana 1791. godine. Problem je u tome što sam Ustav nije u sebe imao ukorporirane nikakve odredbe o tome koja ljudska prava vlast treba da štiti, nego je više bio fokusiran na sistem podele vlasti. To je dovelo do protesta određenog broja država koje su zahtevale da se osim mehanizma podele vlasti u Ustav ugrade i određena ograničenja vlasti u smislu ljudskih prava koje država nema pravo da narušava.

Jedna od poznatijih Deklaracija o ljudskim pravima je iz 1789. godine u Francuskoj, doneta odmah nakon francuske revolucije. Zatim sledi malo duža pauza u smislu da nije bilo značajnih deklaracija, da bi 1948. bila usvojena Deklaracija Ujedinjenih nacija, koja je značajna po tome što se pored osnovnih ljudskih prava – kao što su pravo na svojinu, na život, na slobodu govora, veroispovesti, političkog udruživanja – u njoj pominju i socijalna prava. Prvu elaboraciju socijalnih prava nalazimo doduše u Vajmarskom ustavu iz 1919. godine, ali kada se radi o deklaracijama i njihovom odnosu prema tim pravima, ona se prvi put pojavljuju u Deklaraciji Ujedinjenih nacija. Posle 1948. godine usvaja se još niz deklaracija u kojima se među ljudska prava ubraja i pravo na kulturu, odnosno kulturna prava. Tako je 1995. usvojena Okvirna konvencija o zaštiti ljudskih prava, koja danas spada u zakonodavstvo Evropske unije. Zemlja koja želi da se priključi Evropskoj uniji mora da svoje zakonodavstvo usaglasi sa tom Konvencijom. U Jugoslaviji je 2002. u Saveznom parlamentu usvojen Zakon o zašti-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

ti etničkih manjina u kome stoji da je on usaglašen sa Okvirnom konvencijom o zaštiti etničkih i kulturnih manjina.

Pojam ljudskih prava je veoma širok pojam. U njega ubrajamo najosnovnija negativna prava po kojima pojedinci imaju pravo na svojinu, na slobodno mišljenje, slobodno veroispovedanje, slobodno političko udruživanje, pasivno i aktivno biračko pravo, potom socijalna prava koja podrazumevaju pravo na određeni socijalni standard, odnosno jedan određeni ekonomski standard koji čoveku garantuje ekonomsku nezavisnost, i na kraju i kulturna i etnička prava, prava zaštite kultura i etničkih manjina.

### 3

Sa političkom filozofijom multikulturalizma, koja izbija u prvi plan polovinom devedesetih godina, u pitanje dolazi univerzalni aspekt ljudskih prava. Ideja ljudskih prava je liberalna ideja. Kako je već rečeno, ljudska prava su po tom liberalnom shvatanju univerzalna. Ona ne samo da su distribuirana tako da su sva ljudska bića ovlašćena na ljudska prava, nego pojedinci moraju u podjednako meri da budu ovlašćena na ljudska prava bilo gde da žive. Gde god da se dešavaju na kugli zemaljskoj, kršenja osnovnih ljudskih prava nisu dozvoljena, i moralno su neopravdana, barem iz ugla liberalne političke misli. Međutim, neke verzije multikulturalizma spore, odnosno dovode u pitanje ovu univerzalnost koncepta ljudskih prava. Osnovica radikalnog multikulturalizma,

koji spori univerzalnost koncepta ljudskih prava, jeste to da su u stvari ljudska prava tradicija zapadne političke filozofije, zapadne političke misli i zapadnog sveta u načelu. I u tom smislu ona mogu da imaju politički prioritet (ona ograničavaju državnu vlast i njih državna vlast ne sme da narušava) samo na zapadnoj hemisferi, odnosno u onim kulturama u kojima su ljudska prava u stvari i ponikla, i teorijski i praktično. Znači, dokumenti o ljudskim pravima koje su donešeni u Velikoj Britaniji su po tom tumačenju proizvod britanske kulture. To je nešto što je karakteristično za tu kulturu, ali ne mora da bude karakteristično za neke druge kulture koje nisu imale nikakve deklaracije o ljudskim pravima i kojima su ljudska prava uvek bila poslednja rupa na svirali. Radikalni multikulturalista će otud da kaže da je opravdano da poštujemo ljudska prava u, recimo, u Americi, Britaniji, u Evropskoj uniji, ili Australiji, ali ukoliko postoje zemlje koje nemaju tradiciju i kulturu poštovanja ljudskih prava, onda je kršenje ljudskih prava u tim zemljama moralno opravdano. Uzmimo za primer Indiju, gde iz kulture proizilazi kastinski sistem u kome postoje ljudi koji uživaju velike privilegije, ali u kome postoje i ljudi koji imaju pravo da eventualno nešto zarade za život samo čisteći javne klozete. Ako je kastinski sistem stvar lokalne kulture, onda je taj sistem opravdan iako podrazumeva kršenje ljudskih prava.

Tu nastaje problem koji treba da se potencira. Smisao liberalne političke filozofije je da se pokaže da je moralno opravdano da svi ljudi uživaju osnovni skup ljudskih prava iz čega dolazi da je liberalna država, koja

### Kritički pojmovnik civilnog društva

je uspostavljena na tim pravima, obavezna da kazni svakog onoga ko ta prava narušava. Ako neko pokuša da me opljačka ili ubije, država ima obavezu da zaštiti moje pravo na život i svojinu i da spreči onoga ko to pokušava. Tamo gde ljudska prava nemaju prioritet, država nema tu obavezu. Liberal smatra da, s obzirom da su ljudska prava univerzalna, svuda tamo u svetu gde postoje gruba kršenja ljudskih prava postoji i obaveza da se kaže da, u moralnom smislu, praksa koja podrazumeva kršenje ljudskih prava, nije opravdana. Ako na lokalnom nivou, na nivou jedne države, vlada ima pravo da spreči kršenje ljudskih prava, onda bi to značilo da globalna vlada (kada bi postojala) ima pravo da interveniše svuda u svetu gde imamo primere grubih kršenja osnovnih ljudskih prava.

### **Aleksandar Molnar: O socijalnim pravima**

Problem osnovnih socijalnih prava, o kojima bih ovde govorio, javlja se kao lakmus šireg procesa grananja i usložnjavanja osnovnih prava čoveka, koji je karakterističan za ceo XX vek, a naročito za njegovu drugu polovinu. To verovatno najbolje dokumentuju rasprave koje su se kontinuirano tokom celog veka vodile po pitanju da li su osnovna socijalna prava uopšte osnovna prava čoveka, odnosno da li osnovna socijalna prava imaju isti kvalitet kao i ostala osnovna prava čoveka i, ako nemaju isti kvalitet, da li ih je onda uopšte opravdano razmatrati zajedno sa ostalim osnovnim pravima čoveka.

Pre nego što kažem nešto bliže o samim socijalnim pravima, čini mi se da je uputno ukazati na opštu logiku osnovnih prava čoveka u momentu kada su ona nastajala, osvrćući se na, u tom pogledu veoma značajnu, političku filozofiju Džona Loka (John Lock). Spomenuta logika osnovna prava čoveka tretira ne kao deo običajnog prava, nego kao univerzalna, osnovna prava građanina (pri čemu je ovaj pojam građanina u XVII veku još uvek sinonim za poreskog obveznika). U Lokovoj filozofiji, spisak osnovnih prava čoveka mogao bi se svesti na četiri prava: pravo na život, pravo na slobodu, pravo na imovinu i pravo na političku reprezentaciju. I dok prva tri osnovna prava čoveka Lok pominje eksplicitno, četvrto pravo se među osnovna može uvrstiti samo ako se uzmu u obzir sva Lokova izlaganja iz *Dve rasprave o vladi*, a naročito izlaganje o načelu da nema poreza bez političke reprezentacije (*No taxation without representation*). Pođe li se od ovako sastavljenog spiska osnovnih prava čoveka, može se zaključiti da život i sloboda imaju karakter osnovnih ličnih prava, svojina je osnovno ekonomsko pravo, a politička reprezentacija osnovno političko pravo. Logika koja se krije iza ovako shvaćenih osnovnih prava čoveka govori da svakom građaninu moraju biti zaštićena sva pobrojana prava kako nosioci državne vlasti (ili neki drugi subjekti iz domena građanskog društva) ne bi mogli da ga tlače i kako bi, samim tim, svi organi države (ali i samo građansko društvo) funkcionisali tako da unapređuju njegovu dobrobit.

Lokova teorija je nastala u poznom XVII veku, u doba kada je preovlađujući sloj građanstva bio sitnosop-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

stvenički. Ako pogledamo tadašnji, za to vreme vrlo liberalan birački sistem Engleske, nalazimo da je oko 40% muškaraca, pretežno sitnosopstvenika, uživalo pravo političke reprezentacije u Donjem domu. Lokova teorija ima snažan demokratski impuls zato što se obraća upravo onim najširim masama sitnog građanstva – zanatlijama, obučarima, mlinarima, svakome ko ima neki svoj mali biznis – kako bi ih uputila da na najbolji moguć način iskoriste svoje pravo političke reprezentacije, profilisu se nasuprot velikosopstvenicima i plemićima, i osiguraju svoje živote, slobodu i imovinu.

U velikom broju evropskih zemalja socijalna struktura se do početka XX veka drastično promenila, i to pre svega zbog toga što je u međuvremenu stasala radnička klasa (u nastavku izlaganja upotrebljavaće se termin posloprimci, kako bi se izbegla ideološka iskrivljavanja i nepreciznosti vezane za utvrđivanje »realnog habitusa radništva«). Za razliku od klase sitnih sopstvenika, posloprimci su ljudi koji nemaju svojinu nad sredstvima za proizvodnju i u proces proizvodnje ulaze, kako je to govorio Marks, samo sa svojom sopstvenom radnom snagom. Politički problem sa kojim su se počele suočavati zemlje u kojima je klasa posloprimaca postala najdominantnija sastojao se u tome što politička afirmacija interesa njenih pripadnika nije mogla da se zadovolji modelom koji je Lok predložio u XVII veku. Reagujući na ovaj problem, radikalna socijalistička (komunistička) teorija je kao prioritetan politički cilj postavila socijalističku (komunističku) revoluciju, kojom bi bila ukinuta sva osnovna prava (dok bi pravo na rad bilo uzdignuto u je-



dino osnovno pravo) i kojom bi se prešlo u period takozvane diktature proleterijata – konkretno, u vanredno stanje u kojem bi socijalizam (komunizam) bio izgrađivan kao autentično humani poredak. Drugačije rešenje pomenutog problema postavila je druga struja unutar socijalističkog pokreta – socijaldemokrati (a, moglo bi se dodati, i jedan deo liberala). Koncept osnovnih socijalnih prava nastaje upravo u borbi socijaldemokratskog krila socijalističkog pokreta protiv, s jedne strane, ortodoksne liberalne teorije, a s druge strane, protiv radikalne socijalističke (komunističke) teorije. To je vidljivo već u Nemačkoj, prilikom izrade Vajmarskog ustava 1919. godine. Pošto su raspolagali većinom u Ustavotvornoj skupštini u Vajmaru, nemački socijaldemokrati su ustavom mogli da promovišu novu vrstu osnovnih prava čoveka, koja se do danas odomoćila pod nazivom osnovnih socijalnih prava.

U Vajmarskom ustavu je po prvi put u istoriji afirmisan i konstitucionalno sankcionisan princip da svi ljudi, građani, nemaju vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju i da oni koji u procesu proizvodnje unajmljuju radnu snagu, treba da budu, kao jedna posebna klasa, posebno zaštićeni kroz osnovna socijalna prava. Među ovim pravima nalazimo, pre svega, na pravo na udruživanje, i to sindikalno udruživanje, u skladu sa načelom da jedna grupa ljudi koja ima jedan određeni interes može mnogo više da uradi na zaštiti tog interesa nego kao skup izolovanih i atomizovanih pojedinaca. Na taj način krunisano je jednovjekovno, ako ne i duže, nastojanje klase posloprimaca da osigura ovo pravo koje joj je, čak i u zemljama kakve su tada bile Engleska i Nemačka, sporadično

kršeno. Pored prava na sindikalno udruživanje, osnovna socijalna prava obuhvataju i pravo na štrajk. Na temelju ovog prava, posloprimci mogu u određenim slučajevima da obustave rad, a da zbog toga ne izgube posao, ili da na drugi način budu sankcionisani. Treće pravo iz korpusa osnovnih socijalnih prava je pravo posloprimaca na učešće u čitavom nizu – moglo bi se reći, »piramidi« – radničkih saveta i ekonomskih saveta (Vajmarskim ustavom je predviđeno da radnički saveti brane interesa posloprimaca u pojedinim preduzećima, a ekonomski saveti interese posloprimalaca i poslodavaca nasuprot državi).

Ovako koncipirana ideja osnovnih socijalnih prava otkivala je politički cilj socijaldemokratije – uspostavljanje ravnoteže moći u privredi. Ako je klasična konstitucionalna teorija uspjela da zadovolji interese jednog privrednog subjekta – poslodavaca – priznavanjem prava na imovinu, onda je moderna (socijaldemokratski orijentisana) konstitucionalna teorija morala da nađe načina da već na nivou osnovnih prava čoveka »pokrije« i drugog privrednog subjekta – posloprimce. Ta druga klasa je svojim položajem u procesu proizvodnje bila onemogućena da koristi ona osnovna prava čoveka koja su formulisana u konstitucionalnim teorijama liberalnih političkih filozofa XVII i XVIII veka. Socijaldemokratsko rešenje tog problema je bilo da se, paralelno sa priznavanjem »starostavnog« prava na imovinu poslodavcima, posloprimcima dodeli jedan set osnovnih socijalnih prava, kako bi – u svojstvu kontrahenata poslodavcima – mogli da ojačaju svoju moć u pregovaračkim procesima i da se izbore za pristojne uslove svoje socijalne egzistencije.

Pojam socijalnog prava, naročito posle Drugog svet-skog rata, trpi još jednu transformaciju; on prevazilazi svoju borbenu formu i počinje sve više da se vezuje za tekovine takozvane »države blagostanja«. Pod tim tekovinama podrazumeva se čitav niz vrlo heterogenih prava: pravo na socijalno osiguranje, pravo na penziono osiguranje, pravo na nadoknadu za vreme bolovanja i tako dalje. Radi se, dakle, o bogatom spektru prava, koji služi tome da poboljša standard ne više samo radničke klase, već celokupnog stanovništva. U tom smislu bi se moglo govoriti o dve glavne vrste socijalnih prava. Na jednoj strani su osnovna socijalna prava, kojima se ojačava položaj posloprimaca nasuprot poslodavcima i omogućava efikasnija borba za sopstvene interese. Na drugoj strani stoje socijalna prava u užem smislu, kojima se regulišu obaveze države u podizanju opšteg standarda življenja i kvaliteta života. Osnovna socijalna prava su sredstva u samostalnoj borbi radničke klase za bolje uslove rada i života, dok se socijalna prava u užem smislu, kao svojevrсна civilizacijska dostignuća, odnose na dobra i usluge koje – prema preovlađujućem mišljenju – mora da uživa svaki građanin.

Socijalna prava, shvaćena u celini, imaju velikog značaja kako za građansko, tako i za civilno društvo. Ona predstavljaju sponе koje povezuju državu i građansko društvo i onemogućavaju njihov frontalni sukob (koji su brojni devetnaestovekovni misloци poput Hegela, Marksa itd. smatrali neizbežnim). Štaviše, u onom svom segmentu u kojem socijalna prava obezbeđuju posloprimcima da participiraju u saodlučivanju (u radničkim saveti-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

ma ili u ekonomskim savetima ili u takozvanim tripartitnim zakonodavnim telima) građansko društvo se miri unutar sebe samog, ostavljajući prostor civilnom društvu da se razvije u opoziciji, kako prema državi, tako i prema privilegovanim grupama građanskog društva (koje su »korporativno« integrisane u mehanizme funkcionisanja državne vlasti). Iz perspektive civilnog društva, u jednom razvijenom »korporativnom« sistemu posloprimci predstavljaju ništa manje privilegovanu grupu nego poslodavci jer imaju direktan pristup mestima na kojima se donose važne odluke (ne samo u privredi, nego i u državi) i privilegiju da svoje interese afirmišu i brane u postupku donošenja opštih pravnih akata. Sve one grupe koje tu privilegiju ne uživaju, a spadaju u domen civilnog društva, upućene su na druge oblike borbe za svoje interese, kao i na druge načine otpora – usmerene kako protiv države, tako i protiv građanskog društva, odnosno, preciznije, protiv grupa građanskog društva koje su »inkorporisane« u državu. Civilno društvo na taj način dovodi u pitanje ceo »korporativni« sistem i njemu primereni proces integracije građanskog društva u državu, a samim tim otvara zadatak preispitivanja socijalnih prava kao svojevrsnih privilegija. Kao što je građansko društvo početkom XX veka tražilo mogućnosti da (između ostalog i) putem osnovnih socijalnih prava obuzda privilegije društvenih grupa stečene na temelju osnovnog prava na imovinu, tako na početku XXI veka civilno društvo stoji pred zadatkom pronalaženja novih pravnih mehanizama za borbu protiv beneficijara »korporativnih« aranžmana države i građanskog društva kao nove privilegovane društvene grupe.

## **Đorđe Pavićević: O subjektu ljudskih prava**

U svom izlaganju pokušaću da razvijem jedan već ovde pominjani problem, onaj ko su nosioci prava. On spada u vrstu problema koji se najjasnije uočavaju na primerima koji u teoriji predstavljaju granične slučajeve. Kada je reč o našoj temi, radi se o naizgled egzotičnim primerima kao što su fetus, životinje, biljke, klonovi. Pitanje je da li se i u kom smislu oni mogu razumeti kao nosioci prava. U državama koje problem prava tretiraju ozbiljno, o takvim stvarima se dosta raspravlja. Jasno je i zašto. Ukoliko se važenje prava uspostavi u ovakvim slučajevima, onda su takozvani »normalni slučajevi« relativno lako rešivi.

Praktični podsticaji za ovakvu raspravu potiču iz pravne sfere. Pod pritiscima različitih društvenih grupa i javnosti, zakonodavni organi se, u nekom trenutku, moraju suočiti sa pitanjem da li će doneti zakon o zabrani ili legalizaciji abortusa, ili zakon o istraživanju tehnologije kloniranja, kako će reagovati u slučaju bezrazložnog mučenja i ubijanja životinja, odnosno, kako će se odnositi prema grupama koje se bore za njihovu zaštitu. Sukobi različitih grupa i interesa oko ovih pitanja teraju nas da na najbolji mogući način odredimo ko i na osnovu čega poseduje određena prava. Samo tako možemo donositi koliko-toliko zadovoljavajuće odluke u spornim slučajevima.

Prvi mogući odgovor na pitanje o tome ko su nosioci prava jeste onaj koji je kolega Pavlović u svom uvod-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

nom izlaganju naznačio: da prava imaju živa bića i to zato što su živa bića. Pravo na život je prvo pravo o kome govorimo. Međutim, potrebno nam je ipak više od toga. Ovo određenje nije dovoljno da objasni zašto biljke, životinje i ljudi nemaju ista prava. Ne donosimo, na primer, zakone o zaštiti šuma zato što smatramo da drveće ima prava, nego iz drugih razloga. Koje su to osobine živih bića koje im daju određena prava? Neki odgovaraju da prava poseduju sva živa bića koja poseduju osećanja, odnosno koja mogu da razlikuju prijatna od neprijatnih stanja (ovde nas ne interesuje pitanje da li, na primer, biljke poseduju osećanja). Ako je tako, onda određena prava poseduju i životinje – ne smete bezrazložno nanositi bol živim bićima. Da li je onda želja nekih da nose bundu od astragana dovoljan razlog da se vade i ubijaju nerođeni jagnjići iz utrobe? Ovo, međutim, već nisu samo problemi koji spadaju u domen civilnog društva, odnosno grupa koje se zalažu za različite opcije. Oni polako ulaze u zakonodavno polje: postoje razne zabrane eksperimentisanja nad životinjama, maltretiranja životinja, ograničenja lova i tako dalje.

Problemi abortusa, eutanazije, kloniranja, dodatno usložnjavaju pitanje subjekta prava. Preko regulisanja ovih problema uvodi se određeno shvatanje ljudskog života. Kada odlučujete da li da zabranite abortus unapred ste doneli odluku da li je fetus živo biće ili ne; i ne samo to, nego i da li je ljudsko biće ili ne. Kada dopuštate ili ne dopuštate da se izvrši eutanazija nad nekim ko je smrtno bolestan, onda ste odlučili da li život čini samo biovegetativni sistem, ili je važnije pravo izbora

osobe koja ne želi da živi. Osim toga, pravo izbora je toliko snažno da se može u vidu obaveze preneti na drugoga koji treba da nam pomogne pri dobrovoljnom oduzimanju života ukoliko nismo sami sposobni da to učinimo. Što znači, odlučuje se i u slučajevima kada oni kojih se ta prava tiču – i to je jako bitno – nisu u stanju, ili nisu sposobni da sami artikulišu i zaštite svoja prava. Neko drugi se ovlašćuje da tumači i zastupa prava nosioca, čak i u slučaju najvažnijeg prava – prava na život. Odluka o zabrani ili tolerisanju istraživanja humanim genetskim materijalom ima još kontroverznije moralne dileme, sa veoma neizvesnim posledicama.

Ne postoji nedvosmislen odgovor na ove dileme. U slučajevima dubokih neslaganja prepušteni smo manje ili više prihvaćenim društvenim i političkim praksama koje određuju gde, kada i zašto drugi ljudi i država imaju pravo da se umešaju ili ne. Te prakse se stalno preispituju i predmet su velikih sporenja. Ukoliko smatramo da je fetus živo biće i pre dvanaeste nedelje života, kada počinje da se razvija centralni nervni sistem, onda abortus moramo tretirati kao ubistvo – ali je onda stvar na čitavoj zajednici da odluči da li će to biti tolerabilno ubistvo (kao što je ubistvo u ratu, ili ubistvo u samoodbrani). Naravno, odluka nije stvar potpuno iracionalnih uverenja. Odmeravanje snage određenih prava ovde ima značajnu ulogu. Moramo, na primer, imati u vidu da je fetus nesamostalno biće za koje nismo sigurni da li je sposobno da oseća u onom smislu u kojem su u stanju životinje da osećaju (govorim o fetusu do dvanaeste nedelje), ali za koje u normalnom slučaju izvesno znamo

### Kritički pojmovnik civilnog društva

da će od jednog trenutka moći da oseća na način sličan nama i da će se razviti u biće slično nama. U pitanju je »živo biće« koje je nosilac prava ali, da tako kažem, u potenciji. Sa druge strane imamo pravo drugog, samostalnog živog bića, žene, da slobodno raspoláže svojim telom i u krajnjoj instanci da upravlja vlastitim životom. Prakse u pogledu rešavanja ovog problema su dosta različite: od čuvene odluke proliberalnog američkog Vrhovnog suda da je abortus pitanje prava na raspolaganje vlastitim telom, preko uslovnog prava na abortus, do potpune zabrane.

Nemogućnost jedne strane u sporu (životinja, fetus, klon, smrtno oboleli) da tumači i/ili zastupa vlastita prava čini ove probleme suštinski spornim. Sudbina prava onih kojima je potrebno zastupanje u mnogome zavisi od spremnosti drugih da ih dobrovoljno zastupaju. Zbog toga prava moraju biti nezaobilazni deo aktivnosti civilnog društva. Međutim, ovde moramo postaviti i pitanje granica zastupanja. Odnosno, kada zastupanje nečijih prava prelazi u neopravdanu intervenciju u tuđe živote. U tom slučaju, umesto zastupanja nečijih prava, mi u stvari negiramo nekoga kao moralnog subjekta, kao nosioca prava.

Intervencije su posebno neopravdane u slučajevima kada je subjekt ljudskih prava sposoban da artikulise i zastupa vlastita prava. Takvi slučajevi se u teoriji nazivaju paternalističkim. To je posebna vrsta paternalizma u kojoj zastupnik »bolje zna« da li su i koja ljudska prava nosioca ugrožena nego što to on sam zna. To je opasnost kojoj se izlaže teorija koja odobrava intervenciju u



ime moralnih razloga, kao kada se kaže da postoji moralna osnova za intervenciju, ali da ne postoje moralno ispravna sredstva da se ta intervencija ostvari. To nije samo pitanje međunarodnih vojnih i političkih intervencija, koje nas, naravno, najviše boli. Jer, šta činiti sa ljudima koji, na primer, kolektivne političke ciljeve (ili bilo koje druge vrednosti) stavljaju ispred vlastitih individualnih prava i spremni su da vlastita prava instrumentalizuju u svrhu ostvarenja političkih ciljeva? Da li onda takve ljude u stvari štitimo od njih samih? Ako su takve dve koncepcije u sporu, ko je taj ko ima moralni autoritet da preuzme ulogu arbitra i presudi u ime prava do kojih ni jedna strana ne drži? Tome su, na žalost, sklone ne samo velike vojne i političke sile, nego i mnogo manji i beznačajniji društveni akteri. U tom smislu se treći postavlja kao tumač nečijih prava – i to je ono gde ja, i svi mi, imamo dileme gde su granice do kojih možemo zaista tumačiti nečija prava i onda izvoditi nekakve posledice iz toga, odnosno pokušavati da ih štitimo. To pitanje se odnosi na sve gore navedene slučajeve. Iza zaštite ljudskih prava lako se, i uz najbolju volju zastupnika, krijumčare vlastita životna uverenja i nameću drugima. Pitanje je imamo li pravo to da radimo?

### **Predrag Krstić: O protivrečjima ljudskih prava**

Nešto bih rekao o protivrečnostima vezanim za pojam ljudskih prava, kako o onima koje proizlaze iz konsekvenci njihovog zastupanja, tako i o onim unutrašnjim, »konceptualnim«.

Jedan najmanifestniji i, rekao bih, najpikantniji vid kontroverzi odvija se u ravni praktičke etike i pravne teorije. On bi se mogao imenovati kao konflikt prava i detektovati u ne malom broju slučajeva u kojima nije lako razlučiti koje ili čije od dva ili više prava je preče, ko je uopšte ugrožena ili ugroženija stranka i da li je moguće zaštititi, ili se makar ne ogrešiti o prava koja se ispostavljaju kao konkurentska. U konkretnim situacijama, o kojima su već izdate pristojne biblioteke, vrlo je teško razlučiti kojem pravu, jednako ljudskom, dati prioritet, do koje granice to učiniti i koji je, najzad, stepen, da tako kažem, suverenosti ili, tradicionalnim rečnikom rečeno, neotuđivosti tog ili nekog drugog prava. Ko koga zapravo diskriminiše, pušači svojim javnim pušenjem nepušače ili nepušači zabranom javnog pušenja nepušače? U čemu je razlika između zabrane pušenja u, recimo, nekom restoranu i zabrane da taj isti restoran posećuju pripadnici određene rase ili nacije? Naša »ljudskopravna intuicija« bi se žestoko i nedvosmileno pobunila i detektovala povredu u drugom slučaju, ali u prvom joj ostaje da se jedino pozove, ako neće da završi u paternalizmu, na snagu ekološkog argumenta, na koji se, za nevolju, samo u drugačijoj interpretaciji, pozivaju i rasisti.

Možda stvar ovde i nije tako dramatična, za nepušače naročito, ali ukazuje na to da su mogući, opipljivi i brojni primeri rivalskih prava koja dolaze u sukob. Sukob je, kao u svakoj politici, nekada otvoren a nekada prikriven, nekada su strane u njemu uviđavne a nekada sebične, nekada više a nekada manje sklone kompromi-

su. Ali gotovo uvek je reč o tome da jedno pravo neminovno i gotovo besprizivno mora da derogira ono drugo, za koje smo inače skloni da tvrdimo da je jednako ljudsko. Recimo, uopšte nije redak slučaj da se s jedne strane nađe naizgled neupitno i ničim ograničeno pravo na obrazovanje, a s druge strane isto tako hvale vredno i nesporno pravo na ispoljavanje svog kulturnog identiteta ili verskih ubeđenja. Taj spor već odavno tinja na – nazovimo je tako – ideološkoj ravni. Najopštije rečeno, da li savremena laička i obavezna škola koja je, kako se to kaže, zasnovana na skepticizmu, štiti prava ateista za račun verujućih? Nisu li ovi drugi, nakon davno prošlog vremena povlašćenosti, sada ugroženi prinudom izučavanja i onoga što vređa njihova osećanja? Ne postoji li prinuda već u propisivanju određenog »svetovnog« načina vladanja i odevanja koja je uvredljiva za, recimo, one kojima vera brani skidanje zarova i pokazivanje tela, makar i na časovima fizičkog vaspitanja? U teme iz tog kruga spadaju i one znamenitije i ovde već elaborirane, o pravima, recimo, zarobljenika, zatvorenika, pacijenata i, svakako, ona već *evergreen* tema abortusa. Za ovu priliku neka bude kazano da ove teme signaliziraju problem mogućnosti i karaktera opravdanja ograničavanja ljudskih prava, odnosno, nametanja neke posebne odgovornosti pri njihovom korišćenju.

Ako klasična liberalna doktrina o slobodi drugog kao granici moje slobode i može da ponudi zadovoljavajući odgovor na neke od prethodno naznačenih teškoća, ili se u tu svrhu dopuniti bez ogrešenja o vlastiti duh, onda će je ubrzo sačekati nova i još teža iskušenja. Ona nastaju onda kada se različite normativne formacije sukobe

### Kritički pojmovnik civilnog društva

ne više kao naizgled jednakopravne, nego kada jedno legalizovano pravo koje je postalo obavezujuće, uzurpira ili kompromituje neko pravo koje nije uopšte specifikovano i regulisano ili je samo načelno kodifikovano; onda kada radije govorimo ne o sukobu dvaju prava sa jednakom etičko-legislativnom podrškom, već o sukobu obaveze i prava. Vratimo se još jednom obrazovnom području. Pravo na obrazovanje je ne samo ponuđeno nego i institucionalizovano kao školska obaveza. Da li pravo uopšte ostaje pravo ukoliko postaje obaveza? Ovo pitanje će s pravom postaviti neki od talentovanijih učenika, odnosno – šta bismo rekli, školskog korisnika ili obveznika? Da li se može, odnosno, sme propisati i obavezati na korišćenje tog ili bilo kog drugog prava? Ako školska obaveza izgleda odveć benigno za takva pitanja, pomislimo na vojnu. Bez obzira što godišnji izveštaji *Amnesty International* o kršenjima ljudskih prava u toj zemlji dobijaju na voluminoznosti, Švajcarci i danas smatraju opštu vojnu obavezu gotovo demokratskim postulatom, ne samo u smislu jednake distribucije dužnosti, nego i javne kontrole jednog tako osetljivog područja. To vazda sumnjivo etabliranje prava u obavezu kod nas je, setimo se, još pride krijumčareno onom sintagmom »prava i obaveze«, koji su nekako uvek išli skupa, trošeći međusobno sadržaje svojih pojmova.

No ni njihovo brižljivo razlučivanje ne dovodi do jasnog ishoda. Sumnjive su konsekvence i doslednog zastupanja nesumnjivo individualnih prava i njihovo jednodznačno pozicioniranje nasuprot obavezama koje normira jedna zajednica, naročito onima koje imaju formu zabrane i koje netom izazivaju slobodarske simpati-

je. Javna je tajna da se prohibicija, na primer, narkotika (ali jednako bi moglo važiti i za dinamit) ne može teorijski pomiriti sa koncepcijom nepovredivosti individualnih ljudskih prava i da države koje načelno osnivaju svoje ustave na ljudskopravnoj ideologiji pre prave paternalistički rez, instalirajući sa nekog pretpostavljenog »višeg« stanovišta tutorske i diktirane drugim obzirima norme, nego što usklađuju svoje krivično zakonodavstvo sa njom. Manje drastičan i stoga možda transparentniji primer je obaveza vezivanja pojasa u automobilu. U u poslednje vreme brojnim tekstovima na tu temu, impresionira količina energije potrošene na to da se jedan ovakav propis ne vidi kao ono što izgleda da jeste, kršenje individualnog ljudskog prava od strane države, uzurpacija neotuđivog prava na slobodu kretanja, na vlasnost nad sopstvenom sudbinom i (ovde na najplastičniji način predloženo) upravljanje njome. Tim pre što, kao što se čini da je ovde nedvosmisleno slučaj, niko drugi nije realizacijom tog prava neposredno ugrožen. Ne ulazeći u zasnovanost argumenata u ovim disputima, ovde sam želeo samo ukazati da postoje otvoreni i »živi« problemi unutar jurističkih i etičkih koncepcija koje se oslanjaju na »politiku ljudskih prava«.

2

Jedan opštiji nivo protivrečnosti vezanih za ljudska prava javlja se u ravni koju bismo mogli nazvati »real-političkom«. Tu već imamo posla sa njihovom klasifikacijom i tipologijom. Do sada smo se držali sukoba unutar jednog tipa prava, odnosno sukoba različitih prava

### Kritički pojmovnik civilnog društva

unutar onog najstarijeg njihovog korpusa. On obuhvata skup individualnih, neki vele i subjektivnih, prava, uglavnom političkih i građanskih prava koja bi država bila dužna da poštuje i, štaviše, garantuje. To je takozvana prva generacija ljudskih prava. Druga generacija se tiče socijalnih i kulturnih prava, odnosno obaveze države da stvara takav ambijent i takve uslove koji bi mogli omogućiti njihovu realizaciju. Ove dve, da kažemo, vrste ljudskih prava nalaze se u koliziji najmanje od onda otkad su se jasno profilisale kao konkurentske formacije. Posle Drugog svetskog rata tenzije između dva bloka, istočnog i zapadnog, dobrim delom su narastale i splašnjavale upavo u zavisnosti od (ne)razumevanja različitih viđenja tzv. problema ljudskih prava. Ključnim pitanjem se čini ono da li u ovoj stvari uopšte postoji mogućnost sporazumevanja, sve i kada bi postojala volja za njim. Sećate se one anegdote kada Kanada upućuje protesnu notu Rumuniji zbog tamošnjeg kršenja ljudskih prava, a Čeušesku odgovara da u Kanadi ima više nepismenih nego u Rumuniji? Vi to, naravno, možete tretirati i kao logičku grešku, ali i kao temeljni disenzus. Na stranu sad reputacija Čaušeskog i instrumentalizacija argumentacije u političke svrhe; potonjeg, uostalom, ima na obe strane. Koliko je možda cinično iz jedne represivne Rumunije upućivati packe kanadskom školskom sistemu, jednako toliko je, ako ne i više, svojevrсни cinizam, u najboljem slučaju, bizarni anahronizam, opominjati izglednelu Somaliju zbog nedovoljne obzirnosti prema elementarnim pravima čoveka ili, još apsurdnije, zbog uzurpacije prava na zdravo životno okruženje. Da stvar bude zakučastija, ovim se u igru umeće i već uveliko

promovisana treća generacija ljudskih prava, u koju se ubraja pravo na razvoj, prava potomaka, odnosno prava nerođene dece, čitav splet ekoloških prava, itd. Dakle, te tri generacije uopšte nisu nekakva usklađena gradacija i neprotivrečno proširenje horizonata garantovanja i zaštite ljudskih prava, kakvim bi ih rado videla mitologija ljudskih prava. Pre je opet reč o temeljnom razilaženju u pogledu društvenih ideala i/ili strategija njihovog ostvarenja, o nesaglasju u pogledu statusa čoveka i pripadajućih mu privilegija i ovlašćenja, o različitom pogledu, barem, na prioritete kada je reč o obezbeđivanju i jamstvu određenih ljudskih potreba i potencijala.

Ako se i potraži tačka minimalnog slaganja, nekakav zajednički imenitelj ili racionalni konsenzus oko uslova svih uslova, manifestna i deklarativna saglasnost će se lako dobiti vraćanjem na početak, svođenjem na onaj nesumnjivi deo koji se formuliše isključivo negativno: nepovredivost fizičkog integriteta, zaštita od ugrožavanja života, pravo da se ne bude bez razloga zatvaran i ni pod kojim uslovima mučen ili nehumano tretiran. Međutim, koliko god na planu teorije ne bilo spora oko neoutdživosti i neograničenosti važenja ovih prava, to jest nedopustivosti njihovog kršenja bez obzira na okolnosti, toliko je mogućnost njihove dosledne zaštite, ispostavilo se, u toj meri sporna, da se ona sama moraju prepoznati kao u tom obimu nesprovodiva i iluzorna. Među ograničenjima koja u realnom (političkom) životu diskvalifikuju univerzalističku pretenziju važenja ovih prava mogla bi se, osim manjka efikasnih mehanizama njihovog garantovanja, ubrojati i frekventna situacija nji-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

hovog potiranja višim pravom »državnog razloga«, kao i ona još frekventnija u kojoj se mora žrtvovati jedno od njih usled prinude »izbora manjeg zla«. Ako pogledate sve deklaracije o ljudskim pravima – a uvodni tekst one Ujedinjenih nacija iz 1948. dirljivi je primer te samosvesti – vidi se da su one same pisane kao štivo za uzor, kao putokaz za buduća rešenja, kao zbirka regulativnih principa, a ne kao nešto konstitutivno i obavezujuće. Čak ne uvek ni za one koji potpišu. Pogledamo li još i ko potpisuje međunarodne dokumente o ljudskim pravima, pozicija lobiranja za njih postaje još paradoksalnija. Tu, naime, vlada direktna proporcionalnost između sledećih varijabli: načelnosti normi i broja potpisnika. Drugačije rečeno, što su specifičniji, što su manje opšti a više obavezujući međunarodni paktovi o ljudskim pravima, to je manje i onih koji su spremni da preuzmu takve obaveze. A ako, najzad, pogledamo ne samo broj, nego i politički karakter onih zemalja koje su, recimo, stale iza Pakta o ljudskim pravima iz 1966. godine, kao i paktova koji su usledili iza njega – a ti paktovi su, usuđujem se da kažem, odlučujući za ideju ljudskih prava; oni su najkrupniji napredak u pravcu onoga o čemu su prethodne generacije samo sanjale; oni su istorijski u smislu događaja kojim se konačno ozakonjuje da vi kao pojedinac možete tužiti državu od nje nezavisnoj i njoj makar formalno nadređenoj Komisiji za ljudska prava – onda vidite da su te zemlje uglavnom one države kojima je najmanje potreban jedan takav institut, države koje i inače svojim ustavnim uređenjem i političkom praksom garantuju i štite temeljna individualna prava.



I time dolazimo do glavne i najdalekosežnije protivrečnosti, koja se tiče samog koncepta ljudskih prava. Da li je on nepolitički, antipolitički ili upravo politički; da li je brana i korektiv onoj kolonizaciji koju bi sfera politike da izvrši nad »svetom života« ili uvek neophodno i sam jedna politika? Ko su, dalje, legitimni zastupnici, ovlašćeni predstavnici i verni tumači ljudskih prava? I ko im daje ovlašćenje, naravno? I, pride, kome ispostavljaju račun?

Ako poslušamo najistrajnije aktiviste za ljudska prava okupljene oko brojnih nevladinih organizacija, bilo kakva instrumentalizacija ljudskih prava u političke svrhe je bezizuzetno nedopustiva. Ljudska prava se, naročito naglašavaju oni, ni po koju cenu ne smeju koristiti kao instrument međunarodne politike. Svaka takva »politizacija« ne samo da ne govori u ime ljudskih prava, nego kompromituje njihovu ideju, za šta nije najgori primer NATO intervencija na Jugoslaviju 1999. godine. Pod izgovorom ljudskih prava vršiti državni pritisak na bilo koju državu, dakle, niti je opravdano niti korisno. Moralno pokriće, ispada, gubi svoju snagu ako se politički funkcionalizuje i operacionalizuje. Dobitak ove poštovanja dostojne teorijske konsekventnosti je što punopravno može tvrditi kako se jedino na taj način ne može desiti ono što se prečesto dešava: da se izgubi iz vida, da ispadne iz fokusa, da se razvodni ili depotencira ono do čega bi valjalo da je jedino stalo – žrtva, ugroženi, onaj koji trpi, onaj čovek čije je pravo povređeno, njegov najbolji interes. Ali taj dobitak mora platiti cenom izlaganja takođe umesnom prigovoru da praktično ne može

### Kritički pojmovnik civilnog društva

biti više od morala Crvenog krsta, ako ne i zadušne babe. »Etika odgovornosti« – sada prema teoretičarima koji se jednako smatraju lojalnim interpretatorima ideje ljudskih prava, ali koji se ne gade infiltracije u politička i vladina tela – zahteva upravo odstupanje od tog umišljenog, disidentskog i partizanskog držanja, pored koga bi, doduše s mirnom savešću, žrtve jednako spokojno mogle vovjek ostati žrtve. Čistunstvo, kao i inače, u svom hiperhigijenskom strahu od kontaminacije i vulgarizacije, ukoliko više i fanatičnije podržava pravovernu ideju ljudskih prava, utoliko više odmaže njenoj realizaciji, koja, sa svoje strane, ako o njoj uopšte hoćemo odgovorno da mislimo, mora biti podržana konkretnim instrumentima i akcijama.

Toliko o tome na šta imamo pravo. A kad se zapitamo otkud nam, tek tu nastaje zbrka, zbrka ovlašćenja. Dovoljno je samo pogledati francusku Deklaraciju o pravima čoveka i građanina iz 1789. godine. To je temeljni akt ideologije ljudskih prava te stoga i sadrži sva ona nedoumenja koja će kasnije pratiti tu ideju. Ko je donosilac, ko uopšte to može biti kada je u pitanju jedan takav akt? S obzirom na ono što se tom Deklaracijom obećava, jedini odgovarajući potpisnik morao bi biti »čovek« sam ili neki njegov direktan reprezent. Međutim, potpisali su ga »predstavnici francuskog naroda«, odnosno Narodna skupština. A ko je njih ovlastio i ozakonio? Ta propisivačka instanca nije ni čovek ni narod nego nešto treće, nešto, veli se u Trećem članu, »na čemu počiva načelo svakog suvereniteta«: »nacija«. Dakle, već u startu su se pomešali francuski narod i ljudsko bi-

će, Francuzi i ljudi. Todorov će u tome videti stalnu napetost, koja se u retkim likovima uspela sklopiti u srećno odmereno jedinstvo, jednu napetost između, uslovno rečeno, etnocentrizma i humanizma Francuza. Možda još tačnije, jednu opasnost koja leži u recepciji sebe kao autentičnih predstavnika ljudstva, a koja će se gegati od egzotizma do kolonijalizma. Liotar će biti nemilosrdniji: nerešivi raskol oko zakonitosti ovlašćenja zaslepeo nas je za razlikovanja ljudskog i francuskog zakona, osvajačkog i oslobodilačkog rata, represivnog i pedagoškog nasilja, pofrancuzivanja i uljuđivanja nefrancuza. Krivac za to je ona izvorna konfuzija filozofskog i istorijsko-političkog univerzuma i zamisao da je moguće preći iz jednog u drugi. Tu konfuziju nema više ko da pomiri, osim možda onoga na koga se još pri preambuli Deklaracije, kao valjda ultimativnog garanta, mora pozvati francuski, kao uostalom i američki autor istog žanra: »Narodna skupština uvažava i izjavljuje, u svoje ime i u ime Svevišnjeg... «

Ovo nam onda signalizira nešto i o genezi ideje ljudskih prava. To da su »svi ljudi po prirodi jednaki« samo je novovekovna varijanta »jednakosti pred Bogom«. Teorija ljudskih prava je zapravo moderna verzija takozvane teorije prirodnog prava, prava koje je kao institut postojalo već kod sofista, a kod Tome Akvinskog se zasnivalo na autoritetu Milosti i Pravde Uzvišenog. To je gotovo zaboravljeno u aktuelnim razmatranjima. Ta prirodnopravna tradicija je svojom teorijom uvek ispostavljala jedan zahtev, upućivala jedan apel, koji nije različit od onih koji danas upućuju zagovornici poštovanje ljud-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

skih prava. Orijentiri tog obraćanja su, naime, isti. A ista je i jedna temeljna protivrečnost u vezi sa pravima, koja proishodi iz situacije tog apelovanja. Ona je u tome što se potražuje neko drugo pravo od instance koja uopšte postavlja pravo. Potražuju se ljudska prava od države, traži se da ih ona jamči i tako ograniči samu sebe, da prizna inferiorni i artifičijelni status svojih pozitivno-pravnih normi, da se uvidavno uskladi sa zakonodavstvom starijim od nje, da derogira svoj autoritet. Posvećena ili prosvećena žrtva se obraća agresoru koga identifikuje kao takvog i zahteva da on sam sebe prepozna i stavi u službu onoga o šta se ogrešio. Ta plemenita naivnost ako i nema racionalno pokriće u smislu izgleda na uspeh, ipak ima u smislu teorijskog fundiranja svog zahteva, čijom ubedljivošću smeru da preumi neumne. Postoji ljudsko pravo po prirodi, prirodno pravo čoveka. Postoji, dakle, ljudska priroda koja ima pravo pre svih i bez obzira na sve, a naročito s obzirom na ono što je najveći potencijalni i aktuelni uzurpator tog prava. Ta ljudska priroda se sada pojavljuje kao nešto pred-državno i nad-državno; njena su ozakonjenja neupitna i neograničena i granica su i uput za ona državna. Institut ljudskih prava je, dakle – nikad dovoljno naglasiti – (s)mišljen kao nešto što je bilo usmereno protiv neograničene samovolje i prava intervencije države, kao brana koja bi zaštitila podanike Države od državnog ometanja i povređivanja onoga što im nezavisno od nje pripada.

Ovaj izvorni postav je, za nevolju i iz nevolje, vremenom mutirao i retko gde se zadržao u toj svojoj autentičnoj i idealizovanoj varijanti. Jedan je argentinski fi-

lozof i pravnik, Eduard Rabosi, izgleda prvi skovao sintagmu »zastarelost ljudskih prava«. Formulirana na pret hodno izložen način, koncepcija ljudskih prava je ospo ravana i, bez ozbiljnih korekcija i modifikacija, ispostavi lo se, neodrživa s dva glavna razloga. S jedne strane, ona je teorijski insuficijentna, utoliko što se mora pozivati na nešto što je naprosto metafizički, teško razabirljiv entitet. »Ljudska priroda« je taj neminovno preživeli fi lozofem koji je okruživala aura dostojanstva i koji je ve getirao na povlašćenom značaju, ali je, kao i svaka lozin ka, skrivao svoj problematični sadržaj, dok se nije ogolio do avetinjskog bledila i isprazne neodredivosti. Na kraju je ostalo nejasno kojom svojom privilegijom Čovek za služuje prevashodstvo, čemu zahvaljuje svoje naročito pravo i nepovredivo lično dostojanstvo u odnosu na bi lo koji kolektivitet, kao i otkud mu ikakav poseban sta tus spram posebnosti bilo kog drugog entiteta. Defini cije njegove prirode ili, još ambicioznije rečeno, suštine, nizale su se i menjale sve bržim tempom, a različiti fi lozofski i antropološki sistemi potpuno su različito opisi vali njegovu specifičnost. Sve dok nisu odustali od takve univerzalne monističke pretenzije. Ako to samo sobom i nije dokaz da tako nečeg kao što je jedinstvena ljudska priroda nema, jeste indikacija da je pitanje o njoj izašlo iz kruga teorijskog interesa i da se izdašni pokušaji us postavljanja konsenzusa i nepodeljene prihvatljivosti od govora na to pitanje, a posledično i pitanje prava te sa mosvojne prirode, najblaže rečeno, nisu završili uspe hom. A ako sebi možemo dozvoliti luksuz da ne znamo ko smo, pa se i dičiti time, pitanje naših prava ne spada u tu kategoriju lagodnih filozofskih tradicionala. S druge

### Kritički pojmovnik civilnog društva

strane, i mnogo pogubnije s obzirom na karakter pitanja o ljudskim pravima, taj koncept se pokazao i praktično neoperativnim. On se ne može potpuno operisati od svog ne- i protiv-državnog porekla, a da ostane ono što je. Manje ili više cementirano suprotstavljanje individualnih prava, viđenih kao nedodirljive svetinje, i Države, viđene kao proždrljivog i bezočnog levijatana, u savremenim uslovima urađa neočekivanim rezultatom. Puritansko zastupništvo prava, umesto očekivanog efekta proizvodi kontraefekat; borci za ljudska prava su poslednji omogućitelji njihovog kršenja, budući da, u strahu od infekcije, i dalje istrajavaju u tome da ne dozvole da se makar neka od njih stvarno – što će reći relativno, uslovno, dezapsolutizovano, imajući u vidu kontekstualna ograničenja – etabliraju, legalizuju i sprovedu, njihovim inkorporiranjem u pravni korpus uređene države.

Ove dve zamerke, ova dva tipa kritike, određuju i prirodu onoga što, prema tim kritičarima, od celokupnog bagaža koji nosi ideologem ljudskih prava još može da pretekne i smisleno se reorganizuje. »Post-metafizički« mislioci, koji bi – uprkos (pri)znanju zastarelosti – i dalje da misle i, štaviše, zastupaju nešto kao ljudska prava, vide mogućnost takvog mišljenja u odustajanju od prinude diktirane tradicionalnim režimom misli, od iluzornih pokušaja njihovog ontološkog zasnivanja. Ričard Rorti bi mogao poslužiti kao dobra ilustracija. I inače nesklon utemeljenjima, on izričito odbija da se bavi metafizičko-antropološkim pitanjem o tome šta je čovek i, umesto toga, predlaže jedno drugo, izglednije i probitačnije pitanje: šta možemo da uradimo s njim? Sledstveno,

sa scene silazi i pitanje o ljudskim pravima kao nekakvim večitujućim pravima; pitanje sada valja formulirati mnogo jednostavnije: pa dobro, možemo li svet da učinimo boljim? Dakle, jedan (neo)pragmatizam, koji odgovarajući na ovako postavljena pitanja preporučuje strategiju neposrednog otklona od dosadašnjih receptura. Sentimentalno obrazovanje – koliko god neverovatno zvučalo, to je ono što nam nakon svega preostaje. Ne intelektualizam. Platon i Kant, sa pathosom ljudskog dostojanstva, sa uvidima u supstancijalitet čoveka, sa pravom pre i iznad svake države i prava, čije ozakonjenje vabe – sve je to jedna priča koja je, uprkos svom trudu i nenadmašnom učinku, malo koga, ako ikoga, ubedila. Niče, sa pobijanjem svakog prava mimo onog koje veliki igrač i tvorac vrednosti sebi otme i svetu propiše, sa prezrivošću prokazanjem da je svaka ideologija jednakosti ujdurma slabih da bi se podjarmili jaki, jeste jedna, jednako vredna i jednako plauzibilna, druga priča. Ova ili ona priča, njen zahvat je predubok, njena namera neodmerena. Od tih velikih priča valja odstupiti za volju malih pokreta, za volju odgovornih, opreznih, uzdržanih i, napokon, delotvornih poteza. *Čiča Tomina koliba* je, na primer, više učinila za emancipaciju crnaca nego svi pokreti za prava crnaca u Americi. Dakle, umesto intelektualne samodovoljnosti, jedna dragovoljna abdikacija teorije, proizašla iz svesti o nikakvim ili lošim posledicama njenog stolovanja. Jedno doslovno sentimentalno obrazovanje, jedno multimedijalno apelovanje ne na razum, nego na sa-osećanje kod onih koji su moćni, jedan nadežno upućen poziv da se stave u poziciju slabih. Drugog leka nema, otprilike nam poručuje Rorti.

Drugi tip primedbe tradicionalno mišljenom pojmu »ljudskih prava«, kao alternativu nudi nešto što nije nužno inkopatibilno sa prethodnom podukom. U bitnom smislu, ta alternativa je još pragmatičnija i direktnija od pragmatizma koji udara na sentiment. Reč je o nemačkoj pravnoj tradiciji »osnovnih prava« – dobar reprezent bi mogao biti Luman – koja bi ovom sintagmom ne da zameni, nego da smeni i upokoji termin »ljudska prava«. Amputacija hipertrofiranog tkiva metafizike i apstraktnog humanizma pojma »ljudskih prava« ne bi, pri tom, išla na štetu onoga što se pod njima mislilo; transplantacijom »osnovnih prava« bi se upravo tek omogućilo ostvarenje te zamisli. Terminološka supstitucija bi pre svega da simboliše transformaciju namere. Prava za koja smo nekada držali da neotuđivo pripadaju čoveka, sada bi da postanu zaštićeno pravo građana, odnosno pravnih lica; ta prava više nisu podozriva, ona sada hoće da budu uključena, integrisana u pravni sistem, čak da mu budu okosnica, središte samog Ustava. Ona dakle raščičavaju sa sopstvenom apolitičnošću. Jer, kao izdank ideologije liberalizma, koncept ljudskih prava je, prema teoretičarima »osnovnih prava«, radikalno razdvojio i u konfrontirane rovove postavio društvo i državu, te ljudska i pozitivna prava. Zaležući besprizivno uz prve članove parova, galamdžijski insistirajući na njima, osudio je sebe na apolitičnost. Time je, praktično, udario na ono što je zdušno propagirao, potkopao je mogućnost njegove realne zaštite. »Ljudskopravno držanje« nije uspelo da preskoči stepenicu do dva istorijsko-pravna uvida: jednog, da sama ljudska prava ne postoje bez njihove realizacije i, drugog, da nema listinga prava koji



bi se mogao unapred formirati i ispostaviti ovoj ili onoj zajednici kao univerzalni metar poštovanja prava čoveka u njoj. Falibilistička, kontekstualna i razvojna svest teorije »osnovnih prava«, nasuprot tome, uverava da je bolje ovaj skup normi vezanih za »čoveka uopšte« shvatiti kao jedan predmet koji je podložan racionalnoj diskusiji i koji može da uđe u različite interpretacije, kao i da je neophodno okupiti ih i odrediti već u konstitutivnom pravnom aktu. Osnovna prava je, dakle, za razliku od ljudskih, moguće zasnovati, ali samo u vezi sa njihovom realizacijom, kao jedan, doduše veoma važan, prostor unutar Ustava i kao živi podsistem odluka ili dejstava koja se dešavaju unutar jednog pravnog poretka.

Ako moramo da sumiramo, i ako su ovo iole reprezentativni ishodi avanture ljudskih prava, mogli bismo reći da je rezultat opet paradoksalan. Od negdašnjih ljudskih prava tamo je pretekao jedan sentimentalni okret koji, odričući mogućnost i poželjnost utemeljenja, gaji nežno sećanje na njih. Ovde bi se, pak, sugerisalo jedno ipak utemeljenje, ovog puta jurističko, koje, pozitivnom realizacijom na način »osnovnih prava«, briše gotovo svako sećanje na ono što su ljudska prava bila u herojskom dobu otklona od države. Možda napokon zaista ostaje samo jedno jedino ljudsko pravo koje se ne može kanonizovati, pravo koje su kao takvo Norberto Bobio, a kod nas Kosta Čavoški, precizno locirali; pravo na neposlušnost, na pobunu.

**Literatura:**

- A Selection Of International And Regional Human Rights Texts (I-III)*  
(2001) CIFEDHOP
- ACKERMAN, B. A. (1980). *A Social Justice in Liberal State*. Yale University Press, New Haven and London
- ALEXY, R. (1986). *Theorie der Grundrechte*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- BEREIS, P. (1985). *Pour nouveaux droits de l'homme*. Editions J. C. Lattes, Paris
- CAMPBELL, C. (ed.) (1980). *Do We Need A Bill Of Rights?* Temple Smith, London
- CAMPBELL, T. (1983). *The Left and Rights. A Conceptual Analysis Of The Idea of Socialist Rights*. Routledge, London
- CAMPELL, T. (ed.) (1986). *Human Rights: From Rhetoric to Reality*. Basil Blackwell, Oxford
- CASSESE, A. (1988). *Human Rights In A Changing World*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia
- CLAUDE, R.P. and Weston, B.H. (eds.) (1992). *Human Rights In The World Community*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia
- DAVIS, P. (ed.) (1988). *Human Rights*. Routledge and Kegan Paul, London and New York
- D'ENTREVES, A.P. (1970). *Natural Law. An Introduction To Legal Philosophy*. Hutchinson University Library, London
- DIMITRIJEVIĆ V./PAUNOVIĆ, M. (1997). *Ljudska prava*. Beogradski centar za ljudska prava, Beograd
- DIMITRIJEVIĆ, V. (1993). *Neizvesnost ljudskih prava: na putu od samovlašća ka demokratiji*. Novi Sad, Sremski Karlovci
- DONNELLY, J. (1985). *The Concept Of Human Rights*. Croom Helm, London-Sydney

Ljudska prava

- DONNELLY, J. (1989). *Universal Human Rights In Theory And Practice*. Cornell University Press, New York
- DWORKIN, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- DWORKIN, R. (1993). *Life's Domination: An Argument About Abortion, Euthanasia And Individual Freedom*. Vintage Books, New York
- DWORKIN, R. (1996). *Freedom's Law*. Harvard University Press, Cambridge, Mass
- EIDE, A./HAGTVET, B. (eds.) (1992). *Human Rights In Perspective: A Global Assessment*. Basil Blackwell, Oxford
- FARELLY, C. (1988). *Discourse Of Ethics And Human Rights*. McMaster University.
- FEINBERG, J. (1980). *Rights, Justice And The Bounds Of Liberty*. Princeton University Press, Princeton
- FINNIS, J. (1980). *Natural Law And Natural Rights*. Clarendon Press, Oxford
- FLAJNER, T. (1996). *Ljudska prava i ljudsko dostojanstvo*. Gutenbergova galaksija, Beograd
- FORSYTHE, P. D. (1989). *Human Rights And World Politics*, University of Nebraska Press, Lincoln-London
- FORSYTHE, P. D. (1993). *Human Rights And Peace*. University of Nebraska Press, Lincoln-London
- FOSENBAUM, A. (ed.) (1980). *The Philosophy Of Human Rights*, Westport, Greenwood
- GORECKI, J. (1996). *Justifying Ethics: Human Rights And Human Nature*. Transaction Publisher, New Brunswick
- HENKIN, L./HARGROVE, H. J. (eds.) (1994). *Human Rights: An Agenda For The Next Century*. Washington D.C.
- HUFTON, O. (ed.) (1995). *Historical Change of Human Rights*. The Oxford Amnesty Lectures, Basic Books, Oxford

Kritički pojmovnik civilnog društva

- KANDIĆ, N. (1996). *Ljudska prava u Srbiji i Crnoj Gori*. Fond za humanitarno pravo, Beograd
- KANGER, H. (1981). *Human Rights And Their Realization*. Uppsala University, Uppsala
- KINGDOM, E. (1991). *What's Wrong With Human Rights? Problems For Feminist Politics Of Law*. Edinburgh University Press, Edinburgh
- LAWSON, E. (ed.) (1991). *Encyclopaedia Of Human Rights*. Taylor and Francis, New York
- »Ljudska prava«, u: *Theoria*, broj 1-2/1987
- MACINTYRE, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame
- MILNE, M. (1986). *Human Rights And Human Diversity: An Essay In The Philosophy Of Human Rights*. State University of New York Press, New York
- MOLNAR, A. (1994). *Osnovna prava čoveka i raspad Jugoslavije*. Visio Mundi, Novi Sad
- MRĐENOVIĆ, D. (ur.) (1989). *Temelji moderne demokratije: izbor deklaracija i povelja o ljudskim pravima*. Nova knjiga, Beograd
- NANDA, P. V. (ed.) (1980). *Global Human Rights And NGO Strategies*. Westview Press, Boulder
- OBRADOVIĆ, K. (1996). *Pravo i ljudsko pravo*. Beogradski centar za ljudska prava, Beograd
- PAUNOVIĆ, M. (ur.) (1996). *Zbirka međunarodnih dokumenata o ljudskim pravima*. Beogradski centar za ljudska prava, Beograd
- »Politike ljudskih prava« (I-II). u: *Beogradski krug*, brojevi 3-4/1995, 1-4/1996, 1-2/1997.
- PROKOPIJEVIĆ, M. (ur.) (1996). *Ljudska prava*. Institut za evropske studije, Beograd
- SALT, S. (1982). *Animal's Rights*. Verso, London

Ljudska prava

- SCHWAB, P. (ed.) (1979). *Human Rights: Cultural And Ideological Perspectives*. Praeger, New York
- SCHWAB, P./POLLIS, A. (eds.) (1982). *Toward A Human Rights FrameWork*. Praeger, New York
- SHUTE, S./HURLEY, S. (eds.) (1993). *On Human Rights*. Basic Books, New York
- STACKHOUSE, M. (1995). *Greed, Society And Human Rights: A Study in Three Cultures*. Grand Rapids Eerdmans, New York
- SUMNER, L. W. (1987). *The Moral Foundation of Human Rights*. Clarendon Press, Oxford
- THOOLEN, H./VERSTAPPEN, B. (1986). *Human Rights Missions. A Study of the Fact-finding Practice of Non-governmental organizations*. Washington
- VAN AAD, E. (ed.) (1995). *Human Rights And Religious Values*. Eerdmans, Grand Rapids, New York
- VANDENBERG, D. (1990). *Education As A Human Right: A Theory of Curriculum And Pedagogy*. New York Teachers College Press, New York
- VASILJEVIĆ, V. (ur.) (1991). *Prava čoveka: Zbornik dokumenata o pravima čoveka*. Beograd.
- VILLEY, M. (1983). *Le droit et les droits de l'homme*. PUF, Paris
- WALDRON, J. (1988). *Theories Of Human Rights*. Oxford University Press, Oxford
- Zbornik međunarodnih dokumenata o ljudskim pravima (I-III)* (1996). Beogradski centar za ljudska prava, Beograd

**Dorđe Pavićević**

## JAVNOST

### Pojam

Javnost se veoma često razume kao statički pojam koji označava skup stavova ljudi o nekim pitanjima. U ovom smislu možemo reći da je javnost postojala oduvek. Uvek tamo gde se praktikovao zajednički život spontano su se oblikovali neki grupni stavovi. Oni se izražavaju u vidu konvencija, običaja, različitih kodeksa, rasprostranjenih uverenja i drugih spontano izgrađenih oblika kolektivne svesti. To značenje se nagoveštava u starogrčkim rečima *ossa*, *pheme* ili *nomos*. Isto je i sa latinskim *fama*, *fama popularis*, *rumores*, *vox populi* ili srednjovekovnim *consensus* ili *sensus communis*. Odjek takvog značenja imamo i u savremenim izrazima koji označavaju popularnost neke ličnosti, njenu slavu, autoritet, harizmu i slično. Ovakav pojam javnosti ukazuje da je javnost neorganizovan prostor u kome se stavovi formiraju unutar spontano oblikovane i slučajno zatečene mreže komunikacija.

Poznati italijanski politički filozof i teoretičar prava Norberto Bobio definiše demokratiju kao »vladavinu javne moći u javnosti« (Bobio, 1990: 86). Nije reč o ne-

## Kritički pojmovnik civilnog društva

pažnji autora koji jedan nepoznat pojam definiše drugim jednako nepoznatim pojmom srodnog značenja, nego o efektivnom poigravanju sa dvoznačnošću pojma javnosti. Pojam *javno* u pomenutoj definiciji prvi put se upotrebljava u suprotnosti prema pojmu *tajno* i odnosi se na otkrivenost, vidljivost, čulnu dostupnost odnosa moći u društvu. U demokratiji, prema tome, ne postoji nikakva tajna moć koja upravlja stvarima i uređuje život ljudi mimo njihove volje i znanja. Odnosi moći i sistem odlučivanja moraju biti prozirni i uočljivi, dakle dostupni javnom ispitivanju i proceni. Druga upotreba reči javnost u gore navedenom određenju demokratije odnosi se na dobra dostupna svima. U ovom smislu, *javnost* se određuje u suprotnosti prema privatnosti. Pojam *javnosti* definiše fizički i konceptualni prostor (poslove i dobra) dostupne svima, nasuprot sferi privatnosti unutar koje pojedinci imaju diskreciono pravo odlučivanja. Prema tome, u demokratiji se donose političke odluke u vezi sa problemima koji se moraju urediti na opšti način, ne sa problemima koji se tiču isključivo nećijih partikularnih interesa.

### **Istorija**

Podela sfera javno-privatno (u novijoj upotrebi radi se o trodelnoj podeli na javno-privatno-intimno) i javno-tajno, nije po sebi jasna. Njihovo važenje zavisi od složenih institucionalnih uređenja onoga što se naziva javni prostor i javni život, ali i od konkretnog kulturnog i istorijskog nasleđa svake zajednice. Granice između ovih sfera su različito postavljene u različitim zajednicama i promenljive su. Način uređenja javne sfere i njene

granice od suštinske su važnosti za kvalitet života i slobodu koju ljudi uživaju u političkoj zajednici. Mada je praksa javnosti bila prisutna i u antičkoj Grčkoj, a nagoveštaji samorazumevanja i uređenja javne sfere bili prisutni u rimskoj republikanskoj tradiciji i rimskom pravu, ovo saznanje uzdigla je na nivo principa političkog poretka liberalna misao novog veka u vidu osamostaljene građanske javnosti. Zbog toga je potrebno zaviriti u predistoriju pojma građanske javnosti i videti koje je to institucionalne oblike imala javnost i koje je funkcije obavljala. I to ne samo radoznalosti radi, nego da bi se bolje razumeli oblici javnosti kakve danas poznajemo i normativne funkcije koje očekujemo da vrši. Uostalom, formiranje određenog oblika javnosti je proces dugog trajanja, a ne društvena konstrukcija inženjerskog tipa. Istorijski pregled u radu ovog obima neizbežno je selektivan, površan i neiscrpan, no nadam se da je ipak vređan truda i u minimalnom smislu informativan.

### **Antička praksa javnosti**

Javnost je reč sa relativno kratkom istorijom (u velikim evropskim jezicima javlja se u drugoj polovini XVII i prvoj polovini XVIII veka), ali je fenomen koji ima dugu tradiciju. Štaviše, ova reč se oblikuje prema starogrčkom samorazumevanju političkog života kao suprotnosti privatnom, pre svega porodičnom. Grčko iskustvo političkog života vezuje se za učešće slobodnih građana u raspravama i savetovanjima koji su se odigravali na trgovima zato da bi se došlo do najboljeg saveta, odluke ili presude u pogledu obavljanja poslova od opšteg zna-



### Kritički pojmovnik civilnog društva

čaja.<sup>1</sup> Takav značaj su za stare Grke imale odluke o vođenju rata ili organizovanje svečanosti i igara. Suđenja su takođe bila organizovana javno, a sudske funkcije obavljali su građani po principu rotacije. Zakonodavstvo, sa druge strane, samo je delimično spadalo u opseg takvih poslova. Za sastavljanje zakona često su bili angažovani stranci i »eksperti«, mada su ih građani glasanjem usvajali.

Javnost se u staroj Grčkoj formirala prema modelu koji se i danas smatra normativno poželjnim. Svi bitni elementi modela javnosti su prisutni. Građani oslobođeni prinude okupljeni na jednom mestu (publika), činili su skupštinu čiji je cilj da bez ograničenja (ali prema određenim pravilima) raspravljaju o nekom zajedničkom problemu da bi doneli zajednički sud ili odluku. No, bez obzira na neprocenjivu vrednost koju ovo iskustvo ima za nas, ovaj model je ipak samo normativna idealizacija. Nije potrebno iscrpno nabrajati sva mesta na kojima je društveno-istorijska realnost grčkog polisa izneveravala normativnost ovog modela. Samo se treba prisetiti koliko je kategorija slobodni građanin bila restriktivna. U pojedinim periodima ona je uključivala samo muškarce, starešine domaćinstava koja su mogla da plate relativno visok cenzus u žitu i vojnoj opremi i imaju atinsko poreklo prema oba roditelja. Iz te kategorije su, dakle, *per definitionem* bili isključeni robovi, žene, zanatlije, »stranci« i »mešani«, svi oni koji su se bavili domaćim

---

<sup>1</sup> Ovde se radi o grubim poopštavanjima jer se političko uređenje atinskog polisa razlikovalo od perioda do perioda. Ovaj idealizovani model se pre svega odnosi na Perikleovo, tzv. »zlatno doba« grčke demokratije.

i banalnim poslovima i koji nisu mogli svoje vreme i misli da posvete isključivo najvišim, političkim ili opštim poslovima.

Ako se pažljivije ispita grčka praksa, vidimo da pored narušavanja načela opštosti dolazi i do drastičnih narušavanja načela pristupačnosti, čak i unutar ovako usko definisane kategorije punopravnih. Iako je učesće građana u javnim poslovima u Atini bilo impresivno, matematičke računice pokazuju da se na brdu Pniks, na kome su se okupljali građani, mogao okupiti samo mali deo od ukupnog broja građana. Ako se tome doda i mogućnost da je samo mali broj njih mogao da govori, i da je samo gromoglasne oratore mogao da čuje veći okupljenih, dobijamo pomalo drugačiju sliku grčke političke javnosti. Uz to, posebno u periodu V i IV veka p.n.e, javlja se i većina fenomena karakterističnih i za moderne demokratije: korupcija, neformalno ostvarivanje uticaja, zastupanje parcijalnih interesa, demagogija. To je stanje stvari koje Platon ima pred očima kada u svojim spisima kritikuje slabosti demokratije i pripisuje joj relativno nisku vrednost kao obliku političkog uređenja. Platon ovakav poredak imenuje kao »teatrokratiju« (Platon, 1971: 22-23 [701a]) koja se pojavila umesto aristokratije, u kojoj se ljudi povode za »vikanjem rulje« (sudom publike), a pobednik se proglašava »dizanjem ruku« (659b).

Sličnu strukturu nalazimo u rimskoj republici. Na mestu polisa stoji *civitas*, agoru zamenjuje rimski *forum*, a područje *oikosa* odgovara rimskoj *familia*.<sup>2</sup> Međutim, po-

---

<sup>2</sup> Ovakva struktura poslužila je kao osnova za tezu da je razlika javno-privatno grčkog porekla, ali da je do nas došla u rimskoj interpretaciji

### Kritički pojmovnik civilnog društva

stoje i bitne razlike. *Jedna* je da ono što pripada narodu postaje deo prava. *Res publica* je narodu (*populus*) opšte pristupačan posed, koji je izvan prometa (*res extra commercum*) i za koji ne važe prava koja se odnose na »privatne stvari«, njihovu »svojину« i upotrebu. *Ager publica* je imovina kojom se zajednički raspolaze i čiju upotrebu kontroliše država. To su reke, šume, putevi, ali i zemlja koju su seljaci-ratnici dobijali na privremeno korišćenje. Njihov status je bio regulisan posebnim pravom, *ius publicum*, naspram *ius privatum*.<sup>3</sup> *Druga* bitna razlika jeste da je krug nosilaca prava bio znatno širi nego u Atini. Običan narod, plebs, za sebe je izborio prava da bira svog tribuna koji će štiti njegova prava. Čak su i robovi imali ograničena prava posedovanja (*possessio*), mada ne i pravo na svojinu. S ovim je povezana i mnogo veća socijalna mobilnost rimskog društva. Nije bilo velikih ograničenja za dobijanje državljanstva, a građani su, prema određenim pravilima, mogli prelaziti iz jednog u drugi sloj i zauzimati važna politička mesta. *Konačno*, Rimljani nisu gajili prezir prema porodičnom životu kakav su imali Grci. Odbojnost prema fizičkom radu sta-

---

(Habermas, 1969: 10-11; Tadić, 1989). Francuska reč javnost (*publicité*) engleska (*publicity*) imaju koren u rimskoj reči *publicus*, mada u izmenjenom značenju. Rimski reč *publicus* znači narodno, državno, opštinsko, i ima koren u reči *popularis*, u značenju narodski, pučki, demagoški (kao i naša reč popularan).

<sup>3</sup> Mada je teško preceniti uticaj rimskog prava, pre svega na evropsko kontinentalno pravo, podela rimskog prava na javno i privatno ne odgovara u potpunosti podeli na javno i privatno pravo i to ne samo u sadržinskom smislu. Ona pre svega ne kodifikuje strogu podelu na javnu i privatnu sferu. Mada se nazirao dualistički karakter prava, javno pravo je odražavalo narodni suverenitet i nije bilo kodifikovano i izučavano u jurisprudenciji kao privatno pravo. Ono nikada nije bilo predmet podučavanja u tom smislu, nego se razvijalo kroz političku praksu.

rih Grka vodila ih je nipodaštavanju privatnog života onih koji ne vode politički život (*bios politikos*) posvećen opštim poslovima. Ljudi koji se bave privatnim i porodičnim poslovima pogrdno se nazivaju *idiotes*. U Rimu je privatni život bio podjednako važan koliko i javni i imao je svoje posebno značenje, čak i posebne bogove.

Kao opšte obeležje ovog perioda možemo izdvojiti dve bitne karakteristike. a) Polje javnosti i političko polje potpuno su identični. Samo politički život je javni život i samo političke odluke i prakse imaju dostojanstvo opštosti. U tom smislu grčki izraz politički život (*bios politikos*) odgovara onome što danas nazivamo javni život, koji se u modernom periodu razlikuje od političkog. b) Privatni život prema antičkom shvatanju nema javni ili politički značaj. Politički život je u potpunosti nadmoćan nad privatnim. Grčka institucija ostrakizma ili rimske institucije izgnanstva ili cenzure pokazuju da ne postoji institucionalna zaštita privatne sfere, čime bi bila kodifikovana podela na javnu i privatnu sferu života.

### **Srednjovekovna reprezentativna javnost**

U srednjovekovnoj Evropi se upotrebljava rimsko-pravno razlikovanje javnog i privatnog, ali ono nema ustaljeno značenje (Habermas, 1969: 12-22). Štaviše, raspolaganje privatnom imovinom i javna ovlašćenja se stapaju. Ne postoji nikakva osnova za prepoznavanje razlike između privatnog i javnog, ni prema rimsko-pravnom ni prema helenskom modelu. Ono što je bilo opšte i svima pristupačno rastače se u srednjovekovnom pravu u sistem posebnih imuniteta i privilegija.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Privatna i javna ovlašćenja se pretvaraju u statusna, stečena privatna ovlašćenja.

U evropskom srednjem veku sociološki se, ipak, može izdvojiti jedan oblik javnosti koji će posebno biti značajan za nastanak prosvetiteljstva i konstitutisanje građanske javnosti. To je reprezentativna javnost, odnosno, pripisivanje *atributima vlasti* prideva javno. Moć se prezentuje preko njenih oznaka ali ostaje tajna. Svrha javnosti jeste da nevidljivo biće vlasti učini prisutnim posredstvom prisutne ličnosti gospodara. Reprerentacije su povezane sa statusom, prestižom i ličnim položajem »velikaša«. Manifestovanje je vezano za lične atribute: grbove, oružje, odevanje, frizure, retorske figure, oslovljavanje itd.<sup>4</sup> Javno se demonstrira moć vlastodršca, ali suštinu njegovog vladanja ipak čini tajna. Smisao reprezentovanja jeste upravo mistifikacija moći koju poseduje gospodar. Gospodar svoju moć publici prikazuje samo kao otelotvorenje neke više sile. Javnost u ovom smislu čini pasivna masa koja treba da shvati ko je nosilac moći.

---

<sup>4</sup> Ostaci ovih oblika javnosti mogu se i danas prepoznati u mnogim protokolarnim situacijama ili stilovima života određenih klasa ljudi. Međutim, struktura reprezentovanja u javnosti jeste nešto što je i danas rašireno. Habermas u ovom smislu govori o »refeudalizaciji javnosti« kao modernom fenomenu koji se javlja sa pojavom masovnih medija. Mediji kao jednosmerni oblik opštenja lako dobijaju strukturu reprezentativne javnosti. Posebno ako imamo u vidu nauku o »javnim odnosima« koja brine upravo o načinu predstavljanja ličnosti ili proizvoda u medijima.

### **Prosvetiteljstvo i nastanak građanske javnosti**

U kulturnom smislu građanska javnost je izdanak reprezentativne javnosti. Ona nastaje u francuskim salonima, engleskim pabovima<sup>5</sup> i nemačkim kafanama gde se nova kulturna elita okuplja i komentariše najpre kulturna dela, a zatim i svakodnevna zbivanja. To je čitalačka javnost koja se sve više širi sa dostupnošću štampanih materijala koju omogućuju tehnološke inovacije u polju štampe. Nju u početku sačinjavaju oni koji su bili deo dvora, odnosno deo vladareve prezentacije. Upravo su vladari bili ti koji su okupljali oko sebe iste ljude koji su posejali seme njihove propasti.

Ovaj period karakteriše sve veća vera u naučno znanje koje objašnjava i demistifikuje prirodna i društvena zbivanja. Iz te vere rađa se teorija prosvetiteljstva u nastojanju da ponudi teorijsko utemeljenje novoj veri u racionalnost prirodnog i društvenog sveta. Naučno znanje je viđeno kao obećanje ovladavanja prirodom i pokušaj racionalizacije društvenog života. Širenjem i unapređivanjem znanja svet će biti oslobođen tereta bede i siromaštva, a ljudi će konačno moći da žive slobodno.

Politički posmatrano, prosvetiteljstvo se suprotstavlja tajnoj dimenziji vladanja reprezentativne javnosti. Protiv mistifikacije vladanja postavlja se zahtev za racionalizacijom društvenog sveta. Upravo je vidljivost, odnosno prozirnost mehanizama vladanja uslov racionalni-

---

<sup>5</sup> Široko rasprostranjena reč »pab«, koja danas u mnogim jezicima označava mesta okupljanja i zabave uz piće, ima koren u engleskoj reči »public place« (javno mesto).

## Kritički pojmovnik civilnog društva

zacije.<sup>6</sup> Opozicija javno-tajno na taj način postaje politički značajna. Javnost se u ovom smislu suprotstavlja praksi *arcania imperii* (tajnama vlasti) i *arcania dominationis* (tajnoj vlasti).<sup>7</sup> To se najpre vidi u borbi za zakonodavstvo između monarha i plemstva, a zatim i između monarha, plemstva i građana (u smislu buržuja koji traže političke garancije za vlasništvo i slobodu poslovanja). Vladarski suverenitet se preokreće u narodni suverenitet, a princip legitimacije vlasti postaje slobodni i racionalni pristanak onih kojima se vlada.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> »Celo kraljevstvo, ceo globus će postati gimnazijum u kome će svaki čovek prikazivati sebe pred očima svih drugih ljudi. Svaki gest, svaki pokret ili odlika onoga čije kretanje ima vidljiv uticaj na opštu sreću biće primećeni i zabeleženi.« (Jeremy Bentham, *Deontology*, navedeno prema, Waldron, 1987) Ovim rečima je Džeremi Bentam, otac utilitarizma, izražavao svoje oduševljenje i privrženost ideji »transparentnog društvenog poretka«, čije delovanje i načela moraju biti dostupni svima za javno ispitivanje i procenu. Naravno, nisu svi bili oduševljeni ovom idejom vidljivosti. Na dosta ubedljiv način je Bentamove ideje vidljivosti i Panoptikuma kao zatvorskog/društvenog modela koristio Fuko (Foucault) da bi veoma ubedljivo kritikovao ideju javnosti kao sredstvo kontrole i disciplinovanja (Fuko, 1997: 221-259).

<sup>7</sup> Paralelno sa razvojem javnosti razvija se i učenje o tajnama vlasti, koje dopušta predstavnicima vlasti da donose i sprovode neke odluke van očiju javnosti. Ovo učenje ima korene još u antici (Platon i Ksenofont) i rimskoj pravnoj instituciji vanrednog stanja, svoj zamah dobija u renesansi (Klampar, Maki-javeli, Boden), a do danas se prenosi kao učenje o »državnom razlogu« koji daje ovlašćenje vlasti da neke važne odluke donese tajno radi očuvanja države.

<sup>8</sup> Teorijsko samorazumevanje ovog preobražaja možemo pratiti od Hobsa (Hobbes) do Rusoa (Rousseau). Kod Hobsa imamo pokušaj da se suverenitet vladaoaca izvede iz društvenog ugovora, racionalnog pristanka onih nad kojima se vlada. Lok daje veliki značaj zakonu mnenja (Law of Opinion), a Ruso društveni ugovor vezuje za opštu volju. Čitavu intelektualnu istoriju liberalizma francuski teoretičar Pjer Manon (Pierre Mannet) objašnjava serijom pokušaja da se politički suverenitet oslobodi transcendentnih elemenata i utemelji na narodnoj volji (Mannet, 1994.). Međutim kod ovih autora još uvek nemamo razvijen pojam javnosti. Unutar racionalnog polja saglasnosti ne postoji uređen međuprostor saglašavanja (javnost), nego se saglasnost izvodi iz drugih pret-

Ovaj preobražaj je nemoguće razumeti bez mnogih socijalnih pretpostavki koje su dovele do promene načina života u Evropi od XVII do XIX veka. Nemoguće ih je na ovom mestu sve i pobrojati. »Napredak civilizacije, trgovačke težnje vremena, komunikacija među narodima«, piše Konstan (Constant), »uvećali su i učinili raznovrsnijim do beskonačnosti načine uživanja sreće pojedinca – pojedinačne sreće«. Posledica toga je sve veća vrednost individualnih sloboda i potraga za privatnim načinima uživanja u životu. Individualni život je sve manje uklopljen u političku zajednicu, a pojedinac sve manje zavisian od nje. »Vlast se mora prikloniti tome«, zaključuje Konstan u svom čuvenom govoru pred članovima Kraljevskog Atneuma u Parizu 1819. godine (Konstan, 2001).

Nezavisni pojedinci traže političko priznanje svoje individualne autonomije kroz garancije za vlastiti privatni život i opštenje sa drugim privatnim osobama. Garancije pretpostavljaju pravnu kodifikaciju njihovih prava, kao i zahtev da se država i njen birokratski aparat ne mešaju u privatnu sferu života pojedinaca i njihovo uzajamno opštenje uz pomoć pravno propisanih uslova. Građansko društvo i pravna država jesu društveni instrumenti zaštite ličnog života i privatnih interesa pojedinaca. Na taj način je privatna sfera života stavljena

---

postavki. Kod Hobsa je to nesamerljivost individualnih uverenja i potreba, kod Loka je reč o prećutoj saglasnosti, a kod Rusoa o »saglasnosti srca«. Prema Habermasu prvi opis javnosti i adekvatnu upotrebu sintagme javno mnjenje nalazimo kod francuskog fiziokrate Luja Sebastijana Mersijea (Louis Sebastian Mercier). Tek kod Kanta javnost postaje organizacioni princip političkog poretka.



### Kritički pojmovnik civilnog društva

izvan domena političkih odluka. Uz to, kao dodatna garancija neprekoračivanja ovih okvira privatna lica zadržavaju ograničenu političku slobodu (jednako pravo glasa i izbora, pravo na političko udruživanje itd.) Uravnoteživanje individualnih zahteva unutar građanskog društva, i uređivanje odnosa građanskog društva i državnog aparata vrši se u institucijama javnosti. Javnost sada ima jasnu političku funkciju, ali je izuzeta iz političke sfere. Nju čine, sa jedne strane, politički angažovani privatni ljudi, a sa druge strane, predstavnici državnog aparata. Ona je na pola puta između građanskog društva i političke sfere, i predstavlja medijum za njihovu uzajamnu komunikaciju i koordinaciju. Sfera privatnog života putem javnosti dobija svoju političku funkciju, a vlast legitimaciju za svoju vladavinu.

Međutim, otkud javnosti tolika moć? Moć da međusobno sukobljene privatne interese i sa njima sukobljene političke odluke pretvara u opšte dobro. Ona se zasniva na prosvetiteljskoj veri u konvergenciju slobode, interesa i uma. Nigde ta vera nije tako duboko izražena kao u Kantovoj političkoj filozofiji. Ideja javnosti se, kod Kanta, nadovezuje na princip narodnog suvereniteta koji se zasniva na zamisli da zakone donose oni koji treba da im se pokoravaju i na pretpostavci o inteligibilnoj prirodi ljudi kao bića koja su sposobna da konstruišu i poštuju zakone koji su svima prihvatljivi; jer su opšti po domenu važenja i razložni po karakteru. Javnost je međuprostor saglašavanja unutar kojeg građani mogu da napreduju u vlastitom racionalnom samoodređenju, ostvare »savršeno pravedni poredak«, i da urede odnose sa građanima drugih država na miroljubiv način.

U skladu sa tim, javnost u Kantovoj političkoj filozofiji ima trostruku funkciju. Ona je metod narodnog prosvjećivanja, princip unutrašnjeg državnog prava i princip (međunarodne) politike.

Prosvjećenost je za Kanta »izlazak čovekov iz samoskrivljene nezrelosti«, a »nezrelost je nemoć da se svoj razum upotrebljava bez vodstva nekog drugog« (Kant, 1974/1: 43). Na koji način javnost može čoveka izvesti iz udobnog ali neprirodnog stanja »samoskrivljene nezrelosti«? Kantov recept je jednostavan. Za to je potrebna samo sloboda. I to sloboda »da se od svog uma o svim stvarima načini javna upotreba«. »Javna upotreba čovekovog uma mora u svako doba da bude slobodna i jedino ona može da ostvari prosvjećenost među ljudima«. Međutim, nije svaka slobodna upotreba uma ujedno i javna. Javna upotreba uma čovekovog vlastitog uma je upotreba »koju neko, kao naučenjak, čini od njega pred svekolikom čitalačkom publikom« (ibid., 44). Malo dalje Kant kaže da je svaki građanin pozvan da u svojstvu naučnika »publici saopšti svoje brižljivo ispitane i dobro promišljene misli«. Javnost je u ovom smislu probni kamen istine, jer istinitost se može dokazati samo tako što može važiti za um svakog čoveka i samo onda kada su stavovi »slobodno i javno svetu izneseni na ispitivanje«. Svet kome naučnik polaže račun sastoji se od svekolike čitalačke publike. Naučniku je potrebna celokupna učena javnost da izučava i proverava svoje stavove.

Prosvjećivanje, ipak, nije spontani proces. Sami od sebe ljudi teško izlaze iz nezrelosti. Samo retki su sposobni da se samoprosвете. Upravo na njima je teret na-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

rodnog prosvjećivanja. Oni obrazuju narod u pogledu njihovih prava i dužnosti, ali njihov glas nije upućen prvenstveno narodu. On je istovremeno i »ponizno upućen državi... da primi k srcu potrebu naroda za pravom«. Zbog toga oni ne smeju biti tretirani kao neprijatelji države. Sloboda da se javno praktikuje upotreba uma, pa makar ona bila i kritička i negativna za vlast, ne sme biti sputavana. No, samo neprosvećeni vladari ne vide korist od ovakve upotrebe uma. »Kako vlada može drugačije doći do znanja, koje zahteva njena suštinska svrha, osim ako ne pusti da se duh slobode, tako dostojan divljenja u svom poreklu i svojim posledicama, iskaže?« (Kant, 1974/3: 114). Kada se jednom dostigne stepen prosvেćenosti onda »pri slobodi nije potrebno brinuti za javni mir i jedinstvo političke zajednice« (Kant, 1974/1: 47).

Pored svoje uloge u postizanju istine, javnost, dakle, ima ulogu i u ostvarivanju dve druge velike društvene vrline: pravde i mira.

U drugom prilogu spisu *Večni mir*, »O saglasnosti između politike i morala, prema transcendentalnom pojmu javnog prava«, Kant formu publiciteta vezuje za pojam pravde, najpre u odnosu na unutrašnje državno pravo, odnosno mogućnost postojanja prava uopšte,<sup>9</sup> a zatim postavlja u osnov političke obaveze i međunarodne

---

<sup>9</sup> Prvi transcendentalni princip javnog prava glasi »Nijedno delovanje koje se tiče prava drugih ljudi nije opravdano ako se njegova maksima ne slaže sa publicitetom« (Kant, 1995: 94).

politike.<sup>10</sup> Prvi navedeni princip uspostavlja vezu morala, javnosti i prava, a drugi uspostavlja vezu prava, javnosti i politike. Ključni pojam je forma publiciteta. Da neki stav ima formu publiciteta znači da može biti javno obznanjen, ispovedan i branjen, a da ne nailazi na značajan otpor.

Svi principi unutrašnjeg prava moraju zadovoljavati uslov publiciteta. Nijedno pravilo, čija maksima (što znači kada se poopšti) ne može biti javno zastupana, ne može biti tretirano kao pravni zahtev. Bez ovog uslova ne bi bilo ni pravde, jer pravda se »može zamisliti samo kao javno obznanjena« (Kant, 1995: 94). Ovaj princip je ujedno etički i juristički. Etički je jer se tiče sklada maksime delovanja i samog delovanja. Naime, ukoliko maksimu ne smem glasno da izgovorim, onda to znači da moram da krijem svoju nameru da ne bi bila osujećena. Juristički je jer se tiče ljudskih prava, jer ukoliko krijem svoju maksimu to znači da pretpostavljam da će ona naići na otvoreno protivdelovanje zbog nepravde kojom drugome pretili. Treba zapaziti da je ovaj princip potpuno negativan jer on jedino pokazuje »šta nije pravo u odnosu prema drugom« (Kant, 1995: 95).

Javnost u ovom smislu ima ulogu osnova razvoja unutrašnjeg prava. Samo na ovakav način je, prema Kantu, moguć napredak u legalitetu, jer »zabrana publiciteta ometa napredovanje naroda ka boljem, čak i u

---

<sup>10</sup> Drugi transcendentni princip javnog prava glasi: »Sve maksime kojima je publicitet potreban (da ne promaše svoju svrhu) slažu se istovremeno i sa pravom i sa politikom« (Kant, 1995: 102).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

onom njegovom najmanjem zahtevu, onom koji se tiče njegovog prirodnog prava» (Kant, 1974/2: 188). Nije moguće preterati u oceni koliki je onda značaj javnosti u njegovoj pravnoj i političkoj filozofiji. Prema Kantovoj konstrukciji iz filozofije istorije napredak čovečanstva je moguć isključivo kao napredak u kvantumu legaliteta. Kretanje ka »savršeno pravednom društvu« moguće je jedino a) pod pretpostavkom prosvećenosti naroda (građansko društvo) i b) napretka u legalitetu (pravna država). Oba procesa se odvijaju u medijumu javnosti.

Međutim, to nije sve. Javnost je za Kanta i pretpostavka društvenog i međunarodnog mira jer se nalazi u osnovi onoga što se naziva *pactus subiectionis* između vlasti i naroda.<sup>11</sup> Forma publiciteta je obavezujuća kako za

---

<sup>11</sup> To se jasno može videti iz Kantove analize nemogućnosti da maksima o svrgavanju vlasti pobunom bude u osnovi građanskog društvenog ugovora. Na ovom mestu Kant uslov publiciteta izvodi kao obavezu za maksime delovanja kako građana tako i vlasti. (Kant, 1995: 95-97). Teško je danas razumeti ovoliki optimizam u pogledu uloge javnosti ukoliko se ne uzmu u obzir, u to vreme samorazumljive, pretpostavke koje su podgrevale ovolika očekivanja. *Jedna* je vera u naučni diskurs i racionalnost. Kant pretpostavlja da javne rasprave vode obrazovani ljudi u naučnom diskursu, a filozofi, među njima, kao čuvari čiste racionalnosti, zauzimaju posebno mesto. Na jednom mestu Kant kaže da bi »podmuklost jedne mračnjačke politike filozofija mogla lako osujetiti publicitetom odnosnih političkih maksima, samo kad bi se politika htela usuditi da filozofu omogući publicitet njegovih maksima« (Kant, 1995: 95-97). *Druga* važna pretpostavka, vezana za prethodnu, jeste socijalna ekskluzivnost pristupa polju javnosti. Javnu reč mogu imati samo oni koji su svoji gospodari. To su vlasnici, bilo da se radi o imovini, znanju ili veštinama. Ostali se ne pitaju. Sve ovo važi uz uslov društvene mobilnosti, odnosno ravnopravne konkurencije i šansi za sticanje imovine, obrazovanja i veština. Niko unapred nije isključen niti iz procesa sticanja imovine niti mu je unapred zadato društveno mesto. *Konačno*, treća važna pretpostavka jeste prosvetiteljska vera da je napredak nezaustavljiv proces koji se odvija po prirodnoj nužnosti. Napredovanje u materijalnoj nezavisnosti vodi ka napretku u slobodi, koja dalje vodi napretku u ovladavanju spoljnim svetom i racionalizaciji društvenog života. U ovom smislu mo-

one koji zakone propisuju tako i za one koji treba da ih poštuju. Ona je u određenom smislu uslov važenja i moralni osnov za političku obavezu da se poštuju pravne norme koje propisuje vlast. To je veoma važno za sve one još pravno neuređene oblasti života koje su zbog toga predmet političkog regulisanja. Da bi se politika približila pravu i bila u skladu sa moralom, sve političke odluke moraju se podvrgnuti testu publiciteta i tako potvrditi pravednost, odnosno mogućnost da budu prevedene u pravne zahteve. Drugi transcendentalni princip javnog prava to ustanovljuje. On pretpostavlja a) da nisu sve maksime koje mogu biti javne ujedno i pravedne, ali b) da maksime kojima je publicitet potreban (bezuslovne dužnosti) moraju da budu u skladu sa pravom i politikom. Zahtev da su maksime u skladu sa pravom znači da se mora odstraniti svako nepoverenje u odnosu na njih, a zahtev da se slažu sa politikom znači da su u »skladu sa opštim ciljem publike, srećom; jer cilj politike jeste da se postigne saglasnost u kojoj je narod zadovoljan svojim stanjem (Kant, 1995: 102). Samo pod pretpostavkom istovremenog slaganja bezuslovnih moralnih imperativa sa politikom i pravom moguće je ostvariti jedinstvo ciljeva svih.

Upravo je nesaglasnost politike i morala u međunarodnim odnosima razlog nestabilnih odnosa i čestih ratova među narodima. Za postizanje večnog mira među

---

žemo reći da građanska javnost ima ono mesto koje tržište ima u klasičnoj političkoj ekonomiji. Ono »nevidljivom rukom« pojedinačne ciljeve i interese pretvara u zajedničko dobro.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

narodima neophodno je politiku postaviti na različite osnove. Garant mira i osnov međunarodnog prava ne mogu više biti bilateralni ugovori koji ne zadovoljavaju uslov publiciteta. Samo uvođenjem međunarodnog pravnog stanja postiže se trajni mir. Svetska federacija je sredstvo kojim se uvodi red među narode, a svetska javnost je uslov uspostavljanja takvog stanja.

Značajna tekovina prosvetiteljstva jesu osamostaljanje javne sfere i ulazak u javno polje pitanja i problema privatnog života. Na taj način se širio spektar individualnih sloboda i do tada nepriznate sfere života dobijaju svoje priznanje. Međutim, optimizam u pogledu normativnih očekivanja brzo je splasnuo. Javnost, ipak, nije mogla obavljati funkciju čistilišta, u kome su se sa hirurškom preciznošću mogli razdvojiti legitimni od nelegitimnih zahteva proisteklih iz sfere građanskog društva.

#### **Javnost kao javno mnjenje: slabljenje prosvetiteljske vere**

U vreme prosvetiteljstva javnost je shvatana kao polje saglašavanja unutar koga su se na racionalnim osnovama, sa jedne strane, pacifikovali mogući sukobi unutar građanskog društva i između društva i državnog aparata, a sa druge strane, to je bilo polje pravedne raspodele javnih dobara. Međutim, postoji niz autora koji odriču javnosti tu moć i dodeljuju joj skromniju i ambivalentniju ulogu. To su autori koji su odricali unutrašnju racionalnost javnog polja i mogućnost društvene samoregulacije unutar polja javnosti. Oni u javnosti nisu videli

mehanizam koji »privatne poroke pretvara u javne vrline«. Činjenica da je neko mišljenje ili neki zakon prošao javnu proveru nije bila garant ispravnosti. U tu grupu spadaju tako raznorodni, ali neosporno veliki mislioci kao što su Hegel, Marks, Tokvil i Mil, itd. Svima njima je zajednička promena tačke gledišta u odnosu na fenomen javnosti. Javnost za njih nije samo normativna konstrukcija. Ona je socijalno strukturisan i empirijski situiran fenomen.<sup>12</sup> Empirijsko mesto javnosti jeste javno mnjenje.<sup>13</sup>

Hegel javno mnjenje analizira u njegovoj pojavnosti. Javno mnjenje je »empirijska općenitost nazora i misli mnogih« (Hegel, G.W.F. 1964, §301, str. 253). Ono se ispoljava u obliku zdravog ljudskog razuma raširenog u vidu prerasuda i slučajnih subjektivnih mnjenja. Javnost ne čine samo naučnici, niti se javne rasprave vode samo u naučnom diskursu. Bez obzira na to što javnom mnjenju Hegel pripisuje zaslugu da »odražava istinske potrebe i ispravne tendencije zbiljnosti« (ibid, §317, str. 263-264), ono je nužno opterećeno nesamerljivim suprotnim tendencijama koje stupaju u uzajamni sukob. Istovremeno njemu nedostaju unutrašnji resursi da ove suprotnosti izmiri. Javno mnjenje se ne odlikuje stepenom samo-

---

<sup>12</sup> Mil u ovom pogledu kaže: »Nije teško zamisliti neku idealnu javnost koja pojedincima daje neometanu slobodu i mogućnost izbora u svim nejasnim stvarima, a jedino što od njih zahteva je da se uzdržavaju od ovakvog ponašanja koje je osudilo opšte iskustvo. Ali gde je ikada viđena takva javnost koja bi postavljala takve granice svom nadzoru? Ili, da li se javnost ikada bavila opštim iskustvom?« (Mil, 1988: 114).

<sup>13</sup> »Formalno, subjektivna sloboda da pojedinci kao takvi imaju i ispoljavaju svoje vlastite sudove, mnjenja i savete o općim poslovima javlja se u zajedništvu, koje se zove javno mnjenje« (Hegel, 1964: 263; §316).



### Kritički pojmovnik civilnog društva

svesti (samorefleksije) koji je neophodan da ukine ove protivrečnosti.

Nemogućnost samostabilizacije javnog mnjenja proizilazi, dakle, iz dve njegove karakteristike. Jedna proizilazi iz suštinskih protivrečnosti građanskog društva, koje se odražavaju i na javno mnjenje. Građansko društvo ne samo da ne ukida »od prirode... postavljenu nejednakost« nego je »uzdiže do nejednakosti vještine, imovine i same intelektualne i moralne obrazovanosti« (ibid, §200, str. 173-174). Ovaj proces sa jedne strane vodi do gomilanja bogatstva, a sa druge do upojedinjavanja i ograničenosti pojedinčevog rada; zavisnosti i nužde klase koja je vezana uz rad, koja se osiromašuje i pretvara u ološ (ibid, §§243, 245). Ovu karakteristiku građanskog društva će dalje razvijati Marks. Druga karakteristika jeste deficit u racionalnosti javnog mnjenja, a posebno manjkavost u političkom obrazovanju naroda o državnim poslovima. Zbog toga javno mnjenje ne može vršiti ulogu objedinjavajućeg faktora. Ono ujedinjuje samo subjektivna mišljenja, ali ne može služiti objedinjavanju ciljeva svih. Plemeniti ideali prosvećenosti ne mogu naći svoju realizaciju u javnom mnjenju nego u staleškoj državi, koja u sebe inkorporira javne frakcije, ali integraciju vrši odozgo. Zbog toga Hegel ima ambivalentni odnos prema javnosti,<sup>14</sup> koji će, u jednom drugom smislu, negovati i Tokvil i Mil.

---

<sup>14</sup> »Javno mnjenje zaslužuje stoga da se isto tako poštuje kao i da se prezire, ovo potonje zbog njegove konkretne svijesti i ispoljavanja, ono prvo zbog njegova bitnog osnova, koji se, više ili manje pomućen, u onom konkretnom

Marks je video protivrečnost između samih principa javnosti i njenih učinaka. Zbog unutrašnjih protivrečnosti odricao je građanskoj javnosti sposobnost ostvarivanja opšteg dobra. Društvena dobra i moć se u skladu sa principima građanske javnosti gomilaju u rukama manjine, čime ona izneverava princip opšte dostupnosti. Što je još važnije, prema Marksu, ova društvena nejednakost se prelijeva u političku vladavinu. Čitava jedna društvena klasa ostaje na društvenim marginama i u nemogućnosti da se javno izrazi i ravnopravno učestvuje u društvenom i političkom životu. Građansko društvo i pravna država nisu dovoljna sredstva zaštite individualnih prava i sloboda. Naprotiv, oni su često u službi konzerviranja i produblivanja nejednakosti i nepravdi koje građansko društvo vode u neizbežne krize. Podjela na javno i privatno po Marksu samo cementira takvo stanje. Građani u isto vreme žive u političkoj zajednici gde se samorazumeju kao društvena bića i u građanskom društvu gde se ponašaju kao pojedinci. Mada institucije razdvajaju ove dve sfere, za ljude nije lako da razdvoje svoje privrženosti. Položaj Jevreja je za Marksa u žiži ove podele. Zbog toga ova granica mora biti prohodnija, što za Marksa znači podruštvljavanje značajnih delova privatne sfere, posebno onih u oblasti materijalne proizvodnje, ali i istovremeno postepeno odumiranje funkcija države.

Tokvil i Mil su liberalni autori, koji su pozdravljali društvenu realnost širenja prava glasa, ali su istovreme-

---

samo pričinja. Budući da javno mnjenje u sebi nema mjerilo razlikovanja ni sposobnosti da supstancijalnu stranu u sebi uzdigne do određenog znanja, nezavisnost od njega prvi je formalni uvjet za nešto veliko i umno (u zbiljnosti, kao i u znanosti)« (ibid, §318, str. 265).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

no na delu videli i osećali nelagodu u pogledu učinaka i potencijalnih opasnosti od takvog čina. Pozdravljali su narodnu suverenost u smislu širenja broja onih koji učestvuju u vršenju i kontroli političke vlasti, ali brinuo ih je domen prostiranja te vlasti. Za njih, kao i za gorepomenutog Konstana, nije više ključno pitanje bilo ko vrši vlast nego kolika je ta vlast. »Nije nepravedna ruka«, pisao je Konstan, »već je preteško oružje – naime ima stvari koje su preteške za ljude«. U istom smislu Tokvila i Mila je brinuo uticaj koji javno mnjenje ima kako na vršenje vlasti<sup>15</sup> tako i na društveni život.<sup>16</sup>

Reč je o strahu od vladavine većine i prosečnosti koja guši kako individualne slobode, sposobnosti i talente, tako i napredovanje celokupnog društva ka blagostanju. Tiranija većine je uvrščena među ona zla kojih društvo treba da se čuva. Jedna od njenih ključnih poluga jeste

---

<sup>15</sup> »Kad neki čovek ili neka stranka pretrpi kakvu nepravdu u Sjedinjenim Državama, kome da se obrati? Javnom mnenju? Pa upravo ono čini većinu. Zakonodavnom telu? Ono predstavlja većinu i slepo joj se pokorava. Izvršnoj vlasti? Nju je imenovala većina, kojoj služi kao pasivno oruđe. Silama javnog reda? One nisu ništa drugo do većina pod oružjem. Poroti? To je većina kojoj je dato pravo da presuđuje; a i same sudije, u nekim državama imenuje većina. Ma koliko nepravična i nerazložna bila mera koja vas pogađa, valja joj se, dakle, pokoriti« (Tokvil, 1990: 219).

<sup>16</sup> »Cilj ovog oglada jeste da utvrdi jedan veoma jednostavan princip koji bi trebalo da apsolutno vlada svim postupcima društva prema pojedincu koji se tiču prinude ili kontrole, bilo da su sredstva koja se pri tom koriste sila u formi zakonskih kazni ili moralni pritisak javnog mnjenja« (Mil, 1988: 43). Na drugom mestu Mil kaže: »A nije teško pokazati obiljem primera da je jedna od naj-univerzalnijih među svim ljudskim sklonostima težnja da se prošire granice onoga što se može nazvati moralnim javnim poretkom, sve dok on ne prigrabi i one neosporno opravdane lične slobode« (ibid, str. 115). Istu tendenciju konstatuje i savremeni autor, H. L. A. Hart kod anglosaksonskih sudija da u svojim presudama proširuju važenje običajnog prava i precedenata na očuvanje moralne supstance javnog života od iskvarenosti (Hart, 1963/1991: 6-13).

javno mnjenje. Tiranija koja se sprovodi uz saglasnost javnog mnjenja nije zbog toga ništa manje tiranija niti je manje nepravedna. Zbog toga je potrebno sprečiti većinu da manjini nameće mišljenje »u pitanjima koja se tiču samog pojedinca« (Mil, 1988: 114), posebno zato što ne samo da je moguće da to mešanje javnosti može biti pogrešno nego je obično tako.<sup>17</sup> Mada je mišljenje preovlađujuće većine »često u pravu u pitanjima društvenog morala i dužnosti prema drugima« upravo zato što pojedinci sude o vlastitim interesima i prema tome kako se očekuje da to ponašanje deluje na njih, to je u isto vreme razlog za nenametanje takvog mišljenja o stvarima koje nisu od javnog interesa.

Ambivalentni odnos prema građanskoj javnosti koji je zajednički za ova četiri autora proizlazi iz još vidljive prosvetiteljske vere u racionalizaciju društvenog sveta, ali i sociološke dijagnoze da mesto ostvarivanja društvene racionalnosti ne može biti građanska javnost, jer tamo imaju reč i ljudi koji niti imaju dovoljno obrazovanja niti ispunjavaju ostale važne uslove da nepristrasno sude o tome šta jeste zajedničko dobro. Na ovakav odnos bitno su uticala dva jaka razloga. Jedan je već pominjano širenje prava glasa i zahtev onih koji niti poseduju imovinu niti znanje i veštine (ološ, svetina, proletarijat) da njihov glas bude politički priznat a njihov interes uvažen. Drugi je narastajuće omasovljenje sredstava komuniciranja koje nije donelo sa sobom očekivane prosveti-

---

<sup>17</sup> »Ali najvažniji od svih razloga protiv mešanja javnosti u čisto lične stvari je da kada se javnost umeša, to obično biva na pogrešan način i na pogrešnom mestu« (Mil, 1988: 113).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

teljske učinke i zaoštrilo je borbu vlasti i građanskog društva oko prevlasti u javnoj sferi.

Vrlo rano u političkoj istoriji došlo je do pokušaja kontrole tek omasovljenih sredstava javnog izražavanja u ovom pogledu. Naredba bečke vlade iz marta 1769. glasi: »Da bi se znalo koje su unutrašnjepolitičke naredbe, ustanove i drugo podobne za objavljivanje, njih treba svake nedelje da sastavljaju vlasti i da ih predaju uredništvima novina« (Habermas, 1969: 32). Naredba Fridriha II iz 1784. kaže da »(p)rivatno lice nema prava da sudi o radnjama, postupcima, zakonima, merama i naredbama vladara i dvorova, njihovih državnih funkcionera, kolegija i sudova, niti ima pravo da o ovim stvarima objavljuje ili preko štampe širi vesti koje do njega stignu. Privatno lice nije ni sposobno za takvo suđenje pošto mu nedostaje potpuno poznavanje okolnosti i motiva« (ibid, str. 36). U XIX veku u Evropi postoji čitav niz manje ili više suptilnih načina opstrukcije širenja knjiga novina i pamfleta: i tada su novinari u parlamentu doživljavani kao smetnja, štampa je bila opterećena visokim dažbinama na žig i porezima, verski fanatici su osuđivali i sprečavali želju ljudi da i nedeljom čitaju novine, hapšeni su i privođeni rasturači štampe ako je u njima bilo makar i sumnjivih tekstova itd (Kin, 1995). Prvi svetski rat uvodi propagandu kao legitimno sredstvo ratovanja, a nakon njega ona postaje i sastavni deo političkog nadmetanja. Radio drama Orsona Velsa o sletanju vanzemaljaca u Ameriku koja je unela paniku među građane i Hitlerovi propagandni filmovi i priredbe pokazali su koliku moć masovni mediji mogu imati na publiku. Javna sfera se pretvara u mesto prodaje, bilo da se radi o političkim uverenjima ili o različitim vrstama

robe. Oruđe za to je propaganda čiji je cilj stvaranje slike u javnosti.

Stvaranje slike, a ne formiranje racionalnog suda jeste način bavljenja javnošću. Presentovanje sebe zamienilo je učešće u javnoj raspravi radi donošenja najboljeg suda. Ovaj preokret u razumevanju javnosti postao je moguć upravo zahvaljujući preobražaju shvatanja javnosti kao kritičke instance provere i kontole vlasti u javnost kao javno mnjenje. Komercijalizacija političke javnosti postala je moguća sa jedne strane, zahvaljujući nesimetričnoj komunikaciji putem elektronskih medija onih koji imaju vlast i moć sa građanima, i sa druge strane, sužavanjem kanala horizontalne komunikacije, odnosno svodjenjem iste na privatne odnose među ljudima i zakrčivanjem recipročnog protoka informacija i uticaja između privatne i javne sfere. Mnjenja građana su njihova privatna mišljenja, koja samo sporadično, u vreme glasanja ili u istraživanjima javnog mnjenja, dobijaju javni značaj. U međuvremenu ona su predmet jednosmernog bavljenja i oblikovanja putem medija. Podela na javnu i privatnu sferu, sa građanskim društvom kao filterom, ne može više biti prepreka za sprečavanje nelegitimnog uticaja vlasti na živote građana; ne više otkada u svaku kuću ulaze »nezvani gosti« iz TV aparata ili drugih medija. Preko masovnih medija je moguće lagati bez mogućnosti opovrgavanja.<sup>18</sup> Ovu moć medija Džon Kin

---

<sup>18</sup> Mogućnost obmane može se pretvoriti u želju za potpunom konstrukcijom realnosti. «Laži se razumu često čine mnogo očividnijim i privlačnijim nego stvarnost, pošto lažljivac ima tu veliku prednost da unapred zna ono što publika želi ili očekuje da čuje. On je svoj opis pripremio tako da ga javnost prihvati i brižljivo je pazio na to da ga učini verodostojnim, dok stvarnost ima tu neprijatnu naviku da nas sučeljava sa neočekivanim na koje nismo bili pri-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

naziva »demokratski Levijatan«. »Demokratski Levijatan« je centar moći koja se suptilnim manipulacijama upliće u oblikovanje javnog mnjenja prema sopstvenoj volji, uz pomoć vanrednih ovlašćenja, naoružane tajnosti, laganja, državnog oglašavanja i korporativizma.<sup>19</sup>

Međutim upravo ovo obrtanje odnosa, »bratimljenje« vlasti i javnosti, ponovo dovodi pojam javnosti u središte interesovanja. Društveni i normativni značaj javne sfere time je priznat, postavlja se pitanje kriterijuma i institucionalnih obrazaca njenog uređenja. Javno mnjenje se tretira kao obavezujuća norma ali se tematizuju oblici njegovog formiranja. Borba za priznavanje značaja javnosti sada se pretvara u borbu za kontrolu resursa za uticaj na javno mnjenje i strukturnu manipulaciju.

---

premljeni«, ali »(u)vek se dolazi do tačke kada laganje daje suprotne rezultate. Do te tačke se dolazi kada je publika, kojoj se laži upućuju, prisiljena da potpuno odbaci razliku između istine i laži da bi preživela« (Arent, 1994: 71).

Laž, međutim, nikada ne može biti održiva životna opcija, piše u istom eseju Hana Arent. »Ubeđeni proizvođač svesti je u zabludi ako veruje da može da predviđa promene iznošenjem neistina o činjeničkim stvarima koje svako želi da na bilo koji način ukloni«. Ako ideolozi, propagatori i stručnjaci za odnose sa javnošću ne mogu da izgrade adekvatan životni okvir, oni ipak mogu da uzdrmaju činjeničku stvarnost. Da proizvedu situaciju u kojoj se gubi bezbednost i sigurnost činjeničke stvarnosti, u kojoj ne postoji nikakav trajan i stabilan okvir za delovanje. »Ono što tada nastaje to je stalno kretanje tamo-amo, komešanje u potpunoj sterilnosti, što su karakteristike mnogih država koje su imale zlu sreću da nastanu u doba propagande« (ibid, str. 59).

<sup>19</sup> Ovo je jedna od centralnih teza njegove knjige *Mediji i demokratija* (Kin, 1995).

### **Strukturni elementi javnosti, iskrivljenja i modeli prevazilaženja**

Sumirajući do sada rečeno, možemo reći da se za sferu javnosti i dalje vezuju snažni normativni zahtevi.<sup>20</sup> *Prvo*, javnost treba da bude mesto na kome se ostvaruje društvena racionalnost. Građani se okupljaju u različite forume da bi raspravljali o zajedničkim problemima i upotrebom zajedničkog znanja iznašli najbolji sud o rešenju. Zajednički čin definisanja unutar uređenog javnog prostora zbog toga uživa pretpostavku racionalnosti. *Drugo*, javnost je mesto horizontalne jednakosti građana na kome vladaju odnosi nedominacije, kako u pogledu međusobnog odnosa građana, tako i u odnosu građani - vlast. U ovom smislu se javni život identifikuje sa zajedničkim životom. Javnost je mesto gde se zajednica održava na okupu putem reprodukcije zajedničkog znanja o vrednosti zajedničkog života. Ono što se javno legitimira jeste javno dobro. *Treće*, javnost je krajnja instanca kontrole i ograničavanja vlasti. Legitimnost političkih odluka zavisi od poštovanja pravila prema kojima se one donose. Nijedan institucionalni aranžman nema sposobnost da prinudi vlast da sledi institucionalno zacrtane procedure. Zbog toga se postavlja zahtev da vlast svoje odluke opravda pred sudom javnosti. Svaka politička odluka da bi bila legitimna mora imati formu publiciteta,

---

<sup>20</sup> Normativni zahtevi variraju od teorije do teorije. Od potpunog odbacivanja uloge javnosti u društvenom i političkom životu (Hajek), do preopterećivanja pojma javnosti normativnim očekivanjima. Ovde ću samo sumarno nabrojati očekivanja od pojma javnosti, bez ulaženja u teorijske razlike među stanovištima. Za naše svrhe, a to je razumevanje pojma javnosti, važno je da su svi ovi zahtevi u opticaju.



### Kritički pojmovnik civilnog društva

što znači da u načelu mora biti sposobna da se opravda pred sudom svakog pojedinca. Publika mora biti ta koja će budno motriti i procenjivati postupke i odluke vlasti i u skladu sa tim biti joj lojalna ili uskraćivati lojalnost. Zato je važno da oni koji čine publiku budu na neki način izvan dohvata vlasti kako bi mogli da na odgovarajući način procenjuju svoju situaciju i poteze vlasti – da njihova individualna prava budu zaštićena.

Navedeni normativni zahtevi sadrže u sebi značajne društvene vrednosti (racionalnost, jednakost, legitimnost). Međutim, ostvarivanje ovih zahteva suočava se sa dva važna problema. Prvi problem se odnosi na mogućnost strukturnog krivljenja javne sfere koja može obrnuti vrednost normativnih očekivanja. Dobro usmeren manipulativni uticaj na strukturne elemente funkcionisanja javnosti može projektovati i očekivanja i rezultate. Racionalnost se lako može preobratiti u sredstvo kontrole i disciplinovanja. Opšte dobro se lako pretvara u sredstvo hegemonije i opravdanje za različite partikularne interese. Individualna prava mogu isto tako biti i sredstvo za reprodukciju diskriminacije i prepreka za ostvarivanje zajedničkih pothvata. Drugi problem je što njihovo istovremeno ostvarivanje najčešće vodi do sukoba zahteva. Ukratko, u nekim situacijama ovi zahtevi su uzajamno isključivi i moramo uspostaviti pravila prioriteta. Pitanja oko kojih postoje duboke društvene podele, teški pravni sporovi ili moralne dileme su često pokazatelji protivrečnih javnih zahteva koji se ispostavljaaju građanima. U ovakvim slučajevima postojeći institucionalni mehanizmi rešavanja konflikta najčešće ne nude zadovoljavajuće rešenje, zbog čega je sama javnost

pozvana da izađe na kraj sa problemima koji su istovremeno granica njenih sposobnosti rešavanja problema. U ovom smislu je vrlo važno koliko je javnost sposobna da dovede u sklad uloge koje joj se pripisuju i koliki su njeni resursi rešavanja problema.

Javna sfera, u idealnom slučaju, može uspešno obavljati svoje funkcije ukoliko njeni strukturni elementi u dovoljnoj meri funkcionišu prema vlastitim unutrašnjim zakonitostima. Strukturni elementi javnosti preko kojih publika ostvaruje uticaj i čije krivljenje jeste opasno za njeno funkcionisanje jesu: 1) publika - uslov da svi građani mogu imati efektivan uticaj u javnom životu, 2) javni život – uslov da publici stoje na raspolaganju fizički i konceptualni resursi za formiranje sudova i opštenje sa drugim građanima, 3) teme – teme koje su na dnevnom redu moraju biti značajne teme koje se tiču svih i od publike se ne smeju skrivati značajne činjenice i 4) pravila i procedure – pravila i procedure komuniciranja moraju biti takvi da mogu da obezbede saglasnost zasnovanu na dobrim razlozima, a ne na sili ili odnosima moći.

Pretpostavka je da bi pod ovako idealizovanim uslovima društvena racionalnost, opšte dobro i pravda konvergirali. Međutim, njihovo uzajamno približavanje se može dovesti u pitanje ako se uslovi bliže ispituju, bilo usled njihove nejasnosti, ili zbog njihove načelne prezahtevnosti i teške sprovodivosti. Za ilustraciju složenosti problema navešću samo neka pitanja u vezi prvog navedenog uslova na koja bi detaljnije ispitivanje

## Kritički pojmovnik civilnog društva

javne sfere moralo da pruži detaljniji odgovor: na šta se odnosi kvantifikator *svi* u sintagmi svi građani?<sup>21</sup> Kako se utvrđuje šta svi građani misle?<sup>22</sup> Kako se meri njihov javni uticaj? Ko je i na koji način ovlašćen da autorizovano tumači volju građana?<sup>23</sup> Na svako od ovih pitanja postoji više odgovora. Njihovo razmatranje bi otvorilo duboke probleme specijalizovanih disciplina: etike, sociologije, politikologije, epistemologije itd. Zbog toga ću se zadovoljiti grubim skiciranjem nekoliko značajnih teorijskih modela za ostvarenje delotvorne javne sfere.

---

<sup>21</sup> Ovaj problem je posebno istaknut u feminističkim teorijama (upor. Fraser, 1996, Benhabib, 1996, Asen, 1999). Poenta ove argumentacije, koja se može primeniti na sve diskriminisane grupe, jeste da kvantifikator *svi* u stvari uvek skriva određene oblike dominacije.

<sup>22</sup> U ovom pogledu postoje mnogi metodološki sporovi. Jedna krajnost je reifikovanje i pozitiviranje javnog mnjenja, što zastupa veliki broj sociologa sklonih davanju vrednosti »kvantitativnoj analizi« kao jedinom pouzdanom metodu istraživanja javnosti. Druga krajnost su teoretičari koji u svom kvalitativnom sudu idu toliko daleko da tvrde da ono što se predstavlja kao javno mnjenje u radovima ovih sociologa naprosto ne postoji (Bourdieu, 1993).

<sup>23</sup> Na početku XX veka nemački pravnik blizak nacizmu Karl Šmit (Karl Schmit) je uvideo povezanost predstavništva i javnosti vlasti i tvrdio da predstavništvo može da postoji samo u sferi javnosti. Međutim, istovremeno Šmit negira mogućnost ustanovljavanja istinskog suda javnosti putem čina glasanja i thenikama istraživanja javnog mnjenja.. Za njega je u svom stvarnom funkcionisanju parlamentarno mišljenje izgubilo svoju racionalnu evidentnost i pretvorilo se u brbljaonicu. »Narod je pojam javnog prava. Narod postoji samo u sferi javnosti. Jednoglasno mišljenje sto miliona privatnih ljudi nije ni volja naroda, niti javno mišljenje. Volja naroda može se isto tako dobro, i još bolje, izraziti dovikivanjem, *acclamatio*, samorazumljivim, neosporenim postojanjem, negoli statističkim aparatom koji je od pre pola veka izgrađivan s tako minucioznom brižljivošću. Što je snažnije demokratsko osećanje, to je sigurnije saznanje da je demokratija nešto drugo nego sistem registrovanih tajnih glasanja. ... (D)ok diktatorske i cezarističke metode ne samo da može nositi *acclamatio* naroda, nego one mogu biti i neposredna ispoljavanja demokratske supstancije i snage« (Šmit, 2001: 160).

Poznati kanadski filozof Čarls Tejlor (Charles Taylor) predlaže model koji kao nužne uslove za postojanje delotvorne javne sfere koja može zadovolji uslov jednakosti i omogućí građaninu da »ispuni prosvećen glasački listić«, navodi sledeće: a) mora postojati zajednički prostor koji je dostupan svima; b) mreža komunikacija koja povezuje različite segmentirane javne sfere i omogućava da o javnosti govorimo u jednini (ne postoji zabrana prenošenja informacija, nije reč o izolovanim ili nepovezanim činovima prenošenja informacija nego se zajednička odluka shvata kao deo jedinstvene rasprave); c) višesmerna komunikacija; d) odsustvo prinude i kontrole; e) spremnost da se drugi istinski sasluša i razgovor vodi u formi argumentacije; f) zajedničko razumevanje problema (Taylor, 1995).

Ovakav model javnosti, ipak, može imati vrednost samo za manje i čvrsto strukturisane zajednice u kojima postoji skup zajedničkih vrednosti koje mogu usmeravati rešenje teških društvenih pitanja. Uz to se pretpostavlja da zajedničke vrednosti u pitanju ne opravdavaju nepravedne prakse niti vrše diskriminaciju pojedinaca. Pitanje je da li takve zajednice uopšte i postoje. Međutim, političke zajednice većeg obima takođe imaju potrebu da neke segmente života uredi na jednoobrazan način dok istovremeno obuhvataju veći broj manjih komunalnih zajednica koje obično neguju nesamerljive vrednosne sisteme.

Za takve slučajeve primereniji je model koji sužava i precizno definiše skup pitanja koja se tretiraju javno. Savremeni liberalizam, koji polazi od činjenice nesavladivi-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

vog društvenog pluralizma životnih oblika, javnost ograničava samo na one segmente ličnog ili kolektivnog života koji mogu biti potencijalna opasnost za njihovu produktivnu koegzistenciju. Pri tom, za sva druga pitanja strane (pojedinci ili grupe) imaju pravo veta u pogledu njihovog stavljanja na dnevni red. Način da se neka pitanja iznesu pred forume javnosti jeste u obliku opravdane žalbe pred »forumima javnog uma«, u kojoj se mogu zahtevati prava koja treba da važe za sve koji se nađu u sličnim okolnostima.<sup>24</sup> Dostojanstvo racionalnosti odlukama javnih foruma u pogledu odluka o protivrečnim zahtevima stranaka se obezbeđuje zabranom prelaska između sfera bez odgovarajućih »pravila prevođenja« iz jedne u drugu sferu. Pravila prevođenja regulišu način kako se neki zahtev može formulirati kao javno značajan, jer samo kao takav može ući u razmatranje.

Međutim i ovaj model ostavlja niz nerazjašnjenih pitanja. Kako sankcionirati unutar grupne komunalne

---

<sup>24</sup> Džon Rols, bez sumnje najznačajniji liberalni mislilac dvadesetog veka, kao forume javnog uma određuje samo ona mesta gde se odvijaju autorizovane prakse interpretacije važnih političkih odluka, posebno u pogledu spornih ustavnih pitanja. Istorija ovih praksi sačinjava javni um jednog društva. Tu spadaju, pre svih sve odluke Vrhovnog suda, a zatim i forumi za raspravu visokih službenika vlasti (vlada i parlament) i diskurs kandidata za javne službe i njihovih menadžera, naročito u periodima kampanje (Rawls, 1999: 133-134). Samo ono što se tamo raspravlja jeste javna stvar. Ono što Rols naziva širokom političkom kulturom u koju spada praksa različitih udruženja i organizacija ne spada u ovaj domen. To ne znači da se ovaj segment društva ne uvažava, nego samo da se zahtevi proistekli iz ove sfere ne mogu tretirati kao da se tiču svih sve dok ne dospeju pred jedan od gorenavedenih foruma. Samo na taj način se mogu razrešiti protivrečni zahtevi i poticaji proistekli iz ne-javne (i ne-privatne) sfere civilnog društva. Ne-javna sfera u tom smislu pokriva privatnu sferu, i različito oblikovane i ne nužno povezane male javnosti. Male javnosti ne moraju nužno stajati u uzajamnoj vezi, ali moraju biti kompatibilne sa »forumima javnog uma«.

prakse koje nisu u okvirima javnog uma, a koje mogu sadržavati prikrivene oblike kršenja osnovnih prava građana? Da li sferu intimnog života ostaviti netaknutom ako znamo da je porodični život izvor diskriminacije žena i porodičnog nasilja prema slabijim članovima? Slično važi i za oblast ne-javnih foruma koji imaju strukturu iskrivljenih i nepovezanih mini javnih sfera u kojima se može negovati govor koji navodi na nasilje i diskriminaciju, ili u kojima je pristup nekim grupama ljudi zabranjen.<sup>25</sup> Sužavanje i segmentacija javnog prostora i neodgovarajuća interpretacija vrednosti zajedničkog života mogu znatno smanjiti integrativni potencijal i ugroziti zajedničke obrasce saradnje.

Poseban problem ovog modela jeste nezadovoljavajući nivo obezbeđenja javnih dobara koja su neophodna za vođenje zajedničkog života. Ovo pitanje naglašava republikanski model javne sfere koji insistira na tome da je dobro uređena i dovoljno široka javna sfera, kao oblast nedominacije, suštinska za ljudsku slobodu (Pettit, 1997: 165-170). Za republikance je javni život identičan zajedničkom životu i nije dobro kada se sfera javnog života ograniči samo na »forume javnog uma«. Za njih su

---

<sup>25</sup> Reč je o liberalnoj toleranciji prema npr. zatvorenim rasističkim skupovima, nekonvencionalnim životnim stilovima i seksualnim praksama koje »vređaju i potkopavaju javni moral«, klubovima koji imaju restriktivno članstvo (npr. tradicionalni engleski klubovi koji zabranjuju članstvo ženama), ili sektama koje nemaju proziran sistem pravila ulaska, izlaska i vršenja obreda i rituala. Navedeni primeri samo ilustruju probleme i kritike na koje ovako strukturisano javno polje nailazi; na ovom mestu je nemoguće procenjivati opravdanost tolike otvorenosti, posebno što primeri nisu istog ranga. Osim toga, primeri mogu poslužiti kao dobra ilustracija za segmentaciju javnog prostora, koju rado prigovaraju liberalizmu.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

sva politička pitanja javna pitanja, jer svi moraju da znaju u kakvoj zajednici žive da bi osigurali blagodeti zajedničkog života, ali su istovremeno i sva javna pitanja politička. Ne postoji u ovom smislu zabrana prelaska između sfera. Zbog toga Habermas ovaj model definiše kao pokušaj da se javna sfera revitalizuje kao kvazi-državni servis sa decentralizovanom samoupravom koji će, konačno, društvo razviti do političkog totaliteta (Habermas, 1994: 7). Na taj način bi se osnažila integracija zajednice na osnovama uzajamne društvene solidarnosti, a solidarnost bi dobila svoj politički oblik u vidu obavezujućeg oblika demokratskog obrazovanja volje. Javnost je mesto jednakosti gde se ova volja oblikuje.

Lako je videti na koji način ova volja može skliznuti u oblike ugnjetavanja manjinskih grupa koje se ne uklapaju u dominantni vrednosni sistem ili nekonvencionalnih životnih stilova koji ugrožavaju javni moral nužan za kulturnu reprodukciju zajednice. Krajnji ishod ovakve brige o opštem dobru građana može biti tiranija zajedništva.<sup>26</sup> Ovu opasnost posebno podstiče širenje jav-

---

<sup>26</sup> Poroznost granica između javne i privatne sfere može opasno ugroziti privatni život ljudi. U središte javnog interesovanja pada često sfera intimnog života ljudi. Ovaj fenomen je francuski autor Ričard Senet označio kao tiraniju intimnosti. Senet kao posledice ovog fenomena izdvaja a) obožavanje i bliski kontakt sa političarima, što može biti uvod u tiraniju i b) beskonačnu segmentaciju društva, usled solidarnosti koja se ostvaruje na osnovu bliskosti čija logika deljenja ide u beskonačnost, a ne na osnovu interesa (npr. zamena radničke solidarnosti nacionalnom) (Richard Sennet, 1989: 350-352). Zbog toga on predlaže reritualizaciju javne sfere kojom se, uz pomoć različitih sredstava (maske, gluma, igra) intimnost istiskuje iz javne interakcije.

Hana Arent, koja i sama deli neke republikanske ideale, je ukazala na značajne totalitarne pretnje koje nastupaju kada intimna sfera uđe u javni prostor u kombinaciji sa političkom kontrolom javnog prostora. To je po njoj bio osnov

ne sfere u kombinaciji sa teško rešivim pitanjem kontrole javnih resursa i načina upravljanja njima.

Proceduralni model J. Habermasa pretenduje na to da može zadržati prednosti oba modela bez izlaganja opasnosti od strukturnog krivljenja javnosti uz pomoć definisanih pravila i procedura čiji je cilj da obezbede saglasnost unutar polja javnosti zasnovanu na dobrim razlozima, a ne na sili ili odnosima moći. »Da bi bio siguran u pogledu političke javne sfere, proceduralni model postavlja arenu za otkrivanje, prepoznavanje i tumačenje onih problema koji se tiču društva kao celine ... u bezličnoj formi komunikacije koja uređuje tok komunikacije na takav način da njeni pogrešivi ishodi uživaju pretpostavku racionalnosti« (Habermas, 1994: 9-10) Da bi se postigao ovaj efekat javna sfera se mora staviti izvan uticaja dve vrste društvene moći. To je, sa jedne strane, politička moć koja teži da kontroliše protok uticaja između države i civilnog društva, a sa druge strane, ekonomska moć koja želi da uvede konstitutivni uticaj novca i time komercijalizuje javnu sferu. Ukoliko se društvenim mehanizmima odbrane izbegne ovaj uticaj, pravila i procedure oslobođene komunikacije će biti u stanju da samostalno selektuju legitimne od nelegitimnih zahteva koji proističu iz sfere civilnog društva.

Ako izuzmemo krhkost načina odbrane od nelegitimnih uticaja i kolonizacije sfere javnosti od strane admi-

---

jakobinskog terora iz vremena Francuske revolucije, a znakove ovog mešanja sfera prepoznaje i u drugim totalitarnim oblicima vladanja. Zbog toga je za nju važno da javnost ostane sfera horizontalne jednakosti ljudi, ali da sfere međusobno budu strogo razgraničene (Markell, 1977).



### Kritički pojmovnik civilnog društva

nistrativne moći i novca, ostaje još niz nerešenih problema unutar ovog modela oblikovanja javnosti. Dva najvažnija među njima su a) sofisticiranije oslanjanje na prosvetiteljsku konvergenciju slobode i racionalnosti, što je već navedeno kao prigovor prosvetiteljskom shvatanju javnosti, i b) neprimerenost »velikoj igri politike«, u kojoj upravo zahtevi za javnom, deliberativnom provedom mogu dovesti do »paralizovanja deliberativne moći javnosti« (Rawls, 1999: 140).

Gore skicirani modeli nisu hijerarhijski poređani po svojoj vrednosti nego prema njihovim pretenzijama i središnjim problemima koje nastoje da reše. Čak i ovako nepovezano izloženi pokazuju da delotvornost javne sfere zavisi od mnogih kontekstualnih okolnosti: veličine zajednice, stepena integrisanosti, ustanovljenog sistema ustanova, društvene strukture, nivoa obrazovanja građana, političke istorije i kulture zajednice itd. Sposobnost javne sfere da rešava teške društvene probleme, amortizuje protivrečne zahteve i da pri tom eliminiše nelegitimne uticaje ne zavisi samo od institucionalnog dizajniranja i regulisanja ove oblasti. Iluzija je da se javna sfera može u potpunosti dizajnirati prema unapred utvrđenom modelu. Uostalom i sam model mora da bude testiran i prihvaćen od stručne i šire javnosti koja je deo šireg društvenog sklopa sa svojim posebnostima. Međutim, ne može se zaključiti ni suprotno, da je razvitak javnosti spontan društveni i istorijski proces.<sup>27</sup> Pojam

---

<sup>27</sup> U ovom slučaju bi teško i mogli govoriti o pojmu javnosti. Nije slučajno što Fridrih Hajek, koji veruje u spontanost društvenih procesa, pojam političke javnosti tretira kao još jednu veliku iluziju. Za njega ne postoji nikakva poseb-

javnosti je, makar od devetnaestog veka, ne samo mesto kolektivne samorefleksije, nego je i sam postao refleksivan; javno raspravljamo o tome kakav je smisao pojma javnosti i kako ona treba da izgleda. Javnost je uvek samokorigujući proces sa nepredvidivim ishodom. Otud stalni naponi da se stalnim doterivanjima mogućnost nastupanja loših alternativa unapred isključi, ali i stalni naponi da se ovaj društveni prostor stavi pod kontrolu.

### **Granice javnosti**

Teški teorijski problemi koje smo u prethodnom tekstu razmatrali samo su raščišćavanje prostora za razumevanje fenomena javnost. To su načelna razmatranja uslova delotvornog funkcionisanja ideala javnosti potkrepljena grubom istorijskom rekonstrukcijom pojma. Stvarno funkcionisanje javnosti ima vlastitu dinamiku koja je osobena u svakom posebnom slučaju. Javnost je krhka konstrukcija koja pored toga što je nesavršena i sklona krivljenjima, takođe podložna samorazaranju. Neka pitanja, određen tip javnosti naprosto ne može da podnese. Kada se kao urgentna pred javnost iznesu pitanja bitna za njeno postojanje, a ona nema odgovora, onda javnost prestaje da bude jedna javnost i cepa se na više njih.

---

na sfera sa osobenim pravilima postupanja, mimo tržišta znanja i informacija. Pravila tržišta su ista u svim slučajevima, samo što je roba različita. Upravo je tržište najbolji društveni mehanizam optimalizacije upotrebe znanja (*Law, Legislation and Liberty*). U ovom smislu je uputno podsetiti na razlikovanje koje je napravio J. Elster između tržišta i foruma kojima upravljaju različite zakonitosti («The market and the forum: Three varieties of political theory»). Samo u drugom slučaju gde važe dijaloška pravila donošenja racionalne odluke možemo govoriti o pojmu javnosti.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Pre desetak godina je predsednik američke Nacionalne zadužbine za humanističke nauke (National Endowment for Humanities) Šeldon Hokni (Sheldon Hackney) predložio održavanje niza »gradskih skupova« na kojima je Amerikanci trebalo da raspravljaju o mogućnostima zajedničke građanske kulture uprkos svim različitostima. Predlog je naišao na žestok otpor. Najžešći kritičar toga, gorepomenuti Ričard Senet je predlog nazvao »duboko bezumnim« i »srpskim rešenjem izazova zajedničkog života« (uvodnik u *New York Times*-u, 30. 1. 1994).<sup>28</sup> Suština spora bila je u poverenju u sposobnost široke javnosti da raspravlja o sofisticiranom problemu kakav je očuvanje tolerantne i kooperativne forme pluralizma. Senet je izrazio strah da će rasprave rezultirati u pokušaju nasilnog nametanja većinskog stava, što je nazvao »srpskim rešenjem« problema različitosti koji vodi u sukobe i razaranja. Protivnici ovakvog stava, među kojima je i autor navedene knjige Džems Boman, zalažu se za to da je upravo to način dolaženja do tolerantnog i kooperativnog rešenja, jer u suprotnom takvo rešenje je zadato. Ono što nedostaje jeste upravo dostojanstvo racionalnosti koje mu može dati samo javno razmatranje, odnosno zajednički sud. Međutim, u ovom slučaju zajednički sud se donosi upravo o potrebi zajedničkog suda.

Primer, međutim, govori više od samog spora koji se vodi o tome da li se uslovi donošenja javnog suda i sami formulišu u javnoj raspravi ili su već prethodno zadati:

---

<sup>28</sup> Navedeno prema Bohman, James (2000).

odnosno o tome postoji li sukob javnosti i logike. Primer pokazuje nerazrešivu neizvesnost koja proizilazi, sa jedne strane iz otovrenosti ishoda javne rasprave bez unapred zadatih pravila, a sa druge strane, iz uvođenja unapred definisanih pravila koja su, ipak, podložna arbitrarnim tumačenjima i čije se važenje u krajnjem garantuje »činjenicom političkog ugnjetavanja«. U prvom slučaju se izlažemo opasnostima »srpskog«, a u drugom »američkog« načina rešavanja problema. U svakom slučaju, drugima nije prijatno.

Neizvesnost dosezanja zajedničkog suda kako u pogledu interesa trećih strana ili manjina, a često i u pogledu vlastitog interesa, jeste granica javnog delovanja. Ukoliko javnost treba da nastavi da obavlja svoju ulogu ova činjenica ne sme biti niti prepreka nastavku dijaloga i daljem traganju za zajedničkim sudom niti razlog za posezanje za prekim rešenjima u vidu manipulacije, političke prinude ili nasilja. Ona mora biti ugrađena u same osnove razumevanja fenomena javnosti.

**Literatura:**

- ARENT, H. (1994). *Istina i laž u politici*, Filip Višnić, Beograd
- ARSEN, R. (1999). »Toward a Normative Conception of Difference in Public Deliberation«, *Argumentation and Advocacy*, Vol. 35, Issue 3
- BENHABIB, S. (1994). »Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy«, *Constellations*, Vol. I. Nr. 1
- BENHABIB, S. (1996). »Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas«, in *Habermas and Public Space*, Calhoun C. (ed.), MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London
- BOBIO, N. (1990). *Budućnost demokratije*, Filip Višnjić, Beograd
- BOHMAN, J. (2000). *Public Deliberation*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London
- BOURDIE, P. (1993). »Public opinion does not exist«, u: *Sociology in Question*, Sage, London
- CONSTANT, B. (2001). »O slobodi starih u poređenju sa slobodom modernih naroda«, *Republika*, 262, Beograd (tekst je dostupan i na internet adresi [www.yuope/zines/republika/arhiva/2001/262](http://www.yuope/zines/republika/arhiva/2001/262))
- FUKO, M. (1997). *Nadzirati i kažnjavati*, Prosveta, Beograd
- FRASER, N. (1996). »Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy«, in: *Habermas and Public Space*, Calhoun C. (ed.), MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London
- GAUTHIER, D. (1995). »Public Reason«, *Social Philosophy and Policy*, Vol. 12, No. 1
- HABERMAS, J. (1969). *Javno mnenje*, Nolit, Beograd
- HABERMAS, J. (1994). »Three Models of Democracy«, u: *Constellations*, Vol. I. Nr. 1.

- HABERMAS, J. (1996). »Further Reflections on the Public Sphere«, u: *Habermas and Public Space*, Calhoun C. (ed.), MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London
- HABERMAS, J. (1996a). »Concluding Remarks«, u: *Habermas and Public Space*, Calhoun C. (ed.), MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England
- HART, H. L. A. (1963/1991) *Essays on Law, Society and Morality*, Oxford University Press, Oxford
- HEGEL, F.W.F. (1964). *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo
- KANT, I. (1974/1). »Odgovor na pitanje: šta je prosvetćenost?«, u: I. Kant, *Um i sloboda*, SIC, Beograd
- KANT, I. (1974/2). »Spor među fakultetima«, u: I. Kant, *Um i sloboda*, SIC, Beograd
- KANT, I. (1974/3). »O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu«, u: I. Kant, *Um i sloboda*, SIC, Beograd
- KANT, I. (1995). *Vični mir*, Beograd-Valjevo
- KIN, Dž. (1995). *Mediji i demokratija*, Filip Višnjić, Beograd
- MARKELL, P. (1997). »Contesting Consensus: Rereading Habermas on The Public Sphere«, *Constelations*, Vol. 3., Nr. 3
- MANNET, P. (1994), *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey
- MIL, Dž. S. (1988). *O slobodi*, Filip Višnjić, Beograd
- Norma i odluka, Karla Šmit i njegovi kritičari*, prir. Slobodan Samarđžić, Filip Višnjić, Beograd 2001.
- PETTIT, P. (1997). *Republicanism*, Oxford University Press, Oxford
- POSTEMA, G. J. (1995). »Public Practical Reason«, *Social Philosophy and Policy*, Vol. 12, No. 1
- RAWLS, J. (1999). *The Law of Peoples with »The Idea of Public Reason Revised*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England

Kritički pojmovnik civilnog društva

- ŠMIT, K. (2001). »Duhovno-povesni položaj današnjeg parlamentarizma«, u: *Norma i odluka, Karl Šmit i njegovi kritičari*, Filip Višnjić, Beograd
- TADIĆ, Lj. (1998). *Ogled o javnosti*, Čigoja štampa, Beograd
- TAYLOR, Ch. (1995). »Liberal Politics and the Public Sphere«, in: *New Communitarian Thinking*, Etzioni A. (ed.), Charlottesville and London
- TOKVIL, A. de (1990). *O demokratiji u Americi*, Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci / CID, Podgorica
- WALDRON, J. (1987). »Theoretical Foundation of Liberalism«, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 37. No. 147

Predrag Krstić

## PROSVEĆENOST

Termin »prosvećenost« nije lišen višeznačnosti. On se, s jedne strane, naročito u pridevskoj upotrebi, koristi da označi nešto kao stanje – kada se po pravilu pripisuje onome čega to inače nije karakteristika ili čemu čak hronično manjka (poput »prosvećenog javnog mnjenja« ili »prosvećenog apsolutizma«). U najčešćoj i najprezicnijoj imeničkoj upotrebi<sup>1</sup> »prosvećenost« se pak odnosi na onaj intelektualni, pa onda i socijalni pokret XVIII veka čiji su predstavnici delovali pre svega u Francuskoj. Taj se pokret obično označava kao u osnovi liberalna kampanja u korist slobode i razuma, tolerancije i humanosti, a protiv licemerja svete istine, protiv dogmatske vere i njenih varvarskih konsekvenci u istoriji Evrope. Treće značenje je svojevrsno proširenje prethodnog i zavisi od njegovog razumevanja: neka ili neke bitne odlike osamnaestovekovne prosvećenosti pripisuju se i drugim razdobljima koja se prepoznaju kao u određenom pogledu

---

<sup>1</sup> Razlika između ova dva značenja, jednog definitivnog i jednog infinitivnog, da tako kažemo, može se primetiti i u Kantovom poigravanju rečima kada govori o »prosvećenom dobu« (*aufgeklärten Zeitalter*), u kome živimo, i »dodu prosvećenosti« (*Zeitalter der Aufklärung*), za koje se to još ne može reći (Kant, 1974: 47).



slična. Tako se u savremenosti može uočiti važenje njenih motiva, tema ili obrazaca, jednog »načina filozofiranja koji nije bio ni bez važnosti, ni bez dejstva u posljednja dva veka« (Fuko, 1995: 244), kao što se »epoha prosvćenosti« takođe može u izvesnom smislu antidatirati, retroaktivno locirati još u onom antitradicionalističkom, antimitopoetskom, antireligioznom, antiautoritarnom pokretu čija (pred)istorija počinje još u VI veku stare ere sa svetonazorima Milećana, razvija se preko Ksenofana, Heraklita i Parmenida, kosmologa petog veka, Anaksagore i Empedokla, da bi vrhunila u svojim amblemima, Sokratu i sofistima, i vršila vidljivi uticaj na Euripida, Tukidida i Hipokrata. Kada se tako protegne sve do rasplinjavajućeg značenja čitavog jednog »modernog«, »evropskog«, »racionalističkog« poduhvata ili čak grčko-okcidentalnog civilizacijskog projekta (v. Frank, 1995: 30; Velmer, 1987: 47), odredjenje prosvetiteljstva postaje konceptualno najrizičnije, ali i najprovokativnije i najinspirativnije.

### **Prosvetiteljstvo u svojoj epohi**

Prosvetiteljstvo ima nešto kao svoju negativnu stranu, »negativni pravac« koji je »razornički usmeren protiv svega onoga što pozitivno postoji«, od religije, običaja i mnjenja, do zakonskog poretka, državnih ustanova i umetnosti (v. Hegel, 1975: 398); jedan negativni sadržaj ili učinak koji nuka da se prosvćenost, kao kod Kanta, definiše na gotovo sasvim negativan način, kao *Ausgang*, kao »izlazak« iz nezrelosti, kao kritika nelegitimne upotrebe uma i osporavanje svih »lažnih pozitiviteta« (up.

Fuko, 1995: 233-236; Frank, 1995: 46). Ovaj momenat bi se, dakle, sastojao tek u jednom kritičkom stavu, u istraživačkom gestu, u dovođenju pod sumnju svega nasleđenog i nepropitanog.

»Naš vek sebe naziva filozofskim vekom *par excellence*. Od principa profane nauke do temelja otkrovenja, od metafizike do pitanja ukusa, od muzike do morala, od sholastičkih rasprava teologa do komercijalnih poslova, od prava vladara do prava naroda, od prirodnih zakona do despotskih zakona nacije – sve se analizovalo, o svemu se raspravljalo i polemicalo« (D'Alambert, 1972: 5-6). Dalamber se zadovoljava uočavanjem filozofske hiperaktivnosti duha vremena; Didro je već direktivan. On upućuje da se »sve stvari moraju istražiti, o njima se mora diskutovati, moraju se istražiti bez izuzetka i bez obaziranja na bilo čija osećanja« – ne bi li u nastavku ukazao na prepreke koje toj filozofskoj maniji stoje na putu, kao i na legitimacijski oslonac za njeno sprovođenje – »Moramo nemilosredno preći preko svih onih detinjarija, da porušimo barijere koje razum nikada nije podigao, vratimo umetnosti i nauci slobodu koja im je toliko dragocena. Već nam je odavno potrebno doba razuma u kome čovek više neće tragati za pravilima među klasičnim autorima već u prirodi« (prema Gendzier, 1967: 93).

Doba razuma – to XVIII »stoleće koje predstavlja zoru uma« (Voltaire, 1978: 201) i kome je dopalo da »pregazi sve predrasude, tradiciju, drevnost, narodski pristanak, autoritet, ukratko sve što podjarmljuje gomilu duhova« (Diderot, 1984: 148) – smenjuje epohu vere. U njemu se, i prema samorazumevanju prosvetitelja, do-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

sledno dovršava onaj novovekovni tok emancipovanja samozakonodavnog, sekularnog i naučnim postignućima afirmisanog uma, koji je započeo sa Renesansom. Pred sud razuma i znanja, čiji su univerzalni metodski uzor penetrirajuće prirodne nauke, izlaze doktrine tradicionalnih autoriteta i tamo bivaju diskreditovane kao praznoverja i zablude. Neopozive istine teologa se sada proglašavaju uvredljivo protivrazumskim, verodostojnost dogmi i otkrovenja se ismeva, a sveštenici trpe sva-kovrsnu pokudu i porugu. Svetlost vlastitog uma je jedina svetlost po kojoj nadalje sme da se hoda.

Pored metodološke, ovo naglašeno i bezrezervno poverenje u um ima istovremeno i jednu, ne manje značajnu, moralnu dimenziju. Reč je o pobuni protiv nepravde i nečovečnosti, odnosno protiv institucija koje unižavaju čoveka. Volterov poklič »*Écrasez l'infâme*« poziv je na ustanak protiv crkvene prakse apriornog doznačavanja grešnosti i izopačenosti ljudskoj prirodi, protiv uzurpiranja zemne sreće za račun nebeske, protiv besramne podrške mračnjaštvu, fanatizmu, progonu i svekolikoj nesreći čovečanstva. »Interes je stvorio sveštenike, sveštenici su stvorili predrasude, predrasude su proizvele ratove i ratovi će trajati sve dok bude predrasuda, predrasude sve dok bude sveštenika, a sveštenici sve dok bude interesa« – sažima Didro (prema Cresson, 1949: 48).

Time je razotkrivena konspiracija lažnih znanja sa drugim velikim izvorom bede i zlotvorom čovečanstva, sa despotizmom. Sledstveno, pobunu protiv poretka objavljene religije mora da prati i pobuna protiv poretka nekontrolisane vlasti vladara. »Ukoliko tačno budete is-

pitali sve političke građanske i religijske institucije, naći ćete, ako se ne varam, da se ljudski rod vekovima podvrgavao jarmu nekoliko nitkova. Čuvajte se svih onih koji hoće da uvedu red!» (Diderot, 1964: 512). Društvenoistorijska formula je prosta: savez lukavog klera i vlastoljubivih despota zaverio se protiv sreće glupog i u gluposti ciljano održavanog puka. Korelacija i, tako reći, kohabitacija (ne)znanja i (ne)popravljanja ljudskog stanja se od sada može smatrati prokazanom. »Neznanje i ropstvo su sračunati kako bi čoveka učinili opakim i nesrećnim. Ljudi su nesrećni samo zato što nemaju znanja; oni nemaju znanja samo zato što se sve urotilo kako bi ih sprečilo da budu prosvetećeni; opaki su samo zato što njihov razum nije dovoljno razvijen. Samo znanje, razum i sloboda, jedini mogu da ih promene, i učine srećnijim« (Holbah, 1950: 16).

Uz razum, tako i sloboda postaje ključna reč. Pasaže u kojima svoje vreme opaža kao odavno priželjkivano doba razuma, smenjuju oni u kojima se Didrou »čini da je u naše doba dominantna ideja – sloboda« (prema Hazard, 1954: 174). Znameniti početak Rusoovog »Društvenog ugovora« glasi: »Čovek se rađa slobodan, a posvuda je u okovima« (Rousseau, 1978: 94).<sup>2</sup> Politički lan-

---

<sup>2</sup> No, ipak je nemačkom prosvetitelju, Kantu, pripala čast da to razumsko-slobodarsko stremljenje prosvetiteljstva formuliše na najubedljiviji i najčešće rabljeni način. Prosvetećenost je, prema njegovoj znamenitoj formuli, *Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*, »izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti«. Nezrelost je »nemoć da se svoj razum upotrebljava bez vođstva nekog drugog«, a ona je »samoskrivljena onda kad njen uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovođenja«. »*Sapere aude!*«, zaključuje Kant, »Imaj hrabrosti da se služiš sopstvenim razumom! – to je dakle lozinka prosvetećenosti« (Kant: 1974: 43). Na putu punoletstva, na putu ovog *sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu*

### Kritički pojmovnik civilnog društva

ci protiv kojih ustaje misao prosvetiteljstva, uopšteno govoreći, lociraju se u ropstvu, nejednakosti, despotizmu, fanatizmu, teroru, božanskom pravu kraljeva, privilegijama aristokratije i sveštenstva. Afirmativno i još uopštenije govoreći, ovo bi se moglo prikazati kao zalaganje za sekularizam, konstitucionalizam – gotovo isključivo shvaćen kao poluga ograničavanja zloupotrebe lične vlasti kraljeva – potom toleranciju, humanitarizam, slobodu štampe, te prava građana i obavezu vlade da ih štiti.

Time prosvetiteljstvo prestaje da bude samo negativno profilisano. Optimizam saznanog uma produžava se u kulturni i društveni optimizam. Pozitivno ovlašćenje Znanja za socijalnu intervenciju može se detektovati već u samom preduzimanju projekta univerzalne »Enciklopedije ili obrazloženog rečnika nauka, umetnosti i zanata«. *Encyclopédie* je pokušaj kritičkog osvetljavanja, sistematskog izvođenja i naučnog prikazivanja celokupnog ljudskog nasleđa, manifestacija samog prosvetiteljstva kao Znanja, ali istovremeno i manifest vere u mogućnost unapređenja ukupnih životnih uslova kroz saznanje, ubojito intelektualno oružje za borbu protiv mraka *ancien régime*a. U njenom petom tomu, u članku o samom pojmu enciklopedije, Didro kaže da je namera da se

---

*bedienen*, nalaze se lenjost i kukavičluk ljudi koji dobrovoljno ostaju u udobnoj nezrelosti i podložni tutorima. Prosvetljenje, samoprosvećivanje, »odbacivanje jarma nezrelosti«, širenje »duha umnog poštovanja sopstvene ličnosti i poziva svakog čoveka da sam misli«, počinje dopuštanjem slobode. »Ovoj prosvetćenosti nije ništa potrebno doli sloboda. I to ona koja je najmanje štetna od svega onoga što se uopšte može zvati slobodom, naime: da se od svoga uma u svim stvarima načini javna upotreba.« Ta upotreba uma, ona »koju neko, kao naučnik čini pred svekolikom čitalačkom publikom«, uvek mora da je slobodna i »jedino ona može da ostvari prosvetćenost među ljudima« (Kant, 1974: 44).

»izmeni opšti način mišljenja« (Diderot, 1964: 365). Helvecije je još eksplicitniji: budući da je nauka, posebno ona o moralu, bezvredna ako nije povezana sa politikom i zakonodavstvom, »filozofi, ako žele biti čovečanstvu od koristi, moraju da razmatraju predmete sa stanovišta zakonodavca« (Helvetius, 1978: 132-133).

Kada takvi zakonodavci ozakonjuju budućnost čovečanstva, slike nastupajuće sreće gdekad nalikuju profanoj verziji hrišćanske milenarističke doktrine. U post-apokaliptičkom pejzažu pomirene istorije, traje trijumfalna svetkovina razuma i slobode koji se još samo kao opomene prisećaju svojih neprijatelja: »doći će vreme kada će sunce sijati samo slobodnim ljudima koji ne poznaju ni jednog drugog gospodara do svoj razum, kada će tirani i robovi, sveštenici i njihovi licemerni instrumenti postojati jedino u istorijskim delima i na pozornici, dok ćemo mi misliti na njih samo kako bismo sažaljevali njihove žrtve i njihove poslušnike, da bismo sebe održali u stanju budnosti razmišljajući o njihovim preterivanjima; i da naučimo kako da prepoznamo i uništimo, snagom razuma, prvo semenje tiranije i praznoverja, ako se ono ikada usudi da se pojavi među nama« (Condorcet, 1988: 7, 202).

Najvažniji preduslov za prispeće tog projektovanog vremena nalazi se u širenju poverenja u razum i znanje, u prosvetivanju čovečanstva. »Već dugo zaokupljen razmišljanjem o načinima da se poboljša sudbina čovečanstva, nisam mogao izbeći pomisao da u stvari postoji samo jedan: ubrzati napredak prosvećenosti« (Condorcet, 1968: 30). Svako zlo, sve predrasude i zablude, posledica

### Kritički pojmovnik civilnog društva

su odsutnosti prosvetećenosti i nestaće nepovratno kada rast znanja proširi svoj blagotvorni uticaj i u moralnim naukama i njihovim političkim dodacima ostvari prednosti kakve su već načinjene u fizičkim naukama. Novi vaspitači stvorice novo okruženje i napredak će biti univerzalan: i u smislu saznanja i u smislu društvenog boljotka. Napredak, treća ključna reč, tako sažima i zaokružuje odgovore na probleme (ne)znanja i (ne)slobode. »Napredak sposobnosti čoveka da se usavršava, od sada pa nadalje nezavisan je od svake sile koja želi da ga zaustavi, nema drugih granica sem trajanja kugle zemaljske na koju nas je priroda bacila« (Condorcet, 1988).

Ova prevratničko-trijumfalna intonacija nije, međutim, dominantni registar diskursa francuskih prosvetitelja. Uostalom, »prosvetiteljstvo nije bilo neposredno revolucionarno, jer inače ne bi bilo prosvetiteljstvo – nada u svemoć razuma, da će ljudi uvideti nerazumnost *ancien regimea* i preobraziti ga u novi, jer ljudi ne mogu svesno biti nerazumni« (Pejović, 1978: 11). Ali pitanje je koliko je čak bilo i te nade. Možda zapravo jedino u Kondorseovom i donekle Rusoovom društvenom i Helvecijevom pedagoškom optimizmu. Nasuprot njima, Holbahov »glas uma«, koji nije »ni buntovan ni krvav«, nije ni upućen ni »pristupačan čoveku iz mase – pa čak ni najvećem broju ljudi« (Holbah, 1950: 481). Didro pokadkad zapeva: »Plaćimo i jadikujmo nad sudbinom filozofije. Propovedamo mudrost gluvima i zaista smo još daleko od doba razuma« (prema Gay, 1966: 20). Dalamberu se i u programskog tekstu omakne: »Varvarstvo traje vekovima i izgleda da je to naš element, a razum i dobar

ukus predstavljaju samo prelaz« (Dalamber, 1955: 63). Lametri govori kako mudrac mora imati smelosti da kaže istinu »u korist malog broja onih koji hoće i koji mogu da misle; jer, što se tiče ostalih, koji su dobrovoljni robovi predrasuda, njima je taman toliko moguće doći do isitne, koliko i žabama da lete« (Lametri, 1955: 23). A onaj najaristokratskiji među prosvetiteljima, Volter, nema nikakvih iluzija u pogledu čak i poželjnosti izbjavljenja puka iz mraka neznanja: »prosveta nije za ološ lakeja, cipelara i sluškinja, već za poštene ljude!« (prema Pejović, 1978: 45). *Il faut cultiver le jardin*, znameniti završetak njegove romaneskne sprdnje sa Lajbnicovim optimizmom, obeležava zapravo klimaks gubitka vere u filozofsku delatnost, definitivno okretanje leđa od »metafiziko-teologo-kosmolo-nigologije« dr Panglosa i svih sistemskih spekulativnih konstrukcija za volju makar i najmanje, već beznadežne u pogledu izmene sveta, neposredne akcije (Volter, 1982: 118, 6).

Prosvetitelji su, dakle, nasuprot uvreženom mišljenju, imali veoma malo poverenja u narod i njegovo prosvjećivanje, a manje uzaludnim su izgleda smatrali zalaganje koje su sprovodili i rečju i delom, za prosvjećivanje »odozgo«. Kant najdirektnije. »U kom poretku se jedino može očekivati napredovanje ka boljem? Odgovor je: ne tokom stvari odozdo na gore, već odozgo na dole. – Očekivati da će se obrazovanjem omladine u domaćoj nastavi, pa zatim dalje u školama od nižih do najviših, u duhovnoj i moralnoj kulturi, pojačanoj još i verskom nastavom, stići konačno ne samo do toga da se vaspitaju dobri građani, već i do dobra koje će moći stalno da na-



### Kritički pojmovnik civilnog društva

preduje i da se održava – to je plan koji ne uliva mnogo nade u željeni uspeh« (Kant, 1974a: 191). Većina »ljudi od pera« u Francuskoj, a Volter i Holbah naročito, takođe je svoje nade radije polagala u prosvećivanje pojedinih vladarskih umova. Prosvećeni apsolutizam jednog »reformskog« despota, pruskog kralja Fridriha II, inače veoma gostoljubivog prema idejama i ličnostima prosvetitelja, zauzimao je u tom pogledu posebno mesto. I Kant mu upućuje udvoričko-preporučujući apel: »ovo je doba prosvećenosti ili vek Fridriha. Knez, koji nije našao nedostojnim da kaže da smatra svojom dužnošću da ljudima u religioznim stvarima ne propisuje ništa, već da im u tome ostavlja punu slobodu, odbijajući sam od sebe ponosno ime tolerancije, taj knez je prosvećen, i zaslužuje da od zahvalnog sveta i budućih naraštaja bude slavljn kao onaj koji je, barem od vlade, prvi put oslobodio ljudski rod od nezrelosti i svakome dopustio da se u svemu što je stvar savesti služi svojim vlastitim umom« (Kant, 1974: 47).

Uprkos tome, revolucionarni etos je postao – krivotvoren ili ne – istorijski učinak prosvećenosti. Bilo da je reč o korupciji prosvetiteljskog obećanja sreće ili o njegovom zakonitom ostvarenju, potkopavanje legitimnosti važećih društvenih institucija i ukazivanje na mogućnost njihove reorganizacije, formiralo je onu političku strast promene koja će kulminirati u obožavanju razuma, u »humanoj religiji«, u kultu »najvišeg bića«, kao i njegovog prvosveštenika Robespjera, u, najzad, jakobinskoj ideologiji total(itar)nog usrećivanja.

### **Kontraprosvetiteljstvo**

Usledile su raznovrsne, u negativnom stavu okupljene reakcije na filozofiju prosvećenosti i Francusku revoluciju. Među njima se izdvajaju jedna dominantno politička reakcija kontrarevolucionarno orijentisanog tradicionalizma i jedna više *Kulturkritik* reakcija romantizma i istorizma. Zajedničko im je osporavanje ekskluzivnosti važenja i univerzalnosti razumevanja temeljnih načela prosvetiteljstva – Razuma, Zakona, Istine, Pravde, Dobra, Slobode, Napretka – pri čemu će se moći osloniti i na zvaničnu opoziciju unutar prosvećenosti, romantizam na Rusoa, a istorizam na Montesjkjea.

Već od druge polovine XVIII veka prosvećenost se, pre svega kod pesnika i književnih teoretičara poput Herdera i Lesinga, kritikuje kao destruktivan a ne progresivan proces. Nemački romantizam će prvi ispostaviti dijagnozu po kojoj je prosvetiteljska racionalizacija sveta konsekvencija patologije jednog apstraktnog analitičkog duha. Taj duh bi da sve razloži, rasturi, demontira, atomizuje, jer sve vidi kao složevinu, kao izvedenu sintezu. Ako je takav vivisekcijski pristup dao rezultate u hemiji i možda pomogao da se poruši tvrđava božanske milosti, on je takođe rastočio i ljudski duh i državu. Prvo je sveo na mehanički ansambl sastavljen od elementarnih čulnih utisaka i predstava, na kompleksnu mašinu podložnu egzaktnoj analizi, a drugo na spoljašnje uzajamno delovanje individualizovanih monada bez istinskih međuljudskih odnosa, na slepo operisanje funkcionalnih šrafova državne mašinerije pravno organizovanog građanskog društva (v. Frank, 1995: 15-17).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Toj analitičkoj racionalnosti prosvetiteljstva romantičari suprotstavljaju nepatvorene emocije i imaginaciju. Prema njima, hipertrofirano intelektualizovanje oduzelo je ljudskom biću upravo ono po čemu uopšte jeste ljudsko: čuvstva i moralnost. Kao što je sve transcendentno iščezlo pod tiranijom prirodnonaučnog logosa, tako je i individualna sloboda utrnula ispod opštosti zakona. Afirmacija raznolikosti ljudi i njihove jedinstvenosti bi sada da koriguje metastazu fiksacije na »čoveka uopšte«. Različitost i jedinstvenost postaju ključne reči. Samosvojnost nesvodive ličnosti se pretpostavlja autonomiji uma. Poezija, umetnost uopšte, kao kod Šelinga, nadređuju se filozofiji i nauci, a racionalna analiza i geometrijsko proračunavanje ustupaju mesto direktnom obraćanju srcu i neposrednom prodoru u tajne života i dubine ličnosti.

Namera je bila vezana za kulturu ili, Kasirerovom doskočicom (Kasirer, 1972; Cassirer, 1932), svet je hteo da se »poetizuje« a ne politizuje. Ali – neracionalno i ponosno zbog toga – idealizovanje prošlosti, glorifikacija duše naroda, drevnih običaja, rodnog tla, maternjeg jezika, arhaične kulture i duha etniciteta, svega što su prosvetitelji mislili da su prognali u varvarstvo, praznovrje i mitologiju, nije moglo ostati bez refleksa i u politici. Romantizam je, svesno ili ne, opovrgao univerzalni razum, istinu i pravdu. Negovanjem kulture nesvodive osobnosti jedinstvenog *Volksgeist*-a, a ne opšte kulture koja bi trebala predrasude i neznanje iz naroda, objavio je pluralnost ljudskih društava i nesamerljivost njihovih vrednosti. Aršin se promenio: sada se ohološću smatra

prosuđivanje istorije eternalizovanim metrom razuma; i sam takav, kao i svaki drugi način mišljenja, stavlja se pred sud o sopstvenoj situacionoj smeštenosti, uslovljenosti, posebnosti, prolaznosti. Raznovrsnost sada sudi univerzalnim vrednostima. Dok su se filozofi prosvetiteljstva kleli u idealni zakon, jedinstvo čovečanstva i progres, Herder, kao promoter jedne druge priče, u tome vidi još samo zaslepljenost, samoljubivost, krijumčarenje uverenje u superiornost svoje zemlje i svoga vremena. Prema njemu, prosvetiteljska istoriografija boluje od, moglo bi se reći, narcizma, temporalnog i etno-centrizma i kulturnog imperijalizma. Ona ne uspeva da razume strane, od nje različite kulture ili epohe, budući da ne uspeva da suspenduje svoje pretpostavke i da se prenese na stanovište internog razumevanja, da sudi u pojmovima, vrednostima i idealima samih aktera. Umesto toga, ona prosuđuje o prošlosti i drugim kulturama u svetlosti vlastite, naivno verujući da su vrednosti njenog vremena posađene na kraj istorije i, stoga, univerzalne (Herder, 1986).

Puna reafirmacija Tradicije, te psovke u rečniku prosvetćenosti, dogodiće se u klasičnom antirevolucionarnom konzervativizmu koji se pozicionira sa Berkom i De Mestrom. Edmund Berk će biti prvi kritičar Revolucije koji će najaviti teror kao zakonitu posledicu realizacije prosvetiteljskih ideala. Prava slika liberalne ideologije prirodnih prava, jednakosti i napretka, za njega su jakobinci, revolucionarni fanatici naoružani opasnim principima i apstraktnim idejama odvojenim od istorijskog iskustva. Prosvetiteljski individualizam, odbacujući važnost tradi-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

cije u ustanovljenju političkog identiteta i postavljanju društvenih vrednosti i ciljeva, ugrožava samo jedinstvo društva i mir koji, prema Berku, upravo zavise od poštovanja tradicionalnih običaja, pravila i institucija, a ne od racionalnog saglašavanja sa njima (Burke, 1955: 70-99).

Žozef de Mestr je još izričitiji u preokretanju doktrina prosvetećenosti. Revolucija je, smatra on, samo u delo prenela prezir bahate filozofije individualizma prema osnovama ljudskog društva i, na žalost, realno je uspela da ih ugrozi: uzdrmane su tradicionalne veze koje su navodile ljude da brinu jedni o drugima i o zajednici, uništena je pokornost zakonima i vlasti, društvo je rasparčano na nepovezane delove, izolovane atome lišene svake duhovne ili građanske svrhe. Divljačni prosvetiteljski spekulanti videli su društvo kao mašinu sa rezervnim delovima, pa su nezgrapnim alatom vršili mikrohirurške operacije na vitalnim organima jednog suptilnog organizma i odstranjivali svako staro i zdravo tkivo za račun neprihvatljivih ali novih implantanata. Pokušavajući da izgrade društvo ispočetka, oni su razgradili njegovu supstanciju, sva ona pravila života i institucije, poput Monarhije, Crkve i Aristokratije, kojima je drevnost porekla i vekovni opstanak dovoljna garancija vrline. Hrišćanska Evropa, upozorava De Mestr, mora da se otarasi te intelektualne podrške satanskom, bogoboračkom, izopačenom činu kakav je bila Revolucija, tog »filozofskog ludila« koje je obeležilo jedan vek, arogantan i nemoralan u svom osporavanju onoga što je dostojno jedino poštovanja – vlastite prošlosti. »Ne samo da je ljudski razum, ili ono što se u neznanju naziva filozofijom, ne-

sposoban da zameni one temelje koji se u neznanju nazivaju praznoverjem, već je filozofija, naprotiv, jedna u osnovi destruktivna snaga« (Maistre, 1980: 86).

Preciznije govoreći, raspad društvene celine, revolucionarni teror i diktatura Napoleona, nužne su posledice jednog određenog, tako reći istočnog greha prosvetiteljstva – projekcije društva kao slobodnog i dobrovoljnog udruživanja. »Naciju ne može ustanoviti nekakva skupština ljudi. Takav poduhvat valja ubrojati među najznamenitije ludorije« (Mestr, 2001: 78). Koncept društvenog ugovora, taj aistorijski mit od koga je gori jedino realni pokušaj njegovog repriziranja donošenjem revolucionarnog ustava, ta nakaradno umišljena vizija koja podrazumeva »ljude rođene s dvadeset godina, bez roditelja, prošlosti, tradicije, obaveza, otadžbine, ljude koji okupljeni po prvi put, prvi put sklapaju međusobno sporazume« (Taine, 1986: 71), prema De Mestru je patogeni fantazam i izraz »bezazlene, uobražene samouverenosti XVIII veka koja ni od čega nije odustajala, i ne verujem da je stvorila ijednog iole talentovanog žuto-kljunca koji nije napravio tri stvari pošto je završio školu: obrazovni sistem, ustav i svet« (prema Peri, 2000: 285). Ustav se, štaviše, ne piše a priori, već je nenapisivo delo »strpljivog rada vekova« (Maistre, 1984: 75). Dekretirani ustav, koji bi uz to bio i univerzalan, može biti samo »čista apstrakcija, sholastičko delo sačinjeno za duhovnu vežbu na osnovu nekakve idealne pretpostavke« (Maistre, 1980: 64-65). Njegova ideja se pred obogotvorenom istorijom pokazuje kao svedočanstvo teorijske zabludlosti, narcisoidne gordosti, demijurških pretenzi-

ja, prometejskog mahnitavanja nejakih duhova. Oni su uspeeli jedino u tome da iskorene nacionalno nasleđe, misleći pri tom da politički autoritet vraćaju naciji; da likvidiraju tradiciju kolektiva, umišljajući da ga darivaju racionalnim osnovama; da izdaju nacionalni identitet, uvereni da naciju oslobađaju tutorskih institucija; da odseku korene uma, misleći da ga oslobađaju lanaca; da nateraju čoveka da se odrekne samog sebe i izgubi svaku supstanciju, verujući da ga izbavljaju od predrasuda, izvode iz maloletstva i privode nezavisnosti.

### **Prosvećivanje prosvetiteljstva**

Prosvetiteljski nalog istrajnog propitivanja horizonta svog vremena u strateškom gardu neprestane kritike teorijskih i društvenih ustanovljenja, usmerava se vremenom sve više prema samoj »ideologiji« prosvetiteljstva. Bilo da su u pitanju autori koji se otvoreno izdaju za neprijatelje programa prosvećenosti XVIII veka, bilo oni koji ga se i dalje nadežno drže i, istovremeno, podričaju možda i više nego prethodni, samo prosvetiteljstvo sada postaje reflektovano i neretko na bolan način osveščeno o svojim nedorečenostima i deficitima.

Niče se, rekli bismo, pre svih upisuje u taj razvojni tok apliciranja kritičke figure prosvećenosti na samu sebe. On s razornim hladnoćom bespoštednog psihologa motivacijski demaskira sve po-sebne, »inteligibilne svetove«: religija, metafizika, umetnost, moral, kultura, sa svojim pogubnim aspiracijama, predstavljaju predmet raskrinkavajuće kritike i razvejavanja iluzija nataloženih

u njihovim tradicijama. »Genealogija« ideala vodi nas ka njihovim upravo naopakim izvorima: u korist, kad je reč o pravu; u nagon za isključivanjem i obmanom kad je o istini reč; u osvetoljublje i ono nagonsko ako je svetost tema (v. Niče, 1986; Nietzsche, 1994, aforizmi: 26, 110, 147, 150, 237, 463, 472, 475; 1994a, aforizmi: 171, 182, 221). Sve te krupne reči razobličene su kao »viša podvala«, kao »opsenjivanje«, kao »idealizam«: »gde vi gledate idealne stvari, vidim ja – ono ljudsko, ah, samo ono odviše ljudsko«; ljudsko koje više nije vredno ni prepravljavanja, ni polaganja novih »idola« u njegovu osnovu, već samo objave njihovog sutona (Niče, 1980). Strategija je stara; novo je samo što su konačno na tapet došli i oni još nepropitani, najuvreženiji »ideali«, koje je i prosvetiteljstvo zaboravilo da rastvori kao maskirane porive, kao kamuflaže podležeće »volje za moći«.

Ovo dosledno razvijanje (logike) prosvjećenosti koja sebe samu sada uzima za predmet, prekida se tek Ničevim odstupanjem od preozbiljnog poverenja u razum, nauku i napredak. Autorefleksijom prosvjećeno prosvetiteljstvo se distancira i od sopstvenog oslonca. Ono, doduše, praktikuje razorni um »koji zadire u živo meso« (Niče, 1980a; 204) i istinoljubivu racionalno-naučnu optiku, ali ne potpisuje s njima pakt i ne oslobađa ih upitnika. Uprkos reputaciji opasnog vitalističkog delegitimizatora okcidentalne racionalnosti, razoritelja umske moderne i svih njenih vrednosti, te prizivača arhajskih, estetsko-dionisijskih drugo-umnosti oslobođenih svih ograničenja, Niče svoju »veselu nauku« (Niče, 1984) pre vidi kao jedinu autentičnu nauku onog samoodređuju-



### Kritički pojmovnik civilnog društva

ćeg »slobodnog duha« koji je promovisalo prosvetiteljstvo. Ona je s jednako emancipatorskih razloga, sada samo lišena i preostale pojmovne strogosti i svečane ozbiljnosti; »ona je zanesena i ugođena olujom samooslobađanja čoveka iz hiljadama godina starog samoskrivljenog ropstva pod prividno stranim idealima« (Fink, 1981: 65).

Poput Ničevog prosvetiteljskog artizma, i Frojdova sumorna rasvetljavanja razobličavaju navodnu autonomiju subjekta i racionalnost njegovog uma. Tamo gde je kod Ničea volja za moć, ovde je libido. Podlokani i rasredišteni »subjekt«, sa psihoanalizom nije više gospodar u sopstvenoj kući, nego čvorište psihičkih i socijalnih sila, nije autor vlastite drame, već scena zbivanja konflikata anonimnih autoriteta. »Ja« je tek poprište kontingentnih igara i odnosa moći, transformator naloga »Onoga« i opomena »Nad-ja« (Frojd, 1984). Ali ako Frojdov uticaj i jeste, njegova namera nije bila »ničéanska«. On bi, svojim nepoverenjem prema racionalnosti subjekta i moćima uma, uvidom u njihovu krhkost i izvedenost, upravo da snaga uma ojača a »ego« nadvlada. Normativni horizont njegove kritike je još uvek jedno »otrežnjeno, deziluzionirano, opamećeno, u granicama samovlasno čovečanstvo – i u tome on ostaje prosvetitelj« (Velmer, 1987: 73-74). Razum, iznad koga nema višeg suda, i kod njega je najbolji put napretka, ali nekako u nedostatku boljeg (Freud, 1986). Civilizacija je doduše loša, ali je alternativa još gora (Frojd, 1988). Tutore je neophodno ukloniti, ali ono što nas sačekuje po njihovom uklanjanju nije autentično dobra, a njihovom zaslugom izopaćena priroda, već pre ona čiju samu suštinu predstavlja

neiskorenjiva agresivnost. Kliničkom rasvetom, poražavajućim rezultatima izučavanja iracionalnog, zamučena je svetla slika budućeg društvenog i moralnog napretka prosvetećenog čovečanstva. Antropološki pesimizam ostavlja mesta samo još za jedno, da tako kažemo »uprkos-svemu« prosvetiteljstvo. »Uopšte uzev, malo toga sam pronašao što je 'dobro' u pogledu ljudskog bića. Po mom iskustvu većina njih je smeće. To je nešto što se ne sme reći glasno, možda čak ni pomisliti, iako vaše životno iskustvo teško da može da se razlikuje od mog. Ako ćemo da govorimo o etici, priključujem se visokom idealu, od koga većina ljudskih bića na koja sam naišao odstupa nažalost« (prema Peri, 2000: 428).

Ako su Niče i Frojd razobličili (ne)samostalnost subjekta i psihičku uslovljenost najsublimnijih dela njegovog duha, onda je Marks razvejao i onu preostalu iluziju o socijalnoj nezavisnosti čoveka. Njegovo dezautonomizovanje jedinstva ličnosti kreće od toga da je ona »društveno proizvedena«, da ljudska suština nije ništa drugo nego celokupnost, »ansambl društvenih odnosa« (Marks, 1985: 338). Društveno biće određuje svest, a ne obrnuto; individue jesu onakve kako ispoljavaju svoj život, onakve kakvim su ih odredili materijalni uslovi njihove proizvodnje, a ne onakve kakvim ih mistifikovano i krivo hipostazira (nemačka) »ideologija«, (Marks/Engels, 1985: 364-371; Marks, 1979: 18-19). Ovako preduzeto i intonirano deziluzionisanje i socijalno-istorijsko situiranje čoveka i njegovih dostignuća, zaključuje se u liku jednog borbenog prosvetiteljstva koje zahteva da se, udružena sa proleterijatom, filozofija konačno »os-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

tvari« (Marks, 1985b: 339; 1985a: 104). Od izvornog prosvetiteljstva je preuzeta vera u izgublenu i povrativu dobrotu ljudi, potom, lojalnost razumu i priznanje autoriteta nauke pri zasnivanju i projektovanju teorije emancipacije, takođe, prevashodstvo zadatka izgradnje bolje, harmoničnije, racionalnije organizovanog društva, te najzad, detekcija neznanja, praznoverja i predrasuda prošlosti kao glavnih prepreka na putu te izgradnje. Međutim, insistiranje na »revolucionarnoj praksi« kao jedinog racionalnoj recepciji učenja o menjanju okolnosti i samopromeni vaspitanjem (Marx, 1985b: 338), investiranje u proletarijat kao ekskluzivnog a univerzalnog reprezentanta emancipacije čovečanstva, smeštanje klasne borbe u srž progresivnog istorijskog kretanja (Marks, 1979: 22) – veoma je udaljeno od prosvetiteljske vizije. Prevaspitanje vaspitača postaje važnije od narodne ili prosvete vladara, a radikalna transformacija ekonomskog sistema uslov za nastupanje stvarno prosvećenog doba. Znanje više definitivno nije dovoljno: ideje su, da se ne bi blamirale u istoriji, našle svoju materijalnu podršku, a smerane društvene promene svog podruštljenog subjekta.

Dok je za Marksa moderni svet još uvek predstavljao monstruma koji se može ukrotiti neutralizacijom kapitalizma kao iracionalnog načina upravljanja njime, Maks Veber će u modernom svetu prepoznati upravo jednu uznapredovalu i institucionalizovanu racionalnost. Utvrđujući da je moderna okcidentalna civilizacija zapravo ostvarila ideale prosvetiteljstva, Veber ukazuje na neočekivane ishode tog usrećivanja. Svet je »raščaran«, sekula-

rizovan: mit, misterija i magija su likvidirani, a nauka je pobedila. Ali u znamenju matematike. Proces modernizacije, odnosno racionalizacije, shvaćen kao naučno-tehnički proces proračunatog saznavanja sveta i delovanja u njemu, kao dakle *Zweckerationalität*, »svrhovita racionalnost«, proširio se i na politiku, pravo, ekonomiju, umetnost. Kao što je nauka ovladala prirodom putem razuma, tako je moderni industrijski kapitalizam, sledeći profit, organizovao rad i proizvodnju na metodičan i sračunat, efikasan i predvidiv način, ne obazirući se na tradiciju i osećanja. Politički život je takođe modernizovan putem racionalno napisanih ustava koje, prema racionalnim regulama, sprovodi obučena administracija, pa je i pravda sada utemeljena na racionalno formulisanom pravu i depersonalizovana, a njena distribucija funkcionalizovana i mehanizovana. Hiljadugodišnji proces otčaravanja završio se u vrednosno neutralnoj formi moderne privrede, lišene svake transcendencije, svetosti i smisla (v. Veber, 1976). Strogo strukturiranje i organizacija vladaju svuda, a iz birokratizovanog i jednoobraznog života iščezava duhovnost, osećanje, spontanost, strast, sloboda, čovečnost, individualna autonomija, sve »nepomireno« što predstavlja prepreku jasnom i bezdušnom mišljenju i produktivnoj efikasnosti kapitalizma (Weber, 1989).

Ovaj motiv jednog rezigniranog prosvetiteljstva variraju i Horkhajmer i Adorno u svojoj i dalje nezaobilaznoj »Dijalektici prosvetiteljstva«, knjizi pisanoj u godinama Drugog svetskog rata, kada je postalo očito da se sveprisutni porast iracionalnosti ne može objasniti kao

### Kritički pojmovnik civilnog društva

sporadična epizoda ili puki incident u inače neumoljivoj teodiceji istorijskog napretka. Oni vrše izvesno proširivanje značenja i istorijsku predislokaciju »prosvetiteljstva«, određujući ga kao progresivno mišljenje čiji je cilj još od vremena Odiseja bio »oslobađanje ljudi od straha i postavljanje ljudi za gospodare«. Ali, ta se instanca mišljenja, usmerena na to da uspostavi red i obuzda nalet neprijateljske prirode, izmetnula u poredak još goreg nasilja i podčinjavanja: »Do kraja prosvetljeni svet sija u znamenju trijumfalnog zla« (Horkheimer/Adorno, 1997: 19). Pokret koji je težio emancipaciji uma od okova mita i osvajanju vlasti nad prirodom preobratio se, snagom svoje unutrašnje logike, u vlastitu suprotnost: stvorio je pogubne ideologije, izazvao opštu destrukciju smisla, varvarizaciju nauke i umetnosti i sve veće porobljavanje čoveka. Ta »aporija samouništenja prosvetiteljstva« ukazuje da se »nazadni momenti« nalaze u samom pojmu ovog mišljenja, a ne samo u njegovim konkretnim manifestacijama. Umesto da ovo reflektuje, prosvetiteljstvo je »razorilo i poslednji ostatak vlastite samosvesti«, ono se »ukrutilo u strahu pred istinom« i – prepuštivši neprijateljima refleksiju o tome – našlo se u situaciji da njegova vlastita sudbina može biti zapečaćena (Horkheimer/Adorno, 1997: 13-14, 20). Ako želi da izbegne taj udes, prosvেćenost mora da se osvesti o sebi samoj, da u duhu nepopustljive teorije bez milosti napreduje svome cilju, da bude »dovoljno tvrda« da bi izvršila nasilje i stekla moć »nad samom sobom« i konačno se pretvorila u silu koja može »probiti granice prosvetiteljstva« (Horkheimer/Adorno, 1997: 15, 59, 20, 234).

Proces samoosveščivanja prosvetiteljstva kreće od uvida da je ono od početka bilo diktirano logikom samoodržanja koja redukuje um na njegovu upotrebu pri ovladavanju spoljašnjom i unutrašnjom prirodom. Taj »instrumentalni um« dosledno razara humanost koja ga je omogućila, sve do modernog naučnog pozitivizma, moralne indiferencije i masovne kulture. Tako shvaćeno prosvetiteljstvo je jedan totalitarni sistem. Njegov, uostalom, proklamovani ideal je sistem »iz koga sledi sve i svako«, jedinstveno zahvatanje svega, redukcija svega na jedan princip, na, u krajnjoj liniji, isti onaj Subjekt koji je po neumitnoj prinudi samoodržanja, izdvajanjem iz prirode i formiranjem sopstva, postao istovremeno i instanca ugnjetavanja i pokorena žrtva (Horkheimer/Adorno, 1997: 22-24). Subjektivna racionalnost odnosi pobedu podvrgavajući sve što postoji pod apsolut matematizovanog mišljenja, a cena koju plaća jeste podređivanje uma pod ono neposredno dato. To dato je sada pozitivno, lišeno »posredovanih pojmovnih momenata koji ga ispunjavaju tek razvojem svog društvenog, istorijskog, ljudskog smisla«. »Određena negacija neposredno datog«, zapravo prava namera saznanja, potpuno je ustuknula pred »pukim opažanjem, klasifikovanjem i proračunavanjem«, pred »pukim neposrednim«. Saznanje se ograničava na ponavljanje onoga što je već proglašeno »činjeničnim«, a »misao se pretvara u puku tautologiju«. Jedini preostali san nauke je »svet kao gigantski analitički sud« (Horkheimer/Adorno, 1997: 40-44). Izjednačavanjem istine sa naukom, sa oruđem koje nema samosvest, već je tehnička vežba »jednako udaljena od refleksije vlastitog cilja kao što su to svi drugi načini

### Kritički pojmovnik civilnog društva

rada pod pritiskom sistema«, i moralna učenja prosvetiteljstva morala su postati beznadna stremljenja da se, u odsustvu religijskih, »pronađe intelektualni razlog da bi se izdržalo u društvu ako interes zakazuje«. Kantovo geslo – razum bez vođstva drugoga, građanski subjekt oslobođen tutorstva – pokazuje se tek u delu markiza de Sada, kao što se pravo naučnog poretka kalkulacije pokazuje tek u totalitarnom poretku društva čiji je kanon »vlastita krvava sposobnost učinka« (Horkheimer/Adorno, 1997: 100-106).

Preostaje nevesela alternativa dijalektike prosvetiteljstva: »Uvek se mora birati između čovekovog podređivanja prirodi ili podređivanja prirode jastvu« (Horkheimer/Adorno, 1997: 49). Ali ta alternativa važi samo dok je »prinude gospodarenja«, samo dok joj se ne konfrontira koncept jednog prosvetiteljstva drugačijeg od onoga koje se »izgubilo u svom pozitivističkom elementu«, zamenilo slobodu »pogonom samoodržanja« i otvorilo prostor laži. To moguće različito prosvetiteljstvo bi, prema autorima, moralo biti »promišljanjem prirode u subjektu suprotstavljeno gospodarenju uopšte« i predstavljalo bi »nesputano mišljenje koje se oslobađa vlasti prirode time što priznaje da je njeno vlastito drhtanje pred samom sobom« (Horkheimer/Adorno, 1997: 56-58). »Negativnom mudrošću« tako (samo)prosvećena prosvećenost ostaje u prosvetiteljskom stavu, pošto ga je prethodno teorijski demaskirala, praktično depotencirala i privela bezizglednom ali dostojnom paradoksu.

Ako je za Adorna i Horkhajmera paradigma objektivističkog, sistematizujućeg i totalizujućeg uma bila prirodna nauka, Fukoova »arheologija humanističkih nauka«

pokazuje kako ni nauke o čoveku nisu izuzete iz nje (Fuko, 1971: 383-425). Ako je kod autora »Dijalektike prosvetiteljstva« subjekat »temporalni korelat« instrumentalnog uma, kod autora »Arheologije znanja« on je, slično, rasuti i diskontinuirani proizvod antropocentričke forme znanja modernog diskursa (Fuko, 1998: 60). Nezasita »volja za znanjem« je simptom njegove zavere sa moći, a frustracija zbog nikad do kraja dohvaćene istine indikator namera novovekovne saznajne konkviste. Anonimnu moć, »vlast« inherentnu proizvodnji istine koja omogućuje disciplinovanje putem diskurzivnih režima nauke, Fuko vidi, takođe poput Krićke teorije, ne kao koncentrisanu u rukama jedne ustanove, strukture ili obdarenog pojedinca, već kao raspršenu širom »društva diskursa«, kao svuda prisutnu u smislu da »odasvud dolazi«, kao »naziv koji se nadeva nekoj složenoj strateškoj situaciji u datom društvu« (Fuko, 1982: 83). Najzad, racionalizacija, birokratizacija i formalizacija društva, i kod Fukoa su manifestacije uma koji, makar od doba prosvjećenosti, ustanovljuje svoje ekskluzivno jedinstvo i kontrolu, konstruiše ono »nenormalno« i proganja u ludilo ili zločin ono što odstupa (Fuko, 1980; Fuko, 2002). Generaciju iza svojih prethodnika, Fuko se fokusira na rođenje i razvoj zatvora, klinika i, iza toga, drugih disciplinujućih institucija – vaspitnih, zdravstvenih, socijalne zaštite – pokazujući »dvostruko kretanje oslobođenja i porobljavanja« i još pedantnije otkrivajući totalitarizam u srcu liberalne moderne (Fuko, 1997).

Sa Mišelom Fukoom i proces prosvjećivanja prosvetiteljstva kao da dolazi do svog konačno deziluzionisa-



### Kritički pojmovnik civilnog društva

nog, neaficiranog neuspelom, jednog tako reći post-festum ravnodušnog oblika. U prosvećenosti, prema Fukou, nije reč o posebnoj teoriji ili doktrini, o akumuliranom korpusu znanja, već o »stavu, etosu, filozofskom životu gde je kritika onoga što jesmo istovremeno i istorijska analiza granica koje smo postavili i iskušavanje mogućeg njihovog prekoračenja«, o »kritičkoj ontologiji o nama samima« čije je načelo »princip kritike i stalnog stvaranja nas samih u našoj samostalnosti, to jest princip koji je u srcu istorijske svesti, koju je *Aufklärung* imao sam po sebi« (Fuko, 1995: 244). Tako postavljena »istorijska ontologija o nama samima« neće više da sledi dosadašnje velike ambicije emancipacije; ona »mora da odustane od svih projekata koji pretenduju na to da budu globalni i radikalni«. »Obećanjima o novom čoveku koja su ponavljali najgori politički sistemi XX veka« Fuko predpostavlja jednu bezopasniju i odmereniju strategiju koju je i sam praktikovao, svojevrsne male i ograničene poteze, »makar i delimične transformacije, koje su bile učinjene u korelaciji sa istorijskom analizom i praktičkim stavom«, a koje su se dogodile u »oblastima koje se tiču načina postojanja i mišljenja, odnosa vlasti, seksualnih odnosa, načina na koji opažamo ludilo ili bolest« (Fuko, 1995: 241-242).

Takva strategija pretpostavlja i drugačiji metodski pristup. Pedantna arheologija i prodorna genealogija nastupaju kao odgovor na transendentalno-subjektivističko, metafizičko, teleološko, humanističko, ideologizovano izlaganje celovite i kontinuirane istorije. Dobrovoljna apstinencija od konteksta, ukupnosti, totaliteta,

zajedničkog značenja, pomirenja, hermeneutike globalnog smisla, transcendentalizma utemeljujućeg subjekta, velikih kauzaliteta i sinteza, epohalnih principa, napredaka, evolucija, a za volju strukturalnog opisa – to je ono što brižljivi arheolog postiže svojim iskopavanjima. Genealogija će potom, oslonjena na analizu odnosa moći i svesna konstitutivnosti određene diskurzivne prakse, neopterećeno demistifikovati, razotkriti i objasniti poreklo fenomena. Dijahroniju smenjuje sinhronija mnoštva »diskurzivnih formacija«, a filozofiju istorije majstora mislilaca kritička istorija koja više neće »sve što leži iza nje posmatrati s gledišta kraja sveta« (Foucault, 1971: 196).

### **Savremena osporavanja i odbrane prosvetiteljstva**

Tragično iskustvo »racionalne« organizacije progona i istrebljenja, posle Drugog svetskog rata na zao glas iznosi stožere prosvetiteljstva, razum i progres, a s njima i humanističke miteme o autonomiji i suverenosti čoveka. Prema dominantnoj intelektualnoj recepciji druge polovine XX veka, svetlost i racionalnost prosvjećenosti nisu u »fabrikama smrti« sabotirani, nego su u njima upravo realizovani u svoj svojoj autentično represivnoj snazi. Ova kardinalna izmena raspoloženja prema prosvetiteljskoj zamisli može se različito vrednovati. U duhu doba u kome je »došlo do onog što iz perspektive XVII i XVIII veka deluje neverovatno: da se 'um', sama 'racionalnost' – kao takvi – izvode pred sud i da moraju da dokažu svoju legitimnost« i kada se odasvud sluša »o 'kraju filozofije', 'kraju pojedinca', pa čak i o kraju zapadne civilizacije«, može se pozvati na odgovornost i

### Kritički pojmovnik civilnog društva

oprez pred pomodnim »besom protiv humanizma i nasleđa prosvetiteljstva« (Bernstein, 1985: 25; Frank, 1995: 5-6). A opet, dijagnoza i prognoza mogu da zvuče i vedrije: živimo u jednom uzbudljivom vremenu, najuzbudljivijem od Antike, u postničeanskom vremenu kada se »radikalni logos koji lomi mitove buni protiv logosa koji je i sam postao ekskluzivni mit« (Sloterdijk, 1988: 40). Kako god dočekivali ovu smenu afiniteta, izvesno je da se s njom otvaraju pitanja tamo gde je izgledalo da postoje odgovori (v. Schmidt, 1996).

Jedan tip savremenog propitivanja bi istovremeno slavodobitno da zaključi dvovekovni proces protiv prosvete. Prosvetiteljstvo se definitivno prokazuje ili kao samo još jedna politička ideologija, utopijska, mesijanska i jednako koliko i druge zahtevna po pitanju ljudskih resursa neophodnih za izbavljenje koje proriče, ili pak kao nešto nalik globalnoj »fatalnoj strategiji«, opasnoj i dostojnoj prezira. Apstiniranje od tog i svakog drugog velikog projekta, odbacivanje naloga prosvete *tout court*, postalo je gotovo stvar pristojnosti, poslednji mogući uvid onog još ne sasvim zaslepljenog razuma na koji su se prosvetitelji nekritički oslanjali i zaslepljeno ga forsirali. U svom glavnom toku, filozofska postmoderna otprilike ovako reaguje na odmakli udes prosvete. Budući heterogeni pokret, ona kritiku moderne izvodi u više varijanti, od kojih bi, za ovu priliku, možda bilo uputno izdvojiti tri.

Kulturrelativistička kritika racionalnosti Zapada univerzalizam njenih vrednosti demaskira kao predrasudu evrocentričkog šovinizma, kao licemerno pozakonjenje

kolonijalne moći bele, evropske, muške elite. Ropstvo, imperijalizam, rasizam, etnocentrizam, seksizam, eksploatacija klasa, uništavanje prirode, izgon ili marginalizovanje »drugog«, bilo da je to »drugog« obojeno, siromašno ili primitivno, nametanje svog kulturnog modela, podjarmljivanje autentičnih a različitih kultura i naroda – to je logika Okcidenta. Ova kritika nije nova, a njen najprestižniji eksponent ostaje Levi-Stros. On, sa svoje strane ponavljajući tradicionalne istoricističke kritike prosvetiteljstva, ističe da prosvetitelji nisu odoleli iskušenju da hijerarhizuju ljudske zajednice – pritom svoju, razume se, stavljajući na vrh i sameravajući njome ostale. Promovišući jedan normativni koncept, »civilizaciju«, pomogli su da se u evropskoj svesti sopstveni položaj vidi kao model, vlastite navike kao univerzalne sposobnosti, sopstvene vrednosti kao apsolutni kriterijum suđenja, a mi sami kao gazdujući posednici svekolike prirode. Ne postoje, tvrde kulturni relativisti, bolje i gore kulture, već samo različite kulture kao »posebni stilovi života koji nisu prenosivi, a moguće ih je pojmiti u obliku konkretnih proizvoda – tehnike, običaja, ustanova, verovanja« (Levi-Strauss, 1983: 50). Neznanje i predrasude se još jednom otkrivaju u srži prosvećenosti koja ih je, kao mandator Znanja, htela iskoreniti. Etnologija leči od te spekulativne neukosti uvidom da neukost nije ništa drugo nego »slepo odbijanje onoga što nije naše« (Levi-Strauss, 1955: 461), da varvarstvo nije opozit civilizaciji nego je, skupa s civilizacijom, smišljeni konstrukt i da celu konstrukciju valja demontirati, informišući one koji

### Kritički pojmovnik civilnog društva

druge imenuju varvarima da je varvarin »pre svega čovek koji veruje u varvarstvo« (Levi-Strauss, 1988: 319).<sup>3</sup>

Mogla bi se takođe izdvojiti i jedna retro-orijentisana, konzervativno-religijska kritika prosvetiteljstva, budući da i ona proizlazi iz narastajućeg uverenja da je prosvećenost bila promašena investicija i da je neophodno potražiti alternativu. Na izazove modernog doba ona reaguje obnavljanjem interesovanja za pred-modernu metafizičke sisteme. Ovu putanju bi mogao simbolisati najuticajniji protestantski teolog prošlog veka, Karl Bart. Savremenik oba svetska rata, temeljno potresen i angažovan na osudi njihove svireposti, pokušao je da hrišćanskoj teologiji učvrsti osnove. Uprkos značajnim promenama kroz koje je njegovo učenje prolazilo, konstantom bi se moglo smatrati insistiranje na drugosti Boga, na beskonačnoj kvalitativnoj razlici između božanskog i ljudskog. Krivica za zaboravljanje te razlike pada na nesrećni pokušaj filozofije prosvećenosti da psihologizuje, istorizuje, moralizuje i sekularizuje otkrovenje, večnost i onostrano. Stoga Bart odbija isprva bilo

---

<sup>3</sup> Kao (pod)varijante ove kritike prosvetiteljskog potiskivanja i proganjanja, silovanja i kolonizovanja »drugog«, mogle bi se uzeti one specifičnije, ekološki i feministički orijentisane. Ekofeminizam Vel Plamvud, recimo, pokazuje da postoji izomorfija figure ovladavanja u civilizacijskoj logici dominacije. U kulturi Zapada muškarcima je pripisan razum (i odatle um, duh, intelekt i pozicija subjekta), dok su žene izručene prirodi (i odatle telu, materiji, instinktu i poziciji objekta). Onaj ko se identifikuje sa razumom preuzimajući poziciju muškog subjekta (civilizacije, nauke, prosvećenosti) stiže pravo da kolonizuje prirodu (primitivizam, predrasude, varvarstvo) stavljajući je u poziciju objekta (Plumwood, 1993). Uopštenije govoreći, odbacivanje filozofije prosvetiteljstva iz perspektive post-modernog feminizma insistiralo bi, za razliku od njegove liberalne ili marksističke varijante, na otklonu od istine, izvesnosti i objektivnosti, od primata razuma, objektivnosti nauke, univerzalnih normi i progressa, koje se i same sada prepoznaju kao falogocentričke zablude (v. Irigaray, 1984).

koji, a potom bilo koji relevantni vid odnosa između filozofije i teologije, odnosno objave suverene božije milosti (Barth, 1961; 1960). Ali, ako ne najuticajnija, verovatno najžešća i najživlja tradicija religijskog odbacivanja prosvetiteljstva vezana je za rusko bogotražiteljstvo. Još 1899. godine u knjizi *Sumrak prosvetćenosti* Rozanov opštim mestima konzervativne kritike prosvetiteljstva pridodaje karakteristično slovenofilski obojeno zagovaranje »hrišćanske metafizičke kulture« (Rozanov, 1899). Leontjev, i kasnije Losev, sistemski izgrađuje i do danas na Istoku popularnu filozofiju istorije u kojoj je najviša tačka zapadnoevropskog kulturnog razvoja dosegnuta sa Srednjim vekom, s besprizivnim poštovanjem na moralnoj ravni religijskih vrednosti, a na socijalnoj ravni vrednosti »sabornosti«. Od renesanse je, pak, kulturno i duhovno kretanje Evrope postalo retrogradno: prosvetćenost, Francuska revolucija i razvoj uticajne buržoazije ishodovao je društvenom atomizacijom, na sebe centriranim individualizmom i unižavanjem kulturnih i duhovnih vrednota u pokretima sekularizma, liberalizma, tehnologizma, pozitivizma, ateizma, materijalističke ontologije i apstraktno racionalističke metafizike (v. Leontjev, 1996; Losev, 1990).

Posebno mesto zaslužuje, najzad, i jedna post-strukturalistička, dekonstruktivistička kritika prosvetiteljstva. Ugrubo rečeno, poststrukturalisti ne ograničavaju svoju kritiku na modernu evropsku kulturu, već preduzimaju »dekonstrukciju« osnova zapadne fono-, logo- i falo-centričke metafizičke filozofije, što seže sve do Platona (v. Irigaray, 1974; 1984; Derida, 1989; Derrida,

1967; 1976; 1972). Za razliku od popularne verzije filozofskog posmodernizma koja radosno proglašava kraj »prosvetiteljskog« projekta racionalnog traganja za istinom, dekonstruktivisti pomno čitaju filozofske i druge tekstove i svraćaju pažnju na aporetične momente koje se trudila da ignoriše dotadašnja magistralna egzegeza. Utoliko bi se moglo uzeti da slede kritički duh prosvetiteljske misli i onda kada je dovode u pitanje. Derida tako postupa sa pojmom ili, bolje, metaforom »svetlosti«, u kojoj je samosvest filozofije, upravo u doba prosvećenosti koje ju je uzelo za »amblem«, dostigla svoj vrhunac (v. Frank, 1995: 5; Starobinski, 1983, Blumenberg, 1999). Derida iščitava tragove metafizičkog, pa onda i političkog nasilja svetlosti, terora teorije koja je ostala slepa za vlastito posmatranje i ogrešila se o Drugo. Od Platona do fenomenologije, prema njemu, na sceni je filozofska heliopolitika bezvremenog sveta svetlosti koja nas okreće prema »umskom suncu, prema istini«, na sceni je solilokvij uma i samoća svetlosti, jedna tradicija »tlačenja i totalitarizma istog«, ona prijateljska konspiracija svetlosti i moći, teorijske objektivnosti i tehničko-političkog vlasništva, viđenja i znanja, posedovanja i poznavanja, onaj karakteristični izgon svakog neraspoloživog drugog »u tlačiteljskom i svetlosnom identitetu istog«. Heliološka metafora, prema Deridi, »samo skreće naš pogled i daje alibi istorijskom nasilju svetlosti: premešta tehničko-političko tlačenje prema lažnoj nevinosti filozofskog govora«. Metafore, međutim, ne čine nevinim, ne otklanjaju težinu stvari i činova. Svetlost se ispostavlja kao jedna opšteistorijska metafora od koje se ne može osloboditi, kojoj ni jedan govor ne može uma-

ći: »svi se govori bore u njoj, modifikujući samo istu metaforu i birajući najbolju svetlost«. »Svaka filozofija nenasilja«, sugestivno zaključuje Derida, »može u istoriji samo da izabere najmanje nasilje u jednoj ekonomiji nasilja« (Derida, 2001: 15-26).

Među odbranama prosvećenosti, načelno bi se mogle izdvojiti dve strategije. Prva je sasvim defanzivna; ona konvencionalnim sredstvima ukazuje na neprolaznost starih uvida i upozorava na opasne promašaje onih koji ih bezglavo napadaju ili olako odbacuju. Kantova odredba prosvećenosti se proglašava *evergreen* antropološkim i političkim načelom. Neumorno se ističe kako je »ljudsko biće 'prirodno punoletno'«, »po prirodi oslobođeno bilo kakvog upravljanja sa strane« i kako njegovo samootznanje od krivo nastalog a »gotovo prirodnog« stanja/stava »veštačke maloletnosti« predstavlja nezastarivi moment čovekovog postajanja čovekom (Legro, 1993: 11-15). Ili, rečima Horkhajmera iz 1962, Kant je intelektualnim suprotstavljanjem konformizmu, zastupanjem autonomije individualnog nasuprot »interesu plemena, kolektivnom fanatizmu i manipulisanom varvarstvu«, »avangarda danas ništa manje nego onda kada je protiv njega izdana zabrana«. Stoga bi tek ponovna recepcija kantovski shvaćene prosvećenosti i proširenje njene delotvornosti van pedagoških adaptacija, mogle sprečiti inače »nezaustavljivo nazadovanje«, dovesti do »prevladavanja prošlosti« i biti »jamstvo da se ona neće ponoviti« (Horkheimer, 1988: 161-169). Prema Cvetanu Todorovu, jedno kategoričko »ne« zaslužuju kao odgovor svi »revizionistički« naponi demaskirajuće kritike ide-



### Kritički pojmovnik civilnog društva

ologije da dijalektikom prosvetiteljstva razotkrije »ne nekakvog spoljašnjeg neprijatelja demokratije već neizbežan – 'tragični' – ishod do koga dovodi sam demokratski projekt«. Prosvetiteljski humanizam ne vodi neizbežno sopstvenom izopačenju i nije kriv za pojavu »scijentističke, nacionalističke i egocentrističke doktrine – koje se sa svoje strane mogu dovesti u vezu sa velikim pokoljima za koje su odgovorni ratovi, kolonijalizam, totalitarizam, i koji obeležavaju istoriju poslednjih dvaju stoleća«. Ove doktrine, obrazlaže Todorov, predstavljaju »vešto kamuflirana i pritivorno nakićena idealima humanizma i revolucije« devetnaestovekovna pervertovanja »duha prosvetiteljstva«, a nikako ne njegovu logičnu posledicu (Todorov, 1994: 375-377).

Uz svest da je granica između varijanti odbrane prosvetiteljstva porozna, ona druga bi se mogla prepoznati po tome što se manje brine za očuvanje autentičnosti likova i dela prosvetitelja, a više za insuficijenciju njihove postmoderne kritike – manje je »modernistička«, a više »anti-postmodernistička«. Glavna meta napada anti-postmodernista je filozofija istorije postmodernizma, viđena kao napor dovođenja do svesti činjenice da su teorijske osnove modernosti suočene sa vlastitim krajem. I sami rezervisani prema metafizici i njenim ideološkim apliciranjima, oni ipak smatraju da postmoderni tip kritike vodi jedino u jalovi nihilizam (v. Descombes, 1980: 182). Priznajući da su zlu kob doživeli emancipatorski projekt Kantove prosvetiteljstva i apsolutizacija istorijskog uma kod Hegela i Marksa, oni istovremeno ne misle da je u pitanju konačan i neizbežan ishod moder-

ne filozofije. Anti-postmodernisti, upravo pretendujući da ozbiljno shvate kolaps neodgovorne spekulacije, preokreću optužnicu i postmodernizmu zameraju da je zakasnela molitva pojmu istorijske nužnosti. Ako je metafizika prosvjećenosti i bila pustolovina čije su reperkusije proizvele teror Francuske revolucije, Ničeovu mizologiju i postmodernu kritiku racionalnosti, ipak ostaje mogućnost da se u istoriji otkriju i drugačije transferzale mišljenja i akcije. Anti-postmodernisti se vraćaju Tokviliu radije nego Rusou ili Kantu, Fihteu pre nego Hegelu ili Marksu, Benžamenu Konstanu umesto Niče, upravo stoga što u takvih mislioca ne nalaze posmrtna zvona istorije, nego indikatore beskonačnog i otvorenog horizonta budućnosti (v. Lilly, 1998). Ono što se zavšava, misle oni, nije moderna nego postmodernizam. On nije nikakva dekonstruktivna objava prosvjetiteljske greške, nego je, budući isuviše aficiran prosvjećenošću koju kritikuje, njeno nastavljanje. Tek je anti-postmodernizam dorastao moderni i, štaviše, zahvaljujući njemu, »bez sumnje po prvi put u istoriji čovečanstva živimo u vreme kada je kritika prosvjetiteljskog uma dostigla minimalni prag zrelosti« (Ferry, 1995: 168).

U ovom raznoglasju anatema i apologija prosvjetiteljstva, *mainstream* debate bi ponajbolje mogli zastupati radovi Liotara i Habermasa. U *Postmodernom stanju* iz 1979, Liotar u prosvjećenosti vidi jedan filozofski metadiskurs koji legitimiše ujedno i znanje i društvene institucije. Njoj suprotstavljena postmoderna, zbirno određena kao »nepoverenje prema metanaracijama«, ishod je upravo velikog modernog »pokreta de-legitimizacije«. Svaka »ve-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

lika priča izgubila je verodostojnost, i kao spekulativna priča i kao priča o emancipaciji« (Liotar, 1988: 5, 62). »Delegitimisano« postmoderno znanje bi da bez nostalgije, bez iluzije mogućeg pomirenja između jezičkih igara, bez čežnje za celinom i jedinstvom, signalizira uzmak univerzalnog meta-jezika i projekata emancipacije: da favorizuje »male priče«, rascepanost, disenzus, neslaganje, agonistiku jezičkih postupaka, borbu u smislu nesvodive pluralnosti jezičkih igara, da »izoštava našu osetljivost za razlike i jača našu sposobnost da podnosimo nemerljivo« (Liotar, 1988: 66-67, 21, 7, 98-99).

Liotarov raskid s »velikim pričama« i fundamentalizmom poslednje legitimizacije, raskida i sa komplementarnim futurističko-utopističkim oblicima totalizujućeg mišljenja: legitimnost ne može da pruži ni tehnološki kriterijum operativnosti, koji »nije pogodan za suđenje o istinitom i pravednom«, ni Habermasov konsenzus postignut putem diskusije, koji, kao koncepcija zasnovana na validnosti priče o emancipaciji, »vrši nasilje nad heterogenošću jezičkih igara«. Nije ni moguće niti mudro, veli Liotar, »razradu problema legitimizacije usmeravati kao zahtev za nekim opštim konsenzusom, pomoću onog što se naziva Diskurs, to jest pomoću dijaloga argumentacija«. Habermas, prema njemu, švercuje dve pretpostavke: jednu, da se »sagovornici mogu složiti u pogledu pravila ili metapropisa, opštevažećih za sve jezičke igre, mada je jasno da su one heteromorfne i da pripadaju heterogenim pragmatičkim pravilima«; drugu, da je svrha dijaloga konsenzus, da je on krajnji cilj diskusija, umesto da se shvati tek kao jedno njihovo stanje. Ha-

bermasa, glasi konačna presuda, i dalje nadahnjuje »verovanje da čovečanstvo kao kolektivni (univerzalni) subjekt teži za svojom opštom emancipacijom pomoću regularizacije dozvoljenih 'poteza' u svim jezičkim igrama i da je legitimnost bilo kog iskaza sadržana u njegovom doprinosu toj emancipaciji« (Liotar, 1988: 99, 107-108). To verovanje nestaje tek s uvidom u tako reći »konstitutivnu« heterogenost pravila i disenzus. Nemoguće je, a uz to i nepoželjno, odrediti zajedničke metapropise za sve jezike, nemoguće je da, makar i reviziji podložan konsenzus, i u jednom trenutku može da obuhvati skup metapropisa koji regulišu iskaze koji cirkulišu u naučnoj zajednici. Tradicionalne ili moderne legitimacijske priče moraju još samo da se emancipuju od te vere, i najaviće se »politika u kojoj će biti jednako poštovane težnje za pravdom i težnja za nepoznatim« (Liotar, 1988: 106, 110).

Nakon usputnih tematizovanja prosvetiteljstva kao »teorije vođene emancipatorskim interesom« (Habermas, 1980: 312), Habermas se na postmodernističke prozivke direktno odaziva 1980, znamenitim govorom na dodeli Adornove nagrade, čiji će naslov postati drugo ime za odbijanje da se prosvjećenost vidi kao upokojena: »Moderna, nedovršeni projekt«. Habermasova interpretacija modernosti se tu vraća onoj Veberovoj: jedinstveni razum se rascepio u tri nezavisne oblasti: nauku, moral i umetnost, a otvaranje tog rascepa se vezuje za prosvetitelje XVIII veka. Trudeći se da »razviju objektivnu nauku, univerzalni moral i pravo, i nezavisnu umetnost u skladu sa unutrašnjom logikom«, oni su istovremeno želeli da »kognitivne potencijale svake od ovih oblasti o-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

slobode ezoteričnih oblika«, da »iskoriste ovo nagomilavanje specijalizovane kulture za obogaćivanje svakodnevnog društvenog života«, gajeći »jedno ekstravaganтно osećanje očekivanja da će umetnost i nauka unaprediti ne samo kontrolu nad prirodnim silama već i razumevanje sveta i bića, moralni napredak, pravdu pa čak i sreću ljudskih bića«. Ovakvom optimizmu, priznaje Habermas, nema više mesta u XX veku. Autonomizovani, specijalizovani i razgraničeni segmenti morala, nauke i umetnosti, odvojili su se takođe od sveta života, izdvojili »iz hermeneutike svakodnevne komunikacije«. Negiranje kulture ekspertize nije, međutim, adekvatan odgovor na izazov ovog rasepa; ono ne uklanja niti rešava problem koji ostaje: »držati se intencije prosvetiteljstva ili ga proglašiti propalim pokušajem?« Habermasov odgovor je jednoznačan: uprkos tome što je u mnogim vitalnim aspektima fragmentarizacija socijalnog života u disparatne sisteme u savremenim zapadnim društvima razorila mogućnost njegovog moralnog i racionalnog zasnivanja, ne treba odustati od traganja za tom osnovom. »Mislim da umesto odbacivanja modernosti i njenog projekta kao izgubljenog slučaja, treba da učimo iz grešaka onih ekstravagantnih programa koji su pokušali da negiraju modernost« (Habermas, 1988a: 32-35).

Liotar na to primećuje da Habermas hoće da »utre put jedinstvu iskustva«, tražeći »od umetnosti uspostavljanje mosta iznad ponora što rastavlja diskurs saznanja od diskursa etike i politike«. Liotarovo tendenciozno pitanje glasi: »o kakvoj vrsti jedinstva sanja Habermas? I to odbijajući da se podvrgne »strogom ponovnom ispitu

kakav postmoderna nameće misli prosvetiteljstva, ideji o jedinstvenom cilju istorije i jedinstvenom subjektu« (Liotar, 1990: 11-12). Svako je jedinstvo, izgleda Liotaru, postalo sumnjivo: »skupo smo platili nostalgiju za celinom i za jedinstvom, za izmirenjem pojma i čulnosti, za transparentnim i komunikativnim iskustvom«. I iza zahteva za popuštanjem i mirom sada se čuje »kako mumlja želja da ponovo započne teror, želja da se ispunni fantazam, pritegne stvarnost«. Umesto toga, postmoderni imperativ nalaže: »rat celini, ukažimo na nepredodivo, aktivirajmo razlike, spasimo čast imena« (Liotar, 1990: 30-31). A to pre svega znači: odustati od univerzalnosti, od projekta i projektovanja, od velikih priča moderne koje pozakonjuju sve institucije i usmeravaju sve društvene i političke prakse iz budućnosti, iz neke ideje – poput one slobode, svetlosti ili socijalizma – koja čeka ostvarenje. Te ideje pružaju »karakterističan modus modernosti: projekt, onaj projekt za koji Habermas kaže da je ostao nedovršen, te da je potrebno ponovo ga razmotriti i obnoviti. Moje tumačenje glasi da moderni projekt (projekt realizacije univerzalnosti) nije bio napušten, zaboravljen, nego uništen, 'likvidiran!«. Aušvic je, poentira Liorat, »paradigmatsko ime tragičnog 'nedovršenja' moderne« (Liotar, 1988: 33).

Habermasov novi odgovor stiže 1985. u vidu knjige koja rekonstuiše *Filozofski diskurs moderne* i jedne njene »politički akcentovane dopune«, *Nova nepreglednost* (Habermas, 1988; 1985). Filozofska tema moderne je, prema Habermasu, od kasnog XVIII veka do neostrukturalističke kritike uma, uvek bila jedna ista: »malaksavanje

### Kritički pojmovnik civilnog društva

socijalnih snaga vezivanja, privatizacija i podvajanje, ukratko: one deformacije jednostrano racionalizirane prakse svakodnevlja koje proizvode potrebu za ekvivalentom objedinjavajuće moći religije« (Habermas, 1988: 133). Na začetku cele epopeje, kod Hegela i njegovih učenika, nada je investirana u refleksivnu snagu uma, u dijalektiku prosvetiteljstva u kojoj um važi kao ekvivalent malaksalim religijskim snagama. A onda je nastupila tačka na koju se oslanja cela zapadna destrukcija metafizike – Ničeova kritika moderne koja se, baštineći nevolje »samoodnoseće kritike uma koja je postala totalnom«, kao i ona strateška kolebanja koja proizlaze iz »razotkrivanja teorije moći«, razvijala u oba pravca koja je on naznačio. Mišljenje jednog pravca se kreće u performativnoj protivrečnosti totalizujuće samokritike uma koja »subjektno centriranom umu može dokazati njegovu autoritarnu prirodu samo koristeći njegova vlastita sredstva«. Hajdegerova metafizika iskona, Adornova negativna dijalektika i Deridina dekonstrukcija dospevaju u ovu aporiju. »Svi se oni još brane, kao da žive, poput prve generacije Hegelovih učenika, u seni 'poslednjeg' filozofa; još se bore protiv onih 'jakih' pojmova teorije, istine i sistema, koji već više od stopedeset godina pripadaju prošlosti.«; svi oni i dalje žive u »atmosfera kao da bismo se morali opirati nadmoći velikih metafizičkih majstora« (Habermas, 1988: 95-96; 1988b: 264). Drugi pravac radikalne kritike uma temelji se na teoriji moći i vodi od Ničeovog pojma volje za moć preko Batajevog pojma suverenosti do Fukoovog koncepta moći. Habermas i ovaj pokušaj situira u istoriju jednog, nimalo novog i neuobičajenog, radikalnog gesta. Teorijski gledano, radi

se o »kritičko-umskom zaoštavanju i poopštavanju, u aspektu teorije moći«, poznatih motiva kontraprosvetiteljstva; psihološki gledano, reč je o sindromu »levog otpadništva«, o razočaranim prebezima koji preokreću humanistički sadržaj prosvetiteljstva u varvarsku suprotnost. Posle revolta iz 1789, 1917, 1968, izdani revolucionari obrađuju iste »topoi-e antiprosvetiteljstva« (»kritika prividno neizbežno terorističkih posledica globalnih tumačenja povesti, kritika uloge generalnog intelektualca koji nastupa u ime ljudskog uma, takođe i kritika prevođenja teorijski zahtevnih humanističkih nauka u socijalno-tehničku ili terapeutsku praksu koja prezire čoveka«) istim misaonim figurama (»u univerzalizmu prosvetiteljstva, u humanizmu ideala oslobođenja, u zahtevu za umnošću samog sistemskog mišljenja postavljena je ograničena volja za moć, koja, čim se teorija zaputi da postane praktičnom, odbacuje masku – iza koje proizlazi volja za moć filozofskih majstora, intelektualaca, posrednika smisla«) (Habermas, 1988: 244).

Ispostavlja se da se ničeanska radikalna kritika uma ne može »konzistentno provesti niti na kritičkometafizičkoj niti na liniji teorije moći«. Za izlaz iz filozofije subjektta potrebna je izmena paradigme u kojoj ostaju oni koji prehitro osuđuju i napuštaju prosvetiteljski projekat, potreban je prelazak sa »subjektnocentriranoga ka komunikativnom umu«, potrebno je »još jedanput prihvatiti onaj protivdiskurs koji u moderni prebiva od samog početka«. »Tobožnja radikalna kritika uma« dosledno prenebregava taj protivdiskurs u kome i sama stoji i ostaje vezana za pretpostavke filozofije subjekta kojih se



### Kritički pojmovnik civilnog društva

htela osloboditi – za pojmove subjektno centriranog uma od kojih se neće moći odvezati »upravo onaj koji bi s paradigmom filozofije svesti hteo napustiti sve paradigme uopšte i iskočiti na čistinu postmoderne«. Zazivanje utrnuća subjekta ne izvodi iz paradigme samosvesti, samoodnosa jednog usamljenog saznavajućeg i delujućeg subjekta. Ta se paradigma, prema Habermasu, mora na razborit način negirati i zameniti jednom drugom paradigmom čiji je »telos upisan u svakodnevno-jezičnu komunikaciju« – »paradigmom sporazumevanja, tj. intersubjektivnog odnošenja komunikativno podruštvljenih individua koje se recipročno priznaju« (Habermas, 1988: 280-292). Iz paradoksa i zaslepljujućeg nivelisanja samoodnoseće kritike uma izvodi tek, dakle, koncept »komunikativnog uma«, koji upućuje na »umski potencijal koji prebiva u svakodnevnoj praksi« (Habermas, 1988c). Sa tako instaliranom komunikativnom racionalnošću je onda neizbežno povezan i »moderni smisao jednog humanizma, koji je svoj izraz odavno našao u ideji samosvesnog života, autentičnog samoostvarivanja i autonomije – jednog humanizma koji se ne okoštava u samopotvrđivanju«. »Ovaj projekt, kao i komunikativni um kojim je inspirisan«, zaključuje Habermas, »istorijski je situiran«, nije sačinjen nego se obrazovao i, naravno, »može biti dalje razvijan ili obeshrabreno napušten« (Habermas, 1988b: 266).

\* \* \*

Možda bi na kraju još moglo ispasti da se prosvetiteljstvo zaista dokrajčilo, ostvarilo, ali na neočekivan način, pre farsično nego tragično. Njemu suprotstavljeno

postmoderno mišljenje bi upravo bilo njegovo ironično ispunjenje. Jer ono, kako Finkelkrot zapaža, hoće isto što i prosvetiteljstvo: učiniti čoveka nezavisnim, uzeti ga kao odraslu osobu, ukratko, izvesti ga iz maloletstva za koje je sam odgovoran. Samo što je mesto modernog subjekta zauzeo postmoderni, »multikulturni pojedinac«. On ne dopušta da ga više plaše ikakve tradicionalne hijerarhije pa potire i razlike između istine i laži, stereotipa i invencije, lepote i ružnoće, za račun »beskrajne palete međusobno različitih i podjednako vrednih zadovoljstava«. Pri tom zaboravlja da je »sloboda bila nešto drugo doli mogućnost da se promeni kanal, a kultura nešto posve različito negoli je utoženi poriv« (Finkelkrot, 1993: 120-128). O pravu ovog zaboravljanja se radi.

U očima branitelja moderne, postmodernizam s retardiranom radošću cvrkuće »zasluženi kraj jedne užasne zablude, kolektivnog ludila, prinude aparata, smrtonosne iluzije« i uz kletve proslavlja upokojenje dobronamernog projekta evropskog prosvetiteljstva. Takvo mišljenje, umišljajući da je prekoračuje, samo falsifikuje onu modernost koja brižljivim samorazjašnjavanjem dolazi sebi i koja se u stvari nalazi samo u procesu »presvlačenja« i u »fazi radikalizacije« (Gidens, 1998: 51-56). S druge strane, osim što nije jasno šta onda i u kojoj meri preostaje od (dopuštene) kritike prosvetiteljskih orijentira, ostaje tajna i ko zapravo tvrdi ono što se spočitava postmodernističkoj literaturi: kraj uma, istorije, civilizacije; protiv koga se tačno, makar i po konsekvencama njegovog učenja, usmerava opomena da se racionalnost, za koju prosvetiteljski projekat stoji kao zastupnik, mo-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

ra, ovako ili onako redefinisana, očuvati; ko bi uopšte jednoznačno mogao stati u tako štimovanu konstrukciju i delom zastupati ili implicirati napuštanje svakog uma. Niče ili Adorno, Liotar ili Derida, Fuko ili Bodrijar – svi bi oni radije da budu prosvetiteljskiji od prosvetiteljstva, da usvoje kritički gest i preoblikuju jedno nasleđe. Oni bi jednako odgovorno da porade, ali sada »na drugoj, trećoj generaciji problema prosvećenja – bez obzira što se tako gubi mnogo psihičkog komfora ranoprosvetiteljskih identifikacija«, na jednom »prosvećenju koje proizilazi iz jasne svesti o tome da fizički, politički i estetski pokreti moraju imati sposobnost samospoznaje – umesto da predstavljaju samo 'primene' unapred postavljениh spoznaja« (Sloterdijk, 1988: 38, 85).

Ako bi to zaista bio slučaj, »racionalnost« više i ne bi bila tačka razdora kakvom se predstavila; kontraprosvetiteljstva u smislu odbacivanja kakvog-takvog uma uopšte i ne bi bilo. I tu je odluka. Da li nas prosvetiteljstvo obavezuje pozitivnim odredbama i idealima ili samo načelom kritičkog rasvetljavanja? Da li u prosvetiteljstvu uopšte ima afirmativnog sadržaja, čvorišta bez koga se raspada i koje mora da postoji uprkos svim menama, ili je prosvetiteljstvo upravo lojalno samo sebi tek kada se iscrpljuje u sopstvenom subverzivnom, makar i protivrečnom i samoproždirućem držanju? I lako bi se najzad moglo ispostaviti da su svi u pravu; da je u pitanju različito akcentovanje istog podviga koji se s obe strane zapliće u paradokse koje uvek ona druga ističe. Kao što nema instance na koju bi se oslonila totalna kritika totalizovanog uma, tako je i teško odupreti se utisku da je

dizanje u odbranu prosvetiteljstva podiglo i ulog do odbrane mišljenja samog, iznova se zaslepljujući za uvide koji su mu i dosad, na žalost ne samo po mišljenje, izmicali. Kao što je bezizlazna dilema kritike koja – »odbacivanjem mišljenja koje mora biti obrazloženo – u svom performativnom samoprotivrečju biva lišena svih razloga ili, pak, ako se poziva na univerzalizirajuće razloge, mora ponovo da se vrati na um i poziva na njega« (Frank, 1995: 35), tako je i um, ukoliko nije kadar da istine radi, sebe suoči sa onim poslednjim što mu izmiče i pri tom misli protiv samog sebe, »unapred od iste sorte kao propratna muzika kojom je SS rado zaglušivao krivke svojih žrtava« (Adorno, 1997: 358). Alternative analize ili sinteze, destrukcije sa alibijem dekonstrukcije ili rekonstrukcije sa neizbežnom instrukcijom, mogle bi se onda pokazati kao narcisoidne razlike u karakteru članova jedne nesložne ali protiv drugih, neregovanoj teoriji i istrajnom prosvećivanju nesklonih plemena, sasvim skladno nastupajuće porodice. Koja se, toliko se barem čini izvesnim, više ne može nadati onoj delotvornosti kakva ju je snašla u XVIII veku. »Ali, možda prosvećenje nije nikada ni bilo ništa drugo do bezumna opklada na neverovatno? Možda je prosvećivanje i danas poziv čovečanstvu da se okupi na vrhu igle?« (Sloterdijk, 1988: 87).

**Literatura:**

- ADORNO, Th. W. (1997). *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- BARTH, K. (1960). »Philosophie und Theologie«, u: G. Huber (ed.) *Philosophie und christliche Existenz*, Festschrift für Heinrich Barth zum 70 Geburtstag am 3. 2. 1960, Helbing & Lichtenhahn, Basel and Stuttgart
- BARTH, K. (1961). *The Humanity of God*, John Knox Press, Richmond, VA
- BERNSTEIN, J. R. (ed.) (1985). *Habermas and Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- BLUMENBERG, H. (1999). *Svijetlost kao metafora istine*, Oktoih, Podgorica
- BURKE, E. (1955). *Reflections on the Revolution in France*, Liberal Arts Press, New York
- CASSIRER, E. (1932). *Philosophie der Aufklärung*, Verlag Mohr, Tübingen
- KASIRER, E. (1972). *Mit o državi*, Nolit, Beograd
- CONDORCET, M.J.A.N. (1968). *De l'influence de la revolution d'Amerique sur l'Europe*. Euvres de Condorcet, t. VIII. Friederich Fromann Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt
- CONDORCET, M.J.A.N. (1988). *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, Flammarion, Paris
- CRESSON, A. (1949). *Diderot, sa vie, son oeuvre*, Presses universitaires de France, Paris
- DALAMBER, Ž. (1955). *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, Kultura, Beograd
- D'ALEMBERT, J. (1972). «Elements de Philosophie», u *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, nouvelle édition (IV), Amsterdam.

- DERIDA, Ž. (1989). *Glas i fenomen*. IIC SSOS, Beograd
- DERIDA, Ž. (2001). *Nasilje i metafizika*. Plato, Beograd
- DERRIDA, J. (1967). *L'Écriture et la différence*. Seuil, Paris
- DERRIDA, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Minuit, Paris
- DERRIDA, J. (1976). *O gramatologiji*. Veselin Masleša, Sarajevo
- DESCOMBES, V. (1980) *Modern French Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge
- DIDEROT, D. (1964). *Œuvres philosophiques*. Garnier
- DIDEROT, D. (1984). «Eclecticisme», u *Encyclopedie*. Editions sociales
- FERRY, L. (1995). *The New Ecological Order*. University of Chicago Press, Chicago, IL
- FINK, E. (1981). *Nietzscheova filozofija*. Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb
- FINKELKROT, A. (1993). *Poraz mišljenja*. Plato, Beograd
- FOUCAULT, M. (1971) «Nietzsche, généalogie, histoire», u *Hommage a Jean Hyppolite*. Presses Universitaires de France, Paris
- FUKO, M. (1971). *Riječi i stvari*. Nolit, Beograd
- FUKO, M. (1980). *Istorija ludila u doba klasičizma*. Nolit, Beograd
- FUKO, M. (1982). *Istorija seksualnosti. (I) Volja za znanjem*. Prosveta, Beograd
- FUKO, M. (1995). «Šta je prosvetiteljstvo?» u *Treći program Radio Beograda*, br. 102, II-1995.
- FUKO, M. (1997). *Nadzirati i kažnjavati*. Prosveta, Beograd
- FUKO, M. (1998). *Arheologija znanja*. Plato, Beograd
- FUKO, M. (2002). *Nenormalni*. Svetovi, Novi Sad
- FRANK, M. (1995). *Conditio moderna*. Svetovi, Novi Sad
- FREUD, S. (1986). *Budućnost jedne iluzije*. Naprijed, Zagreb

### Kritički pojmovnik civilnog društva

- FROJD, S. (1984). «S one strane principa zadovoljstva». «Ja i ono». u *Treći program Radio Beograda*, br. 63, III-1984.
- FROJD, S. (1988). *Nelagodnost u kulturi*. Rad, Beograd
- GAY, P. (1966). *The Enlightenment: An Interpretation (I)*. Vintage Books, New York
- GENDZIER, St. J. (1967). *Denis Diderot's The Encyclopedia Selections*. Harper Torchbooks, New York
- GIDENS, E. (1998). *Posledice modernosti*. Filip Višnjić, Beograd
- HABERMAS, J. (1980). *Teorija i praksa*. BIGZ, Beograd
- HABERMAS, J. (1985). *Die Neue Unuebersichtlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- HABERMAS, J. (1988). *Filozofski diskurs moderne*. Globus, Zagreb
- HABERMAS, J. (1988a). «Modernost – jedan neceloviti projekat» u Damjanović, M./Kulenović-Grujić, E. (ur.) *Umetnost i progres*. s. 28-37, Književne novine, Beograd
- HABERMAS, J. (1988b). «Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova», u *Gledišta* 3-4/1988, str. 253-266.
- HABERMAS, J. (1988c). *Theorie des kommunikativen Handelns (I-II)*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- HAZARD, P. (1939). *Die Krise des europäischen Geistes*. Hoffman und Campe Verlag, Hamburg
- HEGEL, G. V. F. (1975). *Istorija filozofije (III)*. BIGZ, Beograd
- HELVETIUS, C. A. (1978). *O duhu*. Naprijed, Zagreb
- HERDER, J. G. (1986). *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Suhrkamp, Frankfurt/Main
- HOLBAH, P. (1950). *Sistem prirode*. Kultura, Beograd
- HORKHEIMER, M. (1988). «Kantova filozofija i prosvetiteljstvo», u Horkheimer, M., *Kritika instrumentalnog uma*. Globus, Zagreb
- HORKHEIMER, M./ADORNO, Th. W. (1997). *Dialektik der Aufklärung*. Gesammelte Schriften/Adorno, Bd. 3. Suhrkamp Frankfurt/Main

- IRIGARAY, L. (1974). *Speculum de l'autre femme*. Éditions de Minuit, Paris
- IRIGARAY, L. (1984). *Ethique de la différence sexuelle*. Éditions de Minuit, Paris
- KANT, E. (1974). Odgovor na pitanje: Šta je prosvjećenost, u *Um i sloboda*, str. 41-48, Ideje, Beograd
- KANT, E. (1974a). Spor među fakultetima. Drugi odeljak. Spor između filozofskog i pravnog fakulteta, u *Um i sloboda*. Ideje, Beograd
- LAMETRI, Ž. O. de (1955). *Čovek mašina*. Kultura, Beograd
- LEGRO, R. (1993). *Ideja humanosti: uvod u fenomenologiju*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad
- LEONTEV, K.N. (1996). *Vostok, Rosia i slavianstvo: Filofskaia i političeskaia publicistika*. Respublika, Moskva
- LEVI-STRAUSS, C. (1955). *Tristes Tropiques*. Plon
- LEVI-STRAUSS, C. (1983). *Le regard éloigné*. Plon
- LEVI-STRAUSS, C. (1988). *Strukturalna antropologija (II)*. Školska knjiga, Zagreb
- LILLY, L. (1998). «French critics of Postmodernism», u *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (CD-ROM), Edward Craig (General Editor), Luciano Floridi (Consultant Editor)
- LIOTAR, Ž.-F. (1988). *Postmoderno stanje*. Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad
- LYOTARD, J.-F. (1990). *Postmoderna protumačena djeci*. August Cesarec, Zagreb
- LOSEV, A. (1990) Vladimir Solovëv i ego vremena. Progres, Moskva
- MAISTRE, J. de (1980). *Considerations sur la France*. Garnier
- MAISTRE, J. de (1984). *Euvres complètes (I)*. Vitte, Lyon
- MESTR, Ž. de (2001). *Spisi o revoluciji*. Umetničko društvo Gradac, Čačak



### Kritički pojmovnik civilnog društva

- MARKS, K. (1979). *Osnovi kritike političke ekonomije (I)*. Prosveta, Beograd
- MARX, K. (1985a). «Prilog kritici Hegelove filozofije prava», u Marx K./Engels F., *Rani radovi*. s. 90-105, Naprijed, Zagreb
- MARX, K. (1985b). «Teze o Feuerbachu», u Marx K./Engels F., *Rani radovi*. s. 337-339, Naprijed, Zagreb
- MARX K./ENGELS F. (1985). «Njemačka ideologija», u *Rani radovi*. s. 355-428, Naprijed, Zagreb
- NIČE, F. (1980). *Sumrak idola*. Grafos, Beograd
- NIČE, F. (1980a) *Tako je govorio Zaratustra*. Grafos, Beograd
- NIČE, F. (1984). *Vesela nauka*. Grafos, Beograd
- NIČE, F. (1986). *Genealogija morala*. Grafos, Beograd
- NIETZSCHE, F. (1994). *Menschliches, Allzumenschliches (I)*. Werke. Historisch-kritische Ausgabe. CD-ROM. Walter de Gruyter & Co.
- NIETZSCHE, F. (1994a). *Menschliches, Allzumenschliches (II)*. Werke. Historisch-kritische Ausgabe. CD-ROM. Walter de Gruyter & Co.
- PEJOVIĆ, D. (1978). *Francuska prosvjetiteljska filozofija*. Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb
- PERI, M. (2000). *Intelektualna istorija Evrope*. Clio, Beograd
- PLUMWOOD, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, London
- ROUSSEAU, J. J. (1978). *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*. Školska knjiga, Zagreb
- ROZANOV, V. (1899). *Sumerki prosvješćenja. Sbornik statei po voprosam obrazovanja*. Merkushev, St. Petersburg
- SCHMIDT, J. (ed.) (1996). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Berkeley, CA.

- SLOTERDIJK, P. (1988). *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razorušanje*. Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad
- STAROBINSKI, J. (1983). *Die Embleme der Vernunft*. München-Paderborn-Wien.
- TAINÉ, H. (1986). *Les Origines de la France contemporaine*. Fayard.
- TODOROV, C. (1994). *Mi i drugi*. Biblioteka XX vek, Beograd
- VELMER, A. (1987). *Prilog dijalektici moderne i postmoderne: Kritika uma posle Adorna*. Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad
- VOLTAIRE (1978). «Filozof neznalica», u Pejović, D., *Francuska prosvjetiteljska filozofija*. s. 183-201, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb
- VOLTER, (1982). *Kandid ili optimizam*. Beograd, Rad
- WEBER, M. (1989) *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša, Sarajevo
- WEBER, M. (1976). *Privreda i društvo (I-II)*, Prosveta, Beograd

Slobodan Antić

## MODERNIZACIJA\*

Danas se u Srbiji reč *modernizacija* često i rado koristi. Nju posebno voli da upotrebljava vladajuća politička elita, ali i pro-zapadna kulturna i naučna elita. Modernizacija je u toj meri postala »pomodna« i »aktuelna« reč, da se čini kao da se gotovo sva politička pitanja budućnosti srpskog građanskog društva u njoj sadrže.

Šta znači taj pojam? Reč *modernus* počela je da se upotrebljava negde u V veku kao oznaka za hrišćansku sadašnjost, naspram paganske prošlosti (*antiquus*). Danas je *moderno* istoznačnica za nešto što je savremeno, »zapadnjačko«, i što je suprotno starovremenom, »tradicionalističkom«. U tom smislu, *modernizacija* se može razu-

---

\* Tri su podsticaja bila presudna za nastanak ovog oglada. Prvi je dao profesor Mladen Lazić, kada me je pozvao da školske 2000/2001, u okviru programa »Društvo i istorija« Alternativne akademske obrazovne mreže, vodim tečaj pod nazivom »Modernizacija u Srbiji«. Drugi podsticaj došao je sa Instituta za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu gde se za potrebe Ministarstva za nauku Republike Srbije radio projekat pod nazivom »Transformacijske strategije društvenih grupa u Srbiji« (rukovodilac Anđelka Milić). Konačno, treći podsticaj dao mi je Đorđe Vukadinović, pozvavši me da za *Kritički rečnik civilnog društva* uradim odredbu o modernizaciji. Svim pomenutim kolegama najsrdačnije se zahvaljujem.

meti kao *proces tokom kojeg neko nerazvijeno (ne-zapadno) društvo poprima osobine razvijenog (zapadnog) društva.*

### **Marksistička (lenjinistička) predstava modernizacije**

Marksističko viđenje modernizacije naročito je prevladavalo, tokom šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka, u društvenim elitama Drugog i Trećeg sveta (socijalističke i nerazvijene države). I među teoretičarima komunističke Jugoslavije gospodarila je marksistička predstava modernizacije. Njene nešto razblaženije verzije danas se drže i neki od uticajnih društvenih naučnika u Srbiji (vidi: Antić, 1999).

Premda se ova predstava o modernizaciji najčešće naziva »marksističkom«, nju bi zapravo trebalo krstiti kao »lenjinistička«. Ona počiva na ideji da politička elita, ukoliko je dovoljno odlučna i sposobna, može neku nerazvijenu zemlju, uprkos zaostalosti i primitivnosti naroda, za srazmerno kratko vreme učiniti razvijenom.

To, međutim, teško da odgovara izvornom Marksovom stavu. »Čak i ako je neko društvo uspelo da uđe u trag prirodnom zakonu svoga kretanja«, stoji u *Kapitalu*, »ne može ono niti preskočiti, niti naredbama ukinuti faze prirodnog razvitka« (Marks, 1977: 17). Za Marksa nema prečica, niti drugačijih ili novih puteva razvoja za nerazvijene. »Zemlja koja je industrijski razvijenija pokazuje manje razvijenoj zemlji samo sliku njene sopstvene budućnosti« (Marx, 1977: 14). I ma koliko da je odlučna

### Kritički pojmovnik civilnog društva

i sposobna, društvena elita manje razvijenih zemalja ne može a da ne ide putem koji su već prešle razvijene zemlje Zapada.

Bitnu reviziju ovakvog Marksovog shvatanja izvršio je Lenjin. On je najpre, 1915. godine, zaključio da se kapitalizam ne mora skršiti u svetskoj revoluciji. Dovoljno je revoluciju izvesti u jednoj zemlji kao prvom koraku u slomu kapitalizma.<sup>1</sup> Međutim, kada je, 1917. godine, preuzeo vlast u Rusiji, Lenjin se suočio sa pitanjem: kako nerazvijena Rusija može da postane predvodnik svetske revolucije? Stoga je učinio drugi korak u reviziji Marksa. Zaključio je da Rusija posebnim naporom svoje političke elite može da na ekonomskom polju »stigne i prestigne« najrazvijenije zapadne zemlje.<sup>2</sup> Ideja ubrzanog razvoja i privrednog sustizanja Zapada nazvana je *industrijalizacija*. Ona je postala zvanična politika SKPB (KPSS) na XIV kongresu, 1925. godine. Od ruskih, ovu su zamisao docnije preuzeli komunisti ostalih nerazvijenih zemalja, tako da je, četrdesetih i pedesetih godina XX veka, politika industrijalizacije zagospodarila Kinom, Jugoslavijom, Bugarskom, Rumunijom, Albanijom i ostalim zemljama komunističkog istoka.

---

<sup>1</sup> »Pobeda socijalizma je moguća isprva u malom broju zemalja ili čak u jednoj, zasebno uzetoj, kapitalističkoj zemlji. Pobednički proletarijat te zemlje, eksproprisavši kapitaliste i organizujući kod sebe socijalističku proizvodnju, stao bi protiv ostalog kapitalističkog sveta, privlačeći sebi potlačene klase drugih zemalja, dižući u njima ustanak protiv kapitalista, istupajući po potrebi čak i vojnom silom protiv eksploatorskih klasa i njihovih država« (Lenjin, 1976/XX: 439-40).

<sup>2</sup> »Revolucija je učinila da je Rusija za nekoliko meseci po svom političkom sistemu stigla razvijene zemlje. Ali, to je malo. Rat je neumoljiv, on postavlja pitanje oštro ili nemilosrdno: ili propasti ili stići razvijene zemlje i prestići ih ekonomski« (Lenjin, 1976/XXVII: 94).

Konačno, šezdesetih i sedamdesetih godina u rečnik komunističke elite ulazi reč »modernizacija«.<sup>3</sup> Pod njom se podrazumevala ne samo industrijalizacija, već i šira društvena reforma – ekonomska, institucionalna, obrazovna, zdravstvena – koja će neku zemlju učiniti »naprednijom«, sličnijom najrazvijenijim društvima Zapada. Sovjetski Savez je trebalo da se modernizuje do početka osamdesetih, a Kina je koncem te decenije trebalo da sustigne Zapad. Međutim, nijedna komunistička modernizacija nije uspešla. Nije bilo socijalističke zemlje koja je mogla da se pohvali kako je ušla u krug najrazvijenijih društava.

Neuspeh komunističke modernizacije označio je istovremeno i krizu marksističke (lenjinističke) teorije modernizacije. Međutim, sa slomom socijalizma (1989) i povratkom u istočnoevropski teorijski rečnik pojma *tranzicije*, na malu kapiju se vratila i lenjinistička teorija modernizacije. Glavama društvenih delatnika ponovo je počela da provejava zamisao sposobne i odlučne elite (samo sada »prozapadne« i »tržišno orijentisane«), koja svoj primitivni i nerazvijeni narod – makar i autoritarnim načinom – uvodi u red uljuđenih evropskih zemalja. I kao što su izvorni lenjinisti opravdavali diktaturu komunističke elite zaostalošću i nerazvijenošću »radničke klase«, tako su i ovi novi »autoritarni modernizatori« bili spremni da opravdavaju »modernizacijsko-reformsku elitu«, čak i kada je kršila demokratska pravila, objašnjenjem da se u zemlji nerazvijenog i zaostalog »civilnog društva« modernizacija drugačije i ne može sprovesti.

---

<sup>3</sup> Tako je 1970-ih bila čuvena kampanja KP Kine o »četiri modernizacije« (vidi: Ranković, 1981: 196). Treba naglasiti da su sam pojam modernizacije komunisti preuzeli iz američke društvene misli gde je on po prvi put u potpunosti teorijski uobličen (Janićević, 1993: 12).

### **(Neo)funktionalistička predstava modernizacije**

Videli smo da su marksisti (lenjinisti) modernizaciju shvatali kao proces tokom kog nerazvijenija društva poprimaju osobine zapadnih društava prvenstveno u oblastima kao što su tehnologija (industrijska proizvodnja i privredna produktivnost), nauka i tehnika, saobraćaj, sredstva opštenja, državna uprava, ratna tehnika i naoružanje, osnovno i opšte obrazovanje, visoko tehničko i medicinsko obrazovanje i opšta medicinska zaštita. Lenjinistički koncept modernizacije nije, međutim, podrazumevao tako važne segmente modernih zapadnih društava kao što su tržišna privreda (kapitalistički način proizvodnje), podela vlasti (demokratski politički sistem), samostalnost društvenih elita (civilno društvo), građanski individualizam (ljudska prava i slobode).

Stoga se moglo zapitati da li elita nekog nerazvijenog društva može od razvijenih društava da uzme samo ono što joj se dopada, pre svega delove koji su ideološki spojivi sa komunističkim sistemom, i zatim ih prenese u svoje nerazvijeno društvo? Da li je, dugoročno posmatrano, moguća napredna i produktivna industrija bez tržišta? ...Efikasna ekonomija bez pravne države i nezavisnog sudstva? ...Delatna državna uprava bez demokratskih ustanova? ...Visoka nauka bez naučnih sloboda?

Funktionalisti su bili veoma podozrivi prema takvim mogućnostima. Oni su verovali da je moderno društvo celovito društveno stanje. Mislili su da su ključna područja savremenog društva – privreda, politika, nauka, ob-

razovanje, uprava – uzajamno povezana u celoviti i čvrsti sklop (sistem). Ne može se doći do modernog društva tako što će se razvijati samo jedan deo, ili neki delovi sistema. Nerazvijenost ili iskrivljena razvijenost pojedinih segmenata ubrzo će učiniti da sistem počne da radi u prazno, da počne da proizvodi neželjene učinke, pa će zatim takav, neskladno ustrojeni sistem, na koncu zatomiti i one svoje uspešno razvijene delove.

Funkcionalistička predstava o modernizaciji bila je zasnovana na idealnotipskom razlikovanju tradicionalnih i modernih društava. Ovo je razlikovanje Parsons (osnivač funkcionalizma) preuzeo od Maksa Vebera (Max Weber) (*Shema 1*). Došavši iz SAD u Nemačku na doktorske studije, nekoliko godina posle Veberove smrti, Parsons se susreo sa snažnim i podsticajnim Veberovim delom koje je do tada bilo gotovo sasvim nepoznato američkoj naučnoj javnosti. Stoga, i kod Parsonsa, baš kao i kod Vebera, moderno društvo nije više samo tehnološki razvijenije od tradicionalnog, već je u pitanju jedno sasvim drugačije ustrojeno društvo. U njemu je ne samo proizvodnja drugačija, već su drugačije i ustanove, ljudski odnosi, a pre svega su drugačije ključne društvene vrednosti. Ovo poslednje je naročito bilo važno za Parsonsa (*Shema 2*), s obzirom na značaj koji je pridavao vrednosnim sklopovima u ustrojavanju društvenog sistema.



## Kritički pojmovnik civilnog društva

### *Shema 1*

#### Veberovo razlikovanje dva tipa društva

	<b>Tradicionalno</b>	<b>Moderno</b>
<i>karakter vlasništva</i>	ograničeno uživanje poseda	neograničeno privatno vlasništvo
<i>mehанизacija rada</i>	praktično ne postoji	dominantna tehnologija
<i>priroda radne snage</i>	u osnovi neslobodna	slobodna i pokretljiva
<i>tržište</i>	veoma ograničeno (taksama i lošim prevozom)	otvoreno (bez taksi i sa jeftinim prevozom)
<i>vladajuće pravo</i>	partikularističko (posebne norme za različite grupe)	opšte i predvidljivo
<i>dominantna motivacija</i>	zadovoljavanje potreba	neograničena dobit

Izvor: Sztompka, 1993: 72-73.

Od shvatanja modernog društva kao jedinstvene slo-  
ževine tehnologije, ustanova i vrednosti, pa do shvatanja  
modernizacije kao celovitog procesa razvoja, nije treba-  
lo mnogo. Taj korak, nakon što su sam pojam moderni-  
zacije Smelser, Ejzenstat i Levi (Smelser, 1959; Eisen-  
stadt 1964; Levy 1966) učinili jednim od ključnih teorij-  
skih pojmova,<sup>4</sup> napravio je Vejner (Weiner, 1966). On je  
modernizaciju jasno odredio kao usklađeni razvoj ključ-

---

<sup>4</sup> Smelser i Levi su bili Parsonsovi doktoranti, dok je Ejzenstat pripadao ši-  
rem krugu parsonijanaca.

nih delova društvenog sistema – privrede, politike, uprave i kulture. U pojedinim razdobljima naglasak u razvoju može biti na jednom od ovih područja. Ali, pretpostavka uspešne modernizacije upravo je usklađenost i okvirna istovremenost u razvoju svakog od njih. Časovnici u društvenom stroju ne moraju u svakom trenutku da pokazuju isto vreme, ali ni jedan od njih ne sme previše da zaostaje ako želimo da stroj uopšte radi.

*Shema 2*

Parsonsovo razlikovanje dva tipa društva

	<b>Tradicionalno</b>	<b>Moderno</b>
<i>artikulacija društvene strukture</i>	difuzna (pomešane uloge, grupe i odnosi)	specifikovana (specijalizacija uloga, grupa i odnosa)
<i>osnova statusa</i>	pripisivanje (nasleđivanje uloga, statusa i identiteta)	sticanje (lično postignuće kao osnova statusa i slobodni izbor kao osnova identiteta)
<i>merilo regrutacije</i>	partikularizam (važniji status i lična odanost od sposobnosti)	univerzalizam (selekcija prema sposobnostima)
<i>procenjivačka žiža</i>	kolektivizam (važnije »od kojih je« nego »ko je«)	individualizam (lični postupci)
<i>uloga osećajnosti</i>	afektivnost (upliv emocija na društveni život)	neutralnost (zabrana ispoljavanja emocija, nepristrasnost, razboritost)

Izvor: prema Sztompka, 1993: 74-75.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Smelser (1967/1973) će ovu predstavu dalje razviti u »modernizaciju na šest polja«. Prvo polje je *ekonomsko*, i u njemu modernizacija podrazumeva primenu naučnih znanja u proizvodnji, prelaz od sitne ka tržišnoj poljoprivredi, zamenu ljudi i životinja strojevima i urbanizaciju. Drugo je polje *političko*, a tamo se modernizacija ogleda u izgradnji nacionalne države, efikasne uprave i demokratskih ustanova. Treće polje je *obrazovno*, pa na njemu modernizacija znači širenje pismenosti i opšteg obrazovanja. Četvrto polje je *religijsko*, i tu imamo sekularizaciju kao glavni proces. Peto polje je *porodični život*, na kome modernizacija podrazumeva potiskivanje značaja rođastva i sve veću specijalizaciju uloga. Konačno, šesto polje je *stratifikacija*, sa gospodstvom stečenog umesto pripisanog stausa. Ovome će Inkeles (Inkeles, 1976) dodati i sedmo polje – *psihološko*. Na tom polju modernizacija predstavlja emancipaciju ljudi od tradicionalnih autoriteta, rasprostiranje nedogmatskog mišljenja, prevladavanje otvorenosti za nova iskustva, širenje vere u nauku i razum, sve veće planiranje vremena i sve veću okrenutost ka budućnosti, ali i opštu želju za društvenom promocijom.

Danas se, u društvenoj nauci, ustalila upravo ovakva, u osnovi funkcionalistička predstava o celovitosti modernog društva (*Shema 3*), kao i predstava o celovitosti modernizacije. Smatra se da glavni neuspeh komunističke modernizacije leži upravo u njenoj parcijalnosti. Komunističke zemlje jesu industrijalizovane. U njima jeste promenjena društvena struktura, pa seljaštvo više nije bilo glavni društveni sloj. Izvršena je široka urbaniza-

cija, izgrađena je savremena saobraćajna mreža, unapređena državna uprava, zdravstvo i školstvo... Ipak, na pojedinim područjima komunističke zemlje su ostale u predmodernom dobu: privreda je težila ideološkim (političkim) a ne proizvodnim svrhama, nije bilo duha preduzimljivosti niti etosa rada, nije izvršena podela vlasti, nije uspostavljena vladavina prava, državna uprava je bila neuspešna i preskupa, građani su bili nezaštićeni pred policijom i činovništvom, kultura i nauka su ideološki ograničavane, kolektivism je daleko nadmašao individualnost. Učinci industrijalizacije, plaćeni odricanjem, bedom pa i smrću miliona ljudi, bili su potrti opštim društvenim sivilom jednog neuspešnog i nasilnog poretka. Tako su, paradoksalno, komunističke zemlje poprimile gotovo sve rđave crte modernih društava – od upropašćene i zagađene okoline do građanske apatije i lične usamljenosti – a da nisu upoznale njihove dobre crte – od efikasne privrede, preko imućne srednje klase do nezavisne i slobodne ličnosti. Takva vrsta modernizacije mogla se nazvati jedino *nakažnom* ili *lažnom* modernizacijom (*fake modernization*; Sztompka, 1993: 137).

Kritički pojmovnik civilnog društva

Shema 3

Štomkino razlikovanje dva tipa društva

	<b>Tradicionalno</b>	<b>Moderno</b>
<i>ekonomija</i>	statična, poljoprivredna, naturalna, zatvorena	dinamička, industrijska, tržišna, otvorena
<i>stratifikacija</i>	na osnovu pripisanog statusa, zatvorena, velike nejednakosti, siromašni kao osnovna klasa	na osnovu tržišnog položaja, otvorena, smanjenje nejednakosti, dominantna srednja klasa
<i>politika</i>	slabašna i neracionalna uprava, autoritarizam/auto-kratija, decizionizam, ekskluzivno građanstvo	jaka i racionalna uprava, demokratija, vladavina prava, opšte građansko pravo
<i>kultura</i>	magička, religiozna, i elitistička	scijetiistička, sekularna, i masovna
<i>svakodnevni život</i>	sraslost radnog i porodičnog života, etos zajedništva i preživljavanja, slaba granica porodice i okružujućih zajednica	odvojenost radnog i porodičnog života, etos potrošačkog individualizma, jaka granica prema društvenom okruženju
<i>ličnost</i>	skeptičnost prema novotarijama, visoko vrednovanje sigurnosti, kao i složnosti u mišljenju i delanju, poštovanje društvenih autoriteta, izuzetni značaj prošlosti	otvorenost za nova iskustva, spremnost za razboriti rizik, tolerisanje i podsticanje različitosti u mišljenju, etos nadmetanja, okrenutost ka budućnosti

Izvor: Sztompka, 1993: 75-78.

### **Pitanje zakasnele modernizacije**

Smatra se da je u svetskoj istoriji do sada bilo šest talasa ekonomske modernizacije, ili industrijalizacije u širem smislu (Chiot, 1994: 82-88; Sanderson, 1995: 248-254).

Prvi talas možemo nazvati *protoindustrijalizacijom*. To je bio pripremni, lagani talas koji je potrajao čitava dva veka (od XVI do sredine XVIII). Obuhvatio je neke zemlje Zapadne Evrope (Holandiju, Francusku, Englesku, Nemačku) kao i Japan. Tehničku osnovu ovog talasa činili su domaća radinost, odnosno raznovrsna proizvodna umeća upražnjavana u zanatskim radionicama (za izradu platna, posuđa, nameštaja i sl).

Drugi talas odlikuje razvoj *tekstilne industrije*. On se odigrao u Britaniji, od 1760. do 1830. godine. U njegovoj osnovi ležala je primena dvaju značajnih tehnoloških izuma: mehaničke predilice i mehaničkog razboja.

Treći talas karakterističan je po razvoju *železnice i proizvodnje gvožđa*. Opet je Britanija na čelu, ali tu se već javlja i druga zemlja-predvodnica – SAD. Ovaj talas se dešava između 1830. i 1870. Tehnološku osnovu trećeg talasa čine uglj i para. Oni su omogućili rad železnice, ali i proizvodnju za nju neophodnog gvožđa.

Četvrti talas označice stvaranje industrije *čelika i organske hemije*. U tom talasu, osim Britanije i SAD, naći će se i neke druge zemlje Zapadne Evrope (Nemačka, Francuska, Švedska...). Četvrti talas se odigrao između 1870. i 1914. U njegovom osnovu krije se tehnološki izum proizvodnog korišćenja električne energije.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Peti talas stvorioće *automobilsku i petrohemijsku industriju*. U ovom talasu je samo jedna zemlja-predvodnica – SAD, i on traje od 1914. do 1970. Njegovu tehničku osnovu čini novi energetska pokretač – nafta.

Konačno, šesti talas doneće svetu *elektroniku, informatiku i biotehnologiju*. U ovom talasu SAD i dalje ima važnu ulogu, ali tu su i zemlje Evropske zajednice i Japan. On traje od 1970. pa do današnjih dana, a tehničko značenje tog talasa je elektronsko kolo.

Samo mali broj zemalja mogao se pohvaliti da je učestvovao u svih šest talasa privredne modernizacije (Britanija, istaknutije u ranijim talasima, i SAD, istaknutije u docnijim). To su bile zemlje tzv. organske modernizacije. Sve ostale zemlje morale su naknadno da se uključe u proces modernizacije (Nemačka, Italija i Japan 1870-ih, Rusija 1900-ih i 1930-ih, Kina 1950-ih itd). To su bile zemlje tzv. zakasnele modernizacije. Te zemlje su se susretale sa naročitim teškoćama, a jedna od glavnih je bila ta što je *privredna modernizacija bila praćena jačanjem političkog autoritarizma*. A taj politički autoritarizam se, posle par decenija uspešne modernizacije, završavao ili u imperijalističkom ratu koji je zemlje zakasnele modernizacije dovodio do potpunog društvenog sloma (Nemačka, Italija, Japan), ili u zaustavljanju modernizacije i dugotrajnom privrednom tavoranju (Rusija, Kina).

Postoje dva objašnjenja zašto je to bilo tako. Prvo je ono Kurth (Kurth, 1979) i Rušmajera (Rueschemeyer, 1992). Tokom početnih talasa, modernizacija je počivala na lakoj industriji za koju je bio dovoljan sitni kapital. To znači da je individualni preduzetnik mogao da bude

glavni subjekat modernizacije (poput čuvenih Tausenda i Kouka, u Engleskoj XVIII veka; vidi Trevelyan, 1982: 320-1). Od države se, u tom smislu, tražilo samo da omogući pravnu sigurnost (tzv. trpna, liberalna država). Nasuprot tome, u kasnijim talasima, odlučujuću važnost je poprimala teška industrija za koju je bio neophodan krupni kapital. Njega više nije mogao da obezbedi nijedan bogat pojedinac, to je mogla da uradi samo – država. Ona postaje glavni prikupljač kapitala i investitor (preko državnih kredita i koncesija), a u nekim slučajevima i glavni organizator i korisnik modernizacijskih poduhvata.

Ali, država u zemljama zakasnele modernizacije dobija odlučujuću ulogu ne samo na polju prikupljanja kapitala. Njena društvena funkcija je i inače daleko veća. Prvo, zakasnela država mora ubrzano da završi procese nacionalne integracije i stvaranja društva – zadatak koji su zemlje iz prvog talasa modernizacije rešavale natenane, nekad i vekovima. Drugo, i međunarodno privredno okruženje nije isto kao u XVIII veku. Mesta u svetskoj podeli rada su već zauzeta, pa je sad država ta koja mora dodatno da štiti mladu industriju. I treće, sama država je u XIX veku skuplja i zahtevnija nego u XVIII veku. Tu su nova vojna i policijska tehnologija, nova sredstva opštenja i saobraćaja, nova sredstva uprave.

Tako, organizaciono i privredno jaka država zrelog XIX i ranog XX veka povlači za sobom jačanje autoritarizma barem iz tri razloga. Najpre, da bi se došlo do dodatne akumulacije i pokrenula modernizacija neophodno je da upravna elita prisvoji veći deo ostvarenog narodnog dohotka. A to se može uraditi samo represijom.



### Kritički pojmovnik civilnog društva

Drugo, organizaciono jaka država znači jaku birokratiju, policiju i vojsku, a u tradicionalističkim društvima sloj koji popunjava te dužnosti jeste agrarna aristokratija. Zemljišno plemstvo je, međutim, veoma konzervativan, pa i politički reakcionaran društveni sloj. I treće, zemlja u kojoj je država glavni privredni organizator, ali i najjači kupac i poručilac, dovodi do fenomena tzv. slabog građanstva. Buržoazija je ovde ekonomski zavisna od državnog aparata, a ekonomska zavisnost vodi političkoj, pa i kulturnoj zavisnosti. Zavisna buržoazija postaje lako prijemčiva za političke nazore konzervativne upravne elite, a sklona je da preuzme čak i njene kulturne obrasce ponašanja.

Tako se u društvima zakasnele modernizacije, kao učinak delovanja ova tri kauzalna mehanizma, stvara tzv. *autoritarna klasna koalicija*. Nju čine državna birokratija, konzervativna aristokratija i zavisna buržoazija. Ta koalicija nije u stanju da privede modernizaciju kraju, odnosno da izvrši potpunu modernizaciju, da osavremenjenje privrede upotpuni sa odgovarajućom političkom i kulturnom modernizacijom. Društvo zapada u stagnaciju ili autoritarne elite gube kompas i uvode zemlju u megalomanske ratove koji se završavaju opštim društvenim slomom.

Drugo objašnjenje zašto zakasnela modernizacija proizvodi politički autoritarizam zasniva se na svojevremenim uvidima Galensona i Švajnica (Galenson, 1959; Schweinitz, 1959). Naime, svaki talas privredne modernizacije podrazumeva ulaganja u novu tehnologiju. Da bi se obezbedio novac za to on mora da bude od nekoga

oduzet. Zamislimo neko demokratsko društvo u kom, uz parlamentarizam, postoji i visoki stepen materijalne jednakosti. Da biste obezbedili stopu investicija od, recimo, 20% godišnjeg nacionalnog dohotka, za toliko morate da smanjite plate celokupnom stanovništvu. Vlada koja tako nešto uradi izvesno je da će da se suoči sa talasom štrajkova i da izgubi naredne izbore. Međutim, zamislimo sada društvo u kome, na jednoj strani, vlada politički autoritarizam, a na drugoj strani, postoji ozbiljna nejednakost u imovini i prihodima. Neka u tom društvu vladajućih 10% stanovništva ima 90% imovine i 90% prihoda. Sada će stopu investiranja od 20% biti mnogo lakše ostvariti, jer i sa 70% godišnjeg nacionalnog prihoda zemlje onih 10% stanovništva može sasvim lepo da živi.

Ako pogledamo istorijske činjenice videćemo da se »organska modernizacija« ostvarivala upravo u uslovima datim u našem drugom primeru. Britanija je u XVIII i XIX veku bila zemlja izrazitih imovinskih i dohodovnih nejednakosti. Još 1911. godine 1% stanovništva raspolagalo je sa 69% nacionalnog bogatstva, a 1914. samo 10% domaćinstava živelo je u vlastitoj kući ili stanu (Saunders, 1990: 35). Isto tako, Britanija je u XVIII i XIX veku bila daleko od današnjeg ideala demokratske uprave. Još 1832. godine svega 5% odraslog stanovništva Britanije imalo je pravo glasa, pri čemu se glasalo javno! Udeo građana sa biračkim pravom povećao se do 1867. na svega 16%, ali je još 1884. godine bio skromnih 28% (procenat koji je, valja reći, u Srbiji pređen već 1848. godine). Tajno glasanje je u Britaniji uvedeno tek 1872. godine, a tek posle 1. svetskog rata postotak birača je skočio na značajnih 74% (Vasović i Goati, 1994: 30).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Očigledno da je u Britaniji, ali i u drugim zapadnim zemljama,<sup>5</sup> industrijalizacija prethodila uvođenju demokratije (u našem današnjem smislu), i to nekoliko decenija. To znači da su modernizatorski slojevi (tj. više i upravne klase) imali dovoljno mogućnosti za nesmetane kapitalne investicije pre nego što su one ograničene sindikalističkim i redistributivnim zahtevima. U uslovima ograničene demokratije i ograničenih sindikalnih prava oni su mogli lakše da disciplinuju radnu snagu i ograniče potrošnju najšireg stanovništva. Uz to, odsustvo drugih zemalja u kojima bi postojala veća sindikalna ili politička prava i bolji standard nije podsticajno delovalo na potrošačka očekivanja najšireg stanovništva, što bi onda vodilo političkom pritisku i zaustavljanju investicija.

U zemljama zakasnele modernizacije, međutim, za deceniju ili dve valjalo je nadoknaditi zaostatak od možda stotinu godina. To je značilo da investicije moraju biti mnogo veće u jedinici vremena, a time je i represija modernizatorske elite postajala koncentrisanija i izraženija. Ali, sada je ta represija bila u neskladu sa nivoima demokratije i društvene slobode ostvarenim u već modernizovanim državama. Nacionalna kulturna elita, koja se najčešće obrazovala upravo u zemljama organske modernizacije, počinjala je da poziva domaće stanovništvo na otpor, zahtevajući više društvene pravde i više

---

<sup>5</sup> Slično je bilo i u drugim zemljama. U SAD se sve do 1865. glasalo javno, a biračko pravo je bilo značajno ograničeno svojinskim ili poreskim cenzusom. Poseban problem bila je rasna diskriminacija. Udeo crnaca upisanih u biračke spiskove sve do 1956. godine nije bio veći od 5% u Misisipiju, 10% u Alabami, ili 20% u Virdžiniji (Vasović i Goati, 1994:47). U Danskoj je ministarska odgovornost parlamentu *de facto* uvedena tek 1901. (*de jure*, ustavom 1915), a slično je bilo i u Švedskoj.

demokratije. Da bi zadržala visoku stopu investicija modernizatorska elita je morala da slomi ovaj otpor, što je vodilo jačanju represije, a ova je još više podsticala radikalizam tradicionalističko-populističkih snaga.

Postojala su dva najčešća izlaza iz ove krize, ali su oba značila usporavanje modernizacije. Prvi je podrazumevao popuštanje modernizacijske elite pred populističkim pritiskom, što je vodilo postepenoj demokratizaciji političkog poretka. Novi poredak donosio je vlade koje su počivale prvenstveno na glasovima najbrojnijeg donjeg sloja. Pošto su najsiromašniji želeli da žive bolje, a ne isto ili gore, takve vlade su vršile preraspodelu imovine ili prihoda. Ova preraspodela vodila je većim platama i većoj potrošnji, a to je značilo manje investicije. Rezultat je bio značajno usporavanje, pa i odsustvo razvoja. Najbolji primer ovog izlaza iz krize jeste Indija. Tamo je puni parlamentarni poredak uspostavljen još 1947. godine, ali je za pola veka Indija slabo napredovala; nacionalni dohodak po glavi stanovnika u njoj je danas i dalje ispod \$400.

Drugi izlaz iz krize modernizacije značio je snaženje represije modernizatorske elite, jačanje tradicionalističko-populističke kontraelite i – revoluciju. Na vlast su dolazili komunisti (populističke snage) ili verski/nacionalni fundamentalisti (tradicionalističke snage). U oba slučaja više nije bilo ništa od modernizacije zapadnog tipa. Komunisti su uvodili gospodstvo neuspešne državne svojine, sa skupom i sporom upravom, a fundamentalisti su zemlju izvodili iz svetskog privrednog sistema i društveno i politički je izolovali od Zapada. Primeri ovog drugog izlaza iz krize jesu Kuba i Iran.

Konačno, postojao je i treći izlaz, ali njim je do sada uspelo da prođe samo nekoliko zemalja. Taj treći put podrazumevao je takvu modernizatorsku elitu koja se uspešno odupirala svim populističko-tradicionalističkim pritiscima i istrajavala na putu ekonomske modernizacije. I tek kada je privredna modernizacija bila u potpunosti dovršena, elita je pristupala potpunoj demokratizaciji političkog, i uopšte društvenog poretka. Tim putem su uspešno prošle samo dve zemlje – Južna Koreja i Tajvan.<sup>6</sup>

### **Dva primera uspešne zakasnele (ali autoritarne!) modernizacije:**

#### **Južna Koreja i Tajvan**

*Južna Koreja* je godinu nezavisnosti (1948) dočekala u nezavidnim prilikama. Većinu stanovništva činili su seljaci, narodni dohodak po glavi stanovnika bio je jednak najnerazvijenijim afričkim ili azijskim zemljama, a privreda bez izgleda na brži oporavak.<sup>7</sup> Na takvo haotično stanje nadovezao se, zatim, i korejski rat (1950-53). U njemu je poginulo dva miliona ljudi, a linija fronta je dva

---

<sup>6</sup> Ostale uspešne zemlje doskorašnjeg Trećeg sveta ne mogu biti uzete kao uobičajene države-nacije. Singapur i Hongkong su samo države-gradovi, a Saudijska Arabija i Emirati svoje blagostanje zasnivaju na nafti, a ne na proizvodnom pregnuću.

<sup>7</sup> Kao japanska kolonija (1910-1945) Koreja je bila sastavni deo japanske privrede. Odmah po oslobođenju, nekih 700.000 Japanaca, uglavnom inženjera, tehničara i nadzornika, proterano je sa juga Koreje gde je zatim stiglo čak 5 miliona Korejanaca iz okolnih područja (iz Japana, sa severa zemlje, iz Mandžurije...). Odlazak japanskih stručnjaka zaustavio je mnoge pogone, a dolazak korejskih radnika uvećao je nezaposlenost na preko 50% radne snage. Privreda je ostala bez ranijih poslovnih veza sa Japanom, Mandžurijom, i sa severom zemlje, a inflacija je bila ogromna.

puta pomerana duž celog poluostrva što je opustošilo zemlju. Južnu Koreju je čekala sudbina gubitnika.

Na upropašćenu privredu nadovezala se autoritarna državna uprava i to gotovo 50 sledećih godina. Zemljom najpre, od 1948. do 1960. godine vlada predsednik-samodržac Singman Re. On bezobzirno krši ustav i surovo mrvli ustanove kada god mu se nađu na putu.<sup>8</sup> Kada je predsedničke izbore 1960. godine lažirao na posebno bezobziran način, izbijaju nemiri u kojima ginu 142 studenta. Preti revolucija i osamdesetpetogodišnji Re podnosi ostavku. Uslediće pokušaj demokratizacije zemlje, ali već maja 1961. godine vojska preuzima vlast. Na čelo zemlje dolazi general-major Park Čang He, koji će autoritarno upravljati zemljom sve do 1979. godine.<sup>9</sup> Tada izbijaju novi neredi, a Park biva ubijen u jednom bizarnom izgredu. Nasleđuje ga dotadašnji premijer Čo Kju-he, kog za predsednika proglašava jedno fantomsko izborno telo (tzv. Narodna skupština ujedinjenja). No neredi se nastavljaju, i 1980. u antivladinim demonstra-

---

<sup>8</sup> Recimo, kada je skupština 1952. godine odbila da promeni ustav kako bi mu omogućila neposredan izbor, Re opkoljava skupštinu vojskom da bi je naterao na popuštanje. Na sličan nasilan način, 1954. godine, Re obezbeđuje još jednu promenu ustava da bi došao do novog mandata (1956-1960).

<sup>9</sup> Vojna hunta je 1962. godine napravila novi ustav sa jakim predsedničkim sistemom, po kome predsednik imenuje premijera i kabinet bez saglasnosti skupštine, samostalno donosi finansijske i ekonomske mere itd. Razume se da je upravo Park taj novi predsednik, a predsednički izbori 1963, 1967. i 1971. samo formalnost. Kada 1971. izbijaju nemiri zbog Parkove autoritarne uprave, general uvodi vanredno stanje i preuzima svu vlast. Sledeće godine donosi novi ustav kojim dobija neograničen mandat i potpuni nadzor nad vladom i skupštinom. Iako na skupštinskim izborima 1978. godine pobeđuje opozicija, ona nema većinu u parlamentu jer jednu trećinu poslanika imenuje vlada. Skupština postaje poprište oštih sukoba, i nakon što je vodi opozicije, Kim Jung Samu zbog kritike vlasti oduzet poslanički mandat, svi opozicioni poslanici napustili su parlament. To dovodi do novih nereda, zaoštavanje društvenih napetosti, i ubistva Parka oktobra 1979.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

cijama biće pobijeno 200 studenata i drugih građana (Gvangju pokolj). U slamanju protesta ističe se general Čun Do Hvan, koga Narodna skupština ujedinjenja već iste godine bira za predsednika. On narednih sedam godina vlada jednako autoritarno kao njegovi prethodnici. Na kraju svog predsedničkog mandata (1987), međutim, Čun se suočava sa talasom studentskih i radničkih demonstracija, čiji su glavni zahtevi slobodni izbori i oslobođenje političkih zatvorenika. Zemlja je ponovo na ivici građanskog rata. Ovoga puta, međutim, predsednik Čun, savetovan od Amerikanaca, popušta i 1988. godine dozvoljava neposredne izbore za predsednika. Istina, opet pobeđuje predstavnik vojne elite, penzionisani general Ro Te-Vo, ali na programu postepene političke liberalizacije. Donosi se novi ustav (1988), ne preterano demokratski po evropskim merilima,<sup>10</sup> ali ipak ustav koji se poštuje i koji je i danas na snazi. Najzad, 1998. godine, Južna Koreja dobija prvog predsednika iz redova opozicionih političara Kim De-junga. Time je proces političke liberalizacije i demokratizacije Južne Koreje, posle 50 godina različitih autoritarnih i poluautoritarnih uprava, konačno priveden kraju.

Sa bednom privredom i autoritarnom upravom od Koreje se moglo očekivati da podeli sudbinu, recimo, Ugande ili Avganistana. Ali, ne! Koreja je baš pod samodrščima Parkovog kova doživela ekonomski uspeh i ušla među najrazvijenije zemlje sveta. Bruto nacionalni proizvod (BNP) rastao je, za vreme Parka (1961-1979),

---

<sup>10</sup> Glasačko pravo stiče se tek sa 20 godina, predsednik imenuje premijera i ostale članove vlade bez potvrde skupštine, itd.

po godišnjoj stopi od 9% do 11%,<sup>11</sup> i tako visoki nivo rasta zadržao se sve do danas.<sup>12</sup> Narodni dohodak po glavi stanovnika porastao je dvanaest puta (samo za vladavine Parka pet puta), i u 2000. godini dostigao 16.100 dolara. Tokom 1970-ih godina Južna Koreja je imala najproduktivniju ekonomiju na svetu. Godišnji rast industrijske proizvodnje iznosio je čitavih 25%, a rast vrednosti proizvodnje u elektronskoj industriji popeo se, u narednoj deceniji, i na celih 35%! Od uvozne i poljoprivredne, ekonomija je postala izvozna i industrijska.<sup>13</sup> Sredinom 1970-ih izvoz se uvećavao prosečno za 45% godišnje, pa je vrednost izvoza od sredine 1960-ih do sredine 1990-ih porasla neverovatnih 800 puta! Danas Južna Koreja godišnje izvozi robu i usluge vredne 173 milijardi dolara, od čega jednu trećinu robe prodaje upravo industrijski najrazvijenijim zemljama – SAD i Japanu.<sup>14</sup> I sve se to dešava u privredi sa niskom nezaposlenošću (4,1%) i još nižom inflacijom (2,3%)!<sup>15</sup>

Kako je Koreja postigla ovo privredno čudo? Objasnjenje se, po zastupnicima teorije o autoritarnoj modernizaciji, krije baš u posvećenosti korejanske upravljačke elite brzom i korenitom modernizovanju tamošnje ekonomije. A ta posvećenost je mogla da dođe do svog

---

<sup>11</sup> Pre Parka (1953-61) porast BNP je iznosio 4,5%, zatim 8,7% u razdoblju 1962-67, i 11% između 1967. i 1972.

<sup>12</sup> U 2000. godini stopa rasta BNP iznosila je 9%.

<sup>13</sup> Još 1965. godine 59% radne snage radilo je u poljoprivrdi i ribarstvu. Međutim, 2000. godine udeo poljoprivrede u BNP nije viši od 6%.

<sup>14</sup> Oko 20% vrednosti južnokorejanskog izvoza ide u SAD, a nekih 11% u Japan.

<sup>15</sup> Podaci su za 2000. godinu; glavni izvori za korejansku politiku i ekonomiju: KSH, 2002 i IWFB, 2002.



### Kritički pojmovnik civilnog društva

punog izražaja upravo u jednom autoritarnom poretku u kom upravljači nisu morali da vode računa o potrošačkim zahtevima najširih slojeva stanovništva.

Najpre, kod pripadnika korejanske elite postojala je iskrena želja da svoje siromašno društvo uvedu u red najrazvijenijih naroda. Svaka elita podložna je korupciji, a posebno autoritarna. Ipak, korejanski upravljači uspjeli su da se, u poređenju sa ostalim samodršcima, poprilično odupru tom iskušenju. Dok su se Markos (Filipini) ili Suharto (Indonezija) zabavljali pljačkama javnih fondova i zgrtanjem milijardi dolara, Park je bio opsednut željom da od svoje zemlje stvori novi Japan, zemlju u kojoj se učio oficirskom zanatu i kojoj se divio. Osim toga, autoritarni prevrati i vanredna stanja nisu bili usmereni samo protiv političke opozicije, već i protiv korumpiranih delova državnog aparata. Nekada je to čišćenje uprave, koji su sprovodili vojni komiteti, bilo poprilično radikalno, kao 1961. godine u vreme Parkovog dolaska na vlast. Tako je Koreja došla do efikasnog i posvećenog upravnog aparata koji je mogao da postane nosilac modernizacije.

Drugo, obrazac ekonomskog razvoja nije bio prilagođen zahtevima sholastičkog neoliberalizma: otvorenom tržištu za stranu robu široke potrošnje, prodaji glavnih domaćih preduzeća stranim kompanijama, usredsređenju na marginalne privredne grane (čuvene »komparativne prednosti« – poput proizvodnje malina ili šljiva), vladi koja se uzdržava od ekonomskog intervencionizma. Naprotiv, ekonomski razvoj počivao je na jakoj državi, ograničenju uvoza, domaćem vlasništvu,

teškoj industriji, velikim kompanijama i – petogodišnjim planovima! Još za vreme Rea obavljen je sav posao oko korenite agrarne reforme,<sup>16</sup> a prvo što je Park uradio po dolasku na vlast bila je nacionalizacija banaka i stavljanje finansijskog prometa pod državni nadzor. Iako je privreda ostala u potpunosti u privatnim rukama, te iste, 1961. godine obrazovan je Savet za ekonomsko planiranje. Od tada pa u narednih 35 godina Južna Koreja je prošla kroz sedam petogodišnjih planova ekonomskog razvoja: 1962-66, 1967-71, 1972-76, 1977-81, 1982-86, 1987-91 i 1992-96. Park je doneo stratešku odluku da se razvoj ne zasniva na supstituciji uvoza – modelu koji je dominirao, recimo, tokom industrijalizacije Latinske Amerike i SSSR-a 1930-ih, ili istočnoevropskih zemalja 1950-ih, već na modelu izvozne i takmičarske privrede. Vlada je krenula sa odlučnim podsticanjem izvoza – neposrednim kreditima,<sup>17</sup> vezivanjem prava uvoza sa odgovarajućim izvozom, davanjem dozvola za strane pozajmice samo izvoznom sektoru, poreskim olakšicama najvećim eksporterima, ukidanju svih carina na uvoz sirovina i tehnologije (uz visoke carine za robu široke potrošnje) itd. Vlada je delatno podsticala razvoj teške industrije i velikih tehnoloških sistema koji proizvode za izvoz: automobilske industrije (Hyundai i Daewoo), brodogradnje, čeličana, mašinogradnje, hemijske industrije... Glavni partner vladi bila su udruženja industrija-

---

<sup>16</sup> Agrarnom reformom ukinuti su veleposedi, a 40% poljoprivrednih domaćinstava čine sitni zemljovlasnici.

<sup>17</sup> Tokom 1960-ih i 1970-ih deo državnog budžeta koji je išao na investicije iznosio je čitavih 30-40%.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

laca koja su počivala na porodičnim vezama (*chaebol*), a tek kasnije je veća pažnja posvećena pojedinim malim i srednjim preduzećima (do 400 zaposlenih).<sup>18</sup>

I treće, a upravo je u tome autoritarizam odigrao ključnu ulogu, vlada je nemilosrdno i decenijama pomagala poslodavcima da plate svojih zaposlenih drže na izuzetno niskom nivou (u isto vreme suzbijajući kod pripadnika ekonomske elite svaku tendenciju ka luksuzu ili potrošačkoj ekstravaganciji). Vlada je bezobzirno zabranjivala sindikate, hapsila i utamničavala sindikalne aktiviste, razbijala radničke proteste... Tako je korejanski radnik ili službenik naučen da radi dugo i mnogo za malu nadnicu. Još 1986. Južna Koreja je imala najdužu prosečnu radnu nedelju na svetu – 55 časova. To je značilo 11 sati dnevno rada tokom pet dana, ili po 8 sati dnevno bez i jednog slobodnog dana. Najčešće radno vreme pripadnika srednje klase bilo je od 9 ujutro do 10 uveče, šest dana u nedelji! Što ste imali nižu kvalifikaciju vaša radna nedelja je bila duža (jer ste samo tako mogli da zaradite dovoljno novca da biste preživeli) pa je redovna radna nedelja za PKV radnike iznosila i do 60 časova, a za NKV radnike i svih 84 časa – ili 12 sati svakog dana u nedelji!<sup>19</sup> Te iste 1986. godine prosečna mesečna zarada radnika, uz sav prekovremeni rad i dodatke, iznosila je skromnih 391 dolar, dok su troškovi života četvoročlane porodice iznosili 588 dolara. Ipak, životni standard većine stanovništva rastao je lagano ali neprestano,<sup>20</sup> a potrošačka očekivanja najnižih slojeva, s

---

<sup>18</sup> U njima se stvaralo, tokom 1980-ih, nekih 39% bruto nacionalnog proizvoda.

<sup>19</sup> Pri čemu NKV radnik nije mogao da zaradi više od \$125 mesečno!

<sup>20</sup> Kada je Park došao na vlast 40% stanovništva bilo je ispod linije siromaštva, a krajem 1980-ih već samo 10%.

obzirom na još sveža sećanja na uslove života 1940-ih i 1950-ih, nisu dovodila do neizdrživog pritiska u pravcu promene ekonomske politike.

*Tajvan* je drugi primer uspešne autoritarne modernizacije (glavni izvori: IWF, 2002 i RT, 2002). I njegov polazni položaj bio je jednako bedan kao i južnokorejski. Kao japanska kolonija (1895-1945), tokom II svetuskog rata Tajvan je teško bombardovan. To je i inače bilo siromašno ostrvo; samo jednu trećinu ostrva činilo je koliko-toliko obradivo zemljište, a na ostrvu nije bilo gotovo nikakvih rudnih bogatstava. Kada je Čang Kai-šek, 1949. godine, sa vladom i vojskom prešao na ostrvo, zatekao je samo jednu šećeranu i nešto tekstilnih radionica. Preko trećine stanovništva bilo je nepismeno, nacionalni dohodak po glavi stanovnika iznosio je 165 dolara (1953), a stopa inflacije čitavih 584% godišnje (1946-1950).

I Tajvan je, kao i Južna Koreja, bio pod višedecenijskom autoritarnom upravom. Čang Kai-šek je sa sobom na ostrvo doneo vanredno stanje, i ono je bilo na snazi sve do 15. jula 1987. godine! Vanredno stanje je značilo zabranu svih političkih stranaka (osim Kuomitanga), zabranu štrajka i sindikalnog udruživanja, zabranu osnivanja novih listova, ograničenje broja radio stranica i zabranu svih demonstracija. Postojala je nacionalna skupština, ali nju su, sve do 1991. godine, činili poslanici izabrani još 1947. godine na svekineskim izborima. Čang Kai-šek umire 1975. godine, i nasleđuje ga njegov sin Čiang Čing-ku. No moraće se sačekati i njegova smrt, 1988. godine, da bi novi upravljač ostrva, Li Teng-hui, započeo sa bržom liberalizacijom. Prvi višestranački iz-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

bori za skupštinu održavaju se 21. decembra 1991. godine, ali opozicija je još slaba i Kuomitang dobija 71% glasova. Nakon pet godina slede i prvi predsednički izbori (1996), i na njima opet pobeđuje kandidat Kuomitanga, dotadašnji predsednik Li Teng-hui, sa 54% osvojenih glasova. U isto vreme se održavaju i skupštinski izbori, i Kuomitang zadržava vladu sa dobijenih 50% glasova. Dve godine kasnije (1998), Koumitang postiže svoju poslednju pobedu na skupštinskim izborima (osvaja 46% glasova). Tek na predsedničkim izborima 2000. predstavnik Kuomitanga gubi, a novi predsednik postaje Čen Sui-bian iz opozicione Demokratske napredne stranke (DNS). Konačno, politička tranzicija se na Tajvanu završava skupštinskim izborima, od 1. decembra 2001. godine, dakle srazmerno nedavno. Na njima DNS i druge opozicione stranke dobijaju dovoljno glasova da i u skupštini okončaju vlast Kuomitanga (dobio 29% glasova).

Ali baš pod ovom petodecenijskom autoritarnom upravom Tajvan beleži bajkoliki ekonomski preobražaj. Početkom pedesetih, vlada sprovodi monetarnu stabilizaciju i pristupa širokoj zemljišnoj reformi (čak 92% seljačkih domaćinstava dobija svoju zemlju). Iste godine kada okončava agrarnu reformu (1953) vlada donosi prvi petogodišnji plan. U njemu se prihvata modernizacijski model supstitucije uvoza, ali on ne daje očekivane učinke. Stoga se, krajem 1950-ih, prihvata japanski model takmičarskog izvoza. Za razliku od Koreje, Tajvan naglasak stavlja na laku industriju i manja preduzeća,<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> I danas srednja i manja preduzeća (do 200 zaposlenih) čine kičmu tajvan-ske privrede. Ima ih gotovo milion, upošljavaju 80% radne snage i daju polovinu vrednosti izvoza.

ali pod uslovom da su agresivno okrenuti izvozu. Vlada otvara naročite zone u kojima se proizvodnja usredređuje na izvoz, oslobođena od većine poreza i carina. Tokom 1960-ih ovakva politika počinje da daje dobre rezultate, a tokom 1970-ih tajvanski izvoz doživljava pravi uzlet. Godišnja stopa rasta izvoza 1950-ih kretala se oko skromnih 6%, tokom 1960-ih ona je skočila na 22%, a tokom 1970-ih dostigla je i čitavih 32%! U 1980-im vlada počinje da podstiče razvoj elektronske i hemijske industrije, pa 1990-ih njihovi proizvodi već čine jezgro izvoza. Dok je još 1959. godine 90% izvoza bilo sastavljeno od poljoprivrednih proizvoda, do 1990-ih njihov udeo je pao na svega 4%, dok su tehnološko intenzivni proizvodi (elektronika, informaciona tehnologija itd) dostigle 47% izvoza. Danas Tajvan izvozi robu i usluge vredne 148 milijardi dolara godišnje (2000), i to trećinu u SAD i Japan (23% i 11%). Zahvaljujući uspešnom izvozu, Tajvan je, između 1962. i 1985. zabeležio najduži neprekidni privredni rast u istoriji po prosečnoj stopi od 10% godišnje (dvostruko većoj od one u najrazvijenijim industrijskim zemljama). Stoga se njegov BNP po glavi stanovnika u odnosu na pedesete udeseostručio, dostigavši 17.400 dolara (2000). Danas Tajvan raspolaže deviznim rezervama koje su po veličini četvrtu u svetu (107 milijardi dolara), stopa nezaposlenosti je 3%, a inflacija svega 1,3% (svi podaci su za 2000).

Razume se da je konkurentnost tajvanske privrede, baš kao i u slučaju Južne Koreje, počivala na niskim nadnicama i na dugačkoj radnoj nedelji.<sup>22</sup> A autoritari-

---

<sup>22</sup> Radna nedelja je još 2000. godine iznosila 48 časova, da bi tek od 2001. smanjena na 84 sata za dve nedelje. I dan danas je minimalna mesečna plata, zamčena zakonom, svega 460 dolara.

zam je poslužio upravo u svrhu gušenja sindikata i štrajkova. Sindikati su zakonom dozvoljeni tek 1995. godine, a i onda samo van državne uprave i obrazovanja. Međutim, zakonski uslovi štrajka su i nadalje veoma strogi, a kolektivni ugovori retkost.<sup>23</sup> Ipak, kao i u slučaju Južne Koreje, srazmerna težina radnih uslova bila je praćena stalnim povećanjem standarda i postojanim smanjivanjem razlika između najsiromašnijih i najbogatijih. Tako je prva petina Tajvanaca 1953. godine imala 20 puta veće prihode od poslednje, dok je do osamdesetih godina taj raspon pao na 1:4 do 1:5.

Sve u svemu, Južna Koreja i Tajvan kao da potvrđuju tezu da uspešna zakasnela modernizacija *mora* da bude autoritarna. Ovi primeri su toliko uverljivi da tvrdnju da što je veće zakašnjene to izrazitija mora da bude državna prinuda, zastupaju danas, istina u manje jakom obliku nego marksisti – čak i neki predstavnici neoliberalizma, poput Semjuela Hantingtona (Huntington).<sup>24</sup> Ipak, da li zakasnele zemlje zbilja moraju da i danas prođu kroz čistilište autoritarne modernizacije?

---

<sup>23</sup> U celom Tajvanu danas je na snazi samo 301 kolektivni ugovor!

<sup>24</sup> Po njemu, ekonomija i politika su poprilično samostalne oblasti, tako da je moguće dostići zapadna društva u ekonomiji, a da se politički poredak ne mora demokratizovati (Huntington, 1998). Naravno da se u zapadnohrišćanskom civilizacijskom krugu postavlja i pitanje demokratije, ali uvek je bolje prvo ići na ekonomsku liberalizaciju, pa tek posle na političku. Greška Gorbačova sastojala se upravo u tome da je želeo istovremeno i jedno i drugo, dok su Kadar i ostali Mađari pametnije postupili i sačekali sa demokratizacijom. Huntington, koji je svojevremeno hvalio političku stabilnost komunističkih zemalja kao pretpostavku ekonomskog razvoja (Huntington, 1968), danas upozorava vođe zakasnelih zemalja da treba da imaju »političke hrabrosti da svojim narodima kratkoročno nametnu visoku cenu potrebnu za ostvarenje dugoročnih koristi« (Huntington, 1994).

## Demokratija i modernizacija

Slučaj Južne Koreje i Tajvana izgleda da ne može biti prihvaćen kao opšti uzor delotvorne zakasnele modernizacije zato što postoje bar još dve promenljive koje se, u pozivanju na ovaj slučaj, ne uzimaju u obzir.

Prva promenljiva, koja nije bila prisutna u većem broju drugih zemalja čije su elite pokušale ubrzanu modernizaciju, jeste osobeni geostrateški položaj Južne Koreje i Tajvana, i sa tim povezana *golema finansijska podrška* SAD (Sanderson, 1995: 225-6). I jedna i druga zemlja igrale su suštinski važnu ulogu u borbi protiv komunizma u Aziji – Južna Koreja u borbi protiv SSSR i Severne Koreje, a Tajvan u borbi protiv Kine. Otuda je proizašla i velika novčana pomoć SAD, koja je bila bitan činilac u inicijalnom momentu modernizacije (kraj 1950-ih i početak 1960-ih). Južna Koreja je 1954. godine 33% budžeta popunjavala iz strane pomoći, 1956. godine ovaj udeo se povećao na 58%, a 1960. godine udeo strane pomoći još uvek je iznosio čitavih 38% budžeta. Samo SAD su Južnoj Koreji godišnje poklanjale između 200 i 365 miliona dolara (prva brojka se odnosi na početak 50-ih i sredinu 60-ih, a druga na 1956. godinu). Između 1946. i 1978. SAD su Južnoj Koreji dale novaca i zajmova gotovo koliko i svim zemljama Afrike!<sup>25</sup> I Tajvan je od 1951. počeo da prima izdašnu ekonomsku pomoć od SAD, koja će do sredine 1960-ih izneti ukupno 1,5 milijardi dolara. Sve ove brojke izražene su u tadašnjim

---

<sup>25</sup> Južna Koreja je primila 6 milijardi dolara pomoći i zajmova, a afričke zemlje 6,9 milijardi; cela Latinska Amerika je, u isto vreme, dobila svega 14,8 milijardi! (Sanderson, 1995:225).



### Kritički pojmovnik civilnog društva

dolarima, koji su po kupovnoj snazi ravni pet do šest današnjih dolara, tako da navedene cifre valja množiti bar sa pet da bismo dobili njihovu današnju vrednost.<sup>26</sup>

Tokom 1960-ih godina neposredna finansijska pomoć SAD Južnoj Koreji i Tajvanu postepeno se smanjivala, ali je američka vlada zato širom otvorila svoje tržište za robu iz ovih zemalja. SAD su bile ubedljivo najvažniji spoljnotrgovinski partner za Južnu Koreju i Tajvan (sve do devedesetih godina XX veka preko 40% njihovog izvoza otpadalo je na tržište SAD), a videli smo da se prilike u tom smislu ni do danas nisu suštinski promenile. Razumljivo da na ovakvu darežljivost i otvorenost najmoćnije kapitalističke države nije mogla da računava većina ostalih zemalja zakasnele modernizacije – a pre svih one iz komunističkog tabora.

Naravno, bilo je i nerazvijenih zemalja koje su SAD jednako dobro pomagale kao Tajvan i Južnu Koreju. Recimo, komunistička Jugoslavija je 1950-ih primala bespovratnu pomoć od SAD u iznosu od tadašnjih stotina miliona američkih dolara godišnje, a samo u razdoblju 1974-1981. Titova SFRJ dobila je pozajmica sa Zapada u iznosu od 16,4 milijarde ondašnjih dolara (vidi opširnije u: Antonić, 2002b: 50; 57). Takođe, i Indija je u periodu 1946-1978 od SAD primila nekih 9,6 milijardi dolara pomoći (Sanderson, 1995: 225). Međutim, ni Jugoslavija ni Indija, uprkos ovolikoj novčanoj podršci, nisu uspele da se probiju u krug razvijenijih država. Tako

---

<sup>26</sup> Posebno je bila izdašna vojna pomoć. Južna Koreja i Tajvan su, 1955-1978, dobile 9 milijardi dolara američke vojne pomoći, dok su cela Latinska Amerika i cela Afrika dobile ukupno svega 3,2 milijardi dolara! (Sanderson, isto).

dolazimo do drugog činioca koji je delovao u slučaju Tajvana i Južne Koreje – *tržišno-kapitalističke posvećenosti vladajuće elite*.

Jugoslovenska politička elita brinula se pre svega o komunističkoj ideologiji i o izgradnji »socijalističkog samoupravnog sistema«, a mnogo manje o privrednoj uspešnosti. Kada god bi se našla u nedoumici šta da izabere – ekonomsku efikasnost ili ideološku doslednost, ona je birala ovo drugo. Osim toga, jugoslovenski komunisti su se predstavljali kao zaštitnici radničke klase i, krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih godina, sasvim su popustili pred neumerenim potrošačkim zahtevima »samoupravljajuća«. Tako je proćerdano ne samo onih 16 milijardi dolara zapadnih pozajmica, već i dobar deo prethodne akumulacije. I indijska politička elita morala je da popravlja beznadežno teške životne prilike dela svog stanovništva, a taj deo se računao u desetinama, pa i stotinama miliona ljudi. U Indiji čak i da je svih desetak milijardi dolara američke pomoći otišlo u investicije, pitanje je da li bi to bilo dovoljno za znatnije popravljavanje standarda ove zemlje koja danas broji milijardu stanovnika.

Tajvanska i južnokorejska elita, međutim, nije se povodila za ideološkim priviđenjima, niti je morala da brine o stotinak miliona gladnih usta. Glavni izvor njene političke legitimacije bila je upravo ekonomska uspešnost (Vratuša-Žunjić, 1995: 54-5), i ona se mogla slobodno posvetiti ulaganju u izvozni sektor i podsticanju tržišno-kapitalističke utakmice. I sve dok ostale društvene elite Južne Koreje i Tajvana nisu toliko ojačale da je nji-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

hov pritisak u pravcu demokratizacije postao neizdrživ, vladajuća politička elita je mogla svu svoju pažnju da usmerava na visoke stope rasta industrijske proizvodnje i izvoza.

Ipak, reći će pristalica teorije autoritarne modernizacije, ostaje činjenica da su samo dve autoritarne zemlje ostvarile ovako brz rast a da nema ni jednog odgovarajućeg protivprimera iz tabora demokratskih zemalja. Da bismo ispitali tu tvrdnju, pogledajmo veliko iskustveno istraživanje Pževorskog i saradnika čiji su nalazi sabrani u knjizi *Demokratija i razvoj: političke institucije i blagostanje u svetu 1950-1990* (Przeworski et al., 2000). Kako bi uporedili autoritarne i demokratske režime po ekonomskoj delotvornosti, kao i po sposobnostima za ubrzani razvoj, Pževorski i saradnici su proučili razvoj 141 zemlje, u kojima su iznašli 238 režima – 105 demokratskih i 133 autoritarnih. Kada su ih uporedili, pokazalo se da je stopa rasta narodnog dohotka po glavi stanovnika bila zbilja veća u autoritarnim (4,42%) nego u demokratskim režimima (3,95%). To je značilo da se narodni dohodak u autoritarnim porecima udvostručavao za 15,8 godina a u demokratskim za 17,7 godina (Przeworski et al., 2000: 146). Među zemljama sa najvišim stopama rasta proizvodnje gotovo da nije bilo demokratskih režima. Lista zemalja sa prosečnom stopom rasta od 7% godišnje (što je značilo udvostručenje proizvodnje za 10 godina) sastojala se prvenstveno od diktatura (jedinu demokratski izuzetak bio je Bahami). Na prvi pogled, ovi su podaci u svemu potvrđivali tezu o autoritarnoj modernizaciji.

Međutim, Pževorski i saradnici došli su do nalaza koji su bacali sasvim drugačije svetlo na ovu tezu.

1. Diktature jesu ostvarivale najbrži razvoj, ali i najsporiji. Lista zemalja sa rastom proizvodnje manjim od 1% (uključujući i negativan), tokom najmanje sedam godina, takođe je bila sastavljena gotovo isključivo od diktatura (jedini izuzetak bila je demokratska Venecuela; Przeworski et al., 2000: 176).

1. Postoji statistički jaka veza između razvijenosti i oblika režima. Autoritarni režimi se javljaju više u siromašnijim, demokratije više u bogatijim zemljama. U zemljama do 1.000 dolara narodnog dohotka po glavi stanovnika, autoritarne zemlje čine 93% uzorka, a među zemljama preko 6.000 dolara BDP *per capita*, demokratske zemlje čine 92% uzorka (Przeworski et al., 2000: 147). Stoga, ako su iz velikog broja siromašnih autoritarnih režima proizašle samo dve-tri bogate autoritarne zemlje, onda statistički nije nikakvo iznenađenje da od dvadeset puta manje siromašnih demokratija ne izađe ni jedna bogata demokratija.

2. I demokratske zemlje su takođe ostvarivale brzi i dugotrajni rast. Samo što taj rast, zbog bolje polazne osnove demokratskih zemalja, statistički nije mogao biti tako spektakularan kao kod veoma nerazvijenog Tajvana, Južne Koreje i – dodaju Pževorski i saradnici – Tajlanda. Tako je, recimo, demokratski Japan u proučavanom razdoblju (1950-1990) zabeležio skok BDP po glavi stanovnika sa \$1.768 na \$14.317, a takođe demokratska Malta, nakon sticanja nezavisnosti (1964) pa do

kraja izučavanog perioda (1990), imala je povećanje BDP *per capita* sa \$1.377 na \$6.627.

3. Autoritarni režimi svoj razvoj zasnivaju više na uvećavanju radne snage (tzv. efikasnom aktiviranju rezervi), dok demokratski režimi privredni razvoj zasnivaju na delotvornijoj upotrebi radne snage. Otuda je radnik u demokratskim režimima produktivniji i – bolje plaćen. Prosečna proizvodnja po radniku u razvijenim zemljama (sa preko 3.000 dolara BDP *pc*) u autoritarnim režimima iznosi \$6.843, a u demokratskim režimima \$9.054, a njegova prosečna plata je u autoritarnim režimima \$2.058, a u demokratskim \$7.116. A glavni problem modernizacije upravo se i krije u uspešnom prelasku sa radno-ekstenzivne i radno-eksploativne proizvodnje na radno-intenzivnu i visoko-produktivnu privredu.

4. Modernizacija najsiromašnijih zemalja nije stvar obika režima. Ma kakav režim bio, on ne može da iz stanovništva izvuče novac neophodan za investicije. I dok srednje bogati i bogati autoritarni režimi (tj. svi oni sa preko 3.000 dolara BDP *pc*) zbilja investiraju veći udeo BDP od srednje bogatih i bogatih demokratskih režima, siromašni autoritarni režimi, naprotiv, ne investiraju više od siromašnih demokratskih režima (siromašni demokratski režimi imaju veću stopu investicija od siromašnih autoritarnih režima).<sup>27</sup> Jednostavno, vlade siromaš-

---

<sup>27</sup> Srazmera udela investicija autoritarnih i demokratskih zemalja (u procentima BDP *pc*) je: za zemlje do \$1.000 - 8.79:10.14, od \$1.000 do \$2.000 - 13.66:13.17, od \$2.000 do \$3.000 - 17.83:17.93, od \$3.000 do \$4.000 - 20.47:19.42, od \$4.000 do \$5.000 - 23.75:21.57, od \$5.000 do \$6.000 - 25.48:23.50 i preko \$6.000 - 29.92:25.00; ukupno, to daje srezmeru od 14.25:20.90 (Przeworski et al., 2000: 146).

nih zemalja, bez obzira da li su autoritarne ili demokratske, ne mogu od svojih građana da uzimaju novac za investicije jer ga ovi i ne zarađuju.<sup>28</sup>

Siromaštvo, stoga, kao da ne ostavlja prostor za bilo kakvu – autoritarnu ili demokratsku – razvojnu politiku. Zato nije čudo da se, zapravo, u dosadašnjoj svetskoj istoriji vrlo malo siromašnih zemalja uspelo razviti. Prema računici Pževorskog i saradnika, od 43 zemlje čiji je BDP *pc*, na početku razmatranog razdoblja, bio ispod \$1.000 samo su Tajvan, Južna Koreja i Tajland (ili 6% njih) uspele da pređu \$3.000 BDP *pc*, dok je gotovo dve trećine njih (62% ili 30 na broju), završne 1990. godine ostao upravo tamo gde je i bio 1950. – na nivou do \$1.000! Slično je bilo i po ostalim GDP *pc* kategorijama razvijenosti.<sup>29</sup> Štaviše, izgleda da se razlika između razvijenih i nerazvijenih zemalja, šire istorijski posmatrano, sve više produbljuje. Najrazvijenije zemlje su po nacionalnom dohotku po glavi stanovnika 1750. godine bile 1,8 puta bogatije od najsiromašnijih, do 1860. postale su pet puta bogatije, do 1913. deset puta, do 1950. osamnaest puta, do 1977. dvadesetdevet puta, a danas i svih 59 puta! (Sanderson, 1995:203; 215).

U svakom slučaju, zemlje koje su se jednom našle u tzv. Stupici nerazvijenosti (*low-level trap*; Przeworski et

---

<sup>28</sup> Za državu se po glavi stanovnika, prema proračunima Pževorskog i saradnika (162-3), odvajaju: do 1.000 BDP *pc* – \$127, od 1.000 do 2.000 BDP *pc* – \$372, od 2.000 do 3.000 BDP *pc* – \$668 itd., a na nivou od preko 6.000 BDP *pc* – \$2.608, dakle iznos koji je jednak celokupnom BDP prve tri grupacije nerazvijenih zemalja!

<sup>29</sup> Ni većina zemalja u grupi od \$1.000 do \$2.000 BDP *pc* nije zabeležila rast, a u grupi od \$2.000 do \$3000, od 45 zemalja samo njih pet je imalo značajniji rast: Japan (\$1.768-\$14.317), Singapur (\$1.845/1965-\$11.698), Portugalija (\$1.314-\$7.487), Grčka (\$1.480-\$6.768) i Malta (\$1.377/1964-\$6.627; Przeworski et al., 2000:162)

al., 2000: 162) teškom mukom mogu iz nje da izađu. Dva puta koja pominje Vlerstin (Wallerstein, 1979) – uzdanje u sopstvene snage (*self-reliance*) i ulučenje prilike (*seizing the chance*) – omogućila su modernizaciju velikih zemalja XIX i ranog XX veka (Nemačke, Japana i, donekle, Rusije). Ali, ta dva puta, zbog ovovremene privredne i političke globalizacije, više nisu moguća – pogotovo ne za male i srednje zemlje. Ostaje, dakle, samo treći Vlerstinov put ulaska u klub – biti pozvan u njega (*development by invitation*). Tim, trenutno jedinim dostupnim putem prošli su ne samo Južna Koreja i Tajvan, već, mnogo ranije i Švedska i Škotska, nedavno i Španija i Portugalija, danas njime idu Poljska i Mađarska, a sutra će se na njemu, verovatno, naći i Rumunija i Bugarska. Taj treći put se ne otvara uvek, već samo u izuzetnim privrednim i političkim prilikama – u doba uzleta svetske ekonomije (Kondratjeva A faza), kada se u gornjim sobama sistema ukazuje izvestan slobodan prostor za najupornije pridošlice sa donjih spratova. Još bolje ako su te pridošlice i politički značajne, time se jednim potezom svršavaju dva posla. Ali, poziv za priključenje nije stalan, i on se može povući sa silaznom putanjom svetske ekonomije (Kondratjeva B faza), ili sa promenom geostrateških prilika (primer SFRJ, s početka devedesetih).

Možda još samo savremena, dvomilijardska Kina može sebi da dopusti samostalniji put modernizacije, na kom autoritarni poredak može da odigra izvesnu ulogu. Ali, majušne zemlje, čak i kada broje desetak miliona duša, teško da imaju ikakvog izbora. One moraju da čekaju poziv, a onda da strpljivo i uporno slede prijemna

pravila elitnog kluba u koji žele da se upišu. Ta pravila se, međutim, ne sastoje samo od privrednih i tehnoloških propisa, već i od čvrstih pravno-političkih, pa i kulturnih normi među kojima jedno od najviših mesta zauzima upravo – demokratija. Otuda pokušaji pojedinih vlastodržaca iz zemalja-kandidata da pozivanjem na južnokorejski i tajvanski autoritarni presedan opravdaju lične nedemokratske poteze ne samo da su moralno upitni, već su i suštinski – antimodernizacijski.



**Literatura:**

- ANTONIĆ, S. (1999). »Srpsko 'zlatno doba' između starog i novog mita«, *Nova srpska politička misao*, Vol VI, no 1-2, str. 233-254.
- CHIROT, D. (1994). *How Societies Change*, Thousand Oaks, London, and Pine Forge Press, New Delhi
- EISENSTADT, S. N. (1964). »Modernization and Conditions of Sustained Growth«, *World Politics* 16 (July), pp. 576-594
- GALENSON, W. (1959). *Labor and Economic Development*, Wiley, New York
- HUNTINGTON, S. (1968). *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven
- »Cena slobode«. (1994). *Pregled*, izdaje ambasada SAD, br. 267, str. 2-7
- Sukob civilizacija i preoblikovanje svetskog poretka*. (1998). CID, Podgorica
- INKELES, A. (1976). »A Model of the Modern Man: Theoretical and Methodological Issues, in: Black, C. (ed.), *Comparative Modernization*, pp. 320-48. Free Press New York
- IWFB (2002). *Interactive World Fact Book: ABC Country Book of South Korea [Taiwan]* <http://www.theodora.com/wfb>
- JANIĆIJEVIĆ, M. (1993). »Teorije modernizacije i raspad realsocijalizma«, u: *Sociološke studije III: Društvene promene i postsocijalizam*, str. 11-34. CSI IDN, Beograd
- KSH (2002). *Korea South History* <http://www.countryreports.org/history/korshist.htm>
- KURTH, J. (1979). »Industrial Change and Political Change«, in: Collier, D. (ed.), *The Authoritarianism in Latin America*, Princeton University Press, Princeton
- LEVY, M. Jr. (1966). *Modernization and the Structure of Societies*, Princeton University Press, Princeton
- MARKS, K. (1977). *Kapital*, MED, knjiga 21. Prosveta, Beograd

- PRZEWORSKI, A. et al. (2000). *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World, 1950-1990*, Cambridge University Press, Cambridge
- RANKOVIĆ, M. (1981). »Sociološke teorije o društvenoj promeni i istorijskom razvitku«, u: Popović, M./Ranković, M, *Teorije i problemi društvenog razvoja*, str. 11-288, BIGZ, Beograd
- RUESCHEMEYER, D. et al. (1992). *Capitalist Development and Democracy*, Polity Press, Cambridge
- SANDERSON, S. (1995). *Social Transformations: A General Theory of Historical Development*, Blackwell, Oxford UK, Cambridge USA
- SAUNDERS, P. (1990). *Social Class and Stratification*. Routledge, London and New York
- SCHWENTZ, KARL de, Jr. (1959). "Industrialization, Labor Controls, and Democracy«, *Economic Development and Cultural Change* 7(4), pp. 385-404.
- SMELSER, N. (1959). *Social Change in the Industrial Revolution*, Routledge & Kegan Paul, London
- (1973). »Processes of social change«, in: N. J. Smelser (ed.), *Sociology: An Introduction*, pp. 709-62. New York: Wiley.
- SZTOMPKA, P. (1993). *The Sociology of Social Change*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA
- TREVELYAN, G. M. (1982). *Društvena istorija Engleske: od Čosera do kraljice Viktorije*, SKZ, Beograd
- WALLESTEIN, I. (1979). *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University Press, New York
- WEINER, M. (1966). *Modernization*, Basic Books, New York and London
- VASOVIĆ, V./GOATI, V. (1994). *Izbori i izborni sistemi*, Radnička štampa, Beograd
- VRATUŠA-ŽUNJIĆ, V. (1995). *Razvoj, religija, rat*, ISI FF u Beogradu, Beograd.

Ivana Spasić

## DRUŠTVENI POKRETI

### Određenja

Društveni pokreti se mogu definisati kao različiti oblici javnog, dobrovoljnog i pretežno vaninstitucionalnog kolektivnog delanja – organizovanog nastojanja većeg broja ljudi – usmereni na pospešivanje ili, ređe, sprečavanje promene nekog važnog aspekta društva u kojem se javljaju. Termin je prvi upotrebio Anri de Sen Simon (Henri de Saint Simon) krajem XVIII veka, da označi političke snage u Francuskoj suprotstavljene statusu quo. Kao istraživački pojam prvi ga je, pedesetak godina kasnije, primenio Nemač Lorenc fon Štajn (Lorenz von Stein). Danas se termin najčešće koristi da se označe politički relevantne grupe i organizacije izvan matice političkog sistema.

Prema najširem određenju, društvene pokrete nalazimo još u antičko doba, kao pokrete robova, a zatim u vidu seljačkih i verskih pokreta u Srednjem veku. Najčešće se, međutim, smatra da društveni pokreti u pravom smislu reči nastaju tek u Novom veku, sa rađanjem moderne države i razlučivanjem države od društva. Ne-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

ka određenja (npr. Eder, 1993) društvene pokrete vezuju za modernost ne samo u hronološkom nego i u sadržajno-vrednosnom smislu, rezervišući taj naziv samo za one oblike kolektivne mobilizacije koje, svesno i s namerom, doprinose opštem toku modernizacije. Po tom shvatanju, tu spadaju, najpre, pokreti građanstva, naročito intelektualnih slojeva, koji su se zalagali za političku emancipaciju i proširivanje građanskih prava. Oni se javljaju počev od XVIII veka i njihova osnovna vrednost je sloboda. Devetnaesti vek obeležen je pojavom radničkog pokreta, koji se bori za politička, sindikalna i socijalna prava radnika i za preraspodelu društvenog bogatstva, a rukovodeća vrednost mu je socijalna pravda. Kroz čitav taj period javljaju se, takođe, različiti pokreti za moralnu reformu, kao i razni verski pokreti. Konačno, u drugoj polovini XX veka nastaju »novi društveni pokreti«, kojima ćemo se posebno pozabaviti.

Društvene pokrete treba razlikovati od neorganizovanog kolektivnog ponašanja, lišenog političkog ili moralnog cilja, koje se manifestuje u vidu javnih nereda, masovne panike ili mode. Takođe ih treba razlikovati od jednokratnih, kratkotrajnih mobilizacija (kampanja) povodom određenog problema. Da bi bilo reči o pokretu, neophodan je izvestan kontinuitet delovanja i prisustva na javnoj pozornici, kao i makar rudimentarna organizaciona infrastruktura koja taj kontinuitet obezbeđuje. Pokreti se stoga kristališu u jednu ili više organizacija, koje ponekad, iako pripadaju istom pokretu, mogu biti jedna drugoj suprotstavljene. Pokreti operišu izvan redovnih političkih kanala, mada se dešava da, u obliku interesnih grupa, prodru duboko u strukture političke moći.

Pokreti se mogu razvrstavati na različite načine, po širini i vrsti ciljeva, po sredstvima kojima se služe, po profilu i načinu okupljanja pristalica. No, svima im je zajedničko aktivno organizovanje grupe građana radi doprinosa društvenoj promeni. Jedna uticajna klasifikacija pokreta (Aberle, 1966) uzima u obzir dve dimenzije: polje na koje cilja željena promena (društvo ili pojedinci) i intenzitet te promene (potpuna ili delimična). Njihovim ukrštanjem dobijaju se četiri vrste pokreta: transformativni i reformatorski ciljaju na društvo, a pokreti iskupljenja i alternativni pokreti se bave pojedincem; prvi i treći teže potpunoj, a drugi i četvrti delimičnoj promeni. Ako se insistira na javnom karakteru, što znači da pokreti moraju da prevaziđu čisto privatne motive da bi postali politički relevantni, onda se navode sledeća dva kriterijuma: pokreti treba da se služe sredstvima koja se prepoznaju kao legitimna i da sebi postavljaju ciljeve koji mogu obavezivati širu zajednicu (Offe, 1987: 132-3). U tom slučaju, među pokrete ne spadaju terorističke grupe, budući da se služe nelegitimnim sredstvima, niti alternativne komune koje se povlače od društva, jer ne teže tome da zajednica prihvati njihove vrednosti.

Kao izvori društvene promene, pokreti igraju važnu ulogu u dinamizaciji društva. To naročito važi za naše doba, kada se smatraju jednim od temeljnih elemenata vitalne demokratije. U nedemokratskim društvima, pak, mogu poslužiti kao katalizatori rušenja autoritarnih političkih poredaka.

Iako pokreti deluju prevashodno izvan političkih ustanova, učinci mnogih od njih su tokom vremena in-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

stitucionalizovani u obliku zvanično potvrđenih i zajamčenih tekovina kojima su redefinisana pravila zajedničkog života u jednom društvu. Tako se progresivno širenje građanskih prava i sloboda može shvatiti kao rezultat delovanja građanskih emancipatorskih pokreta, poboljšavanje zakonskog i faktičkog položaja žena kao rezultat pokreta sifražetkinja, a sindikalna prava, kolektivno pregovaranje i socijalna država kao učinak zalaganja radničkog pokreta.<sup>1</sup> Utoliko se bar u nekim slučajevima nestanak pokreta može shvatiti ne kao neuspeh, nego upravo kao znak da je pokret uspeo.

### **Novi društveni pokreti**

Počev od kasnih šezdesetih godina XX veka – kao prelomna se uzima 1968, godina uzavrelosti na univerzitetima širom zapadnog sveta – rađa jedna nova generacija oblikâ kolektivne mobilizacije, koji se od prethodnih razlikuju po prirodi problema na koje se usredsređuju, načinima organizovanja i sredstvima delovanja. Oni se označavaju zbirnim nazivom »novi društveni pokreti«.

Upravo je ovaj novi tip pokreta u najtešnjoj vezi sa pojmom civilnog društva i zato će o njemu ovde biti najviše reči. Novi društveni pokreti smatraju se jednom od ključnih sastavnica civilnog društva u savremenosti, njegovom glavnom delatnom instancom i »presudnim činiocem njegovog samoodređenja« (Feher/Heler, 1987). Za njih je moderno civilno društvo teren, ali

---

<sup>1</sup> Vredi pomenuti i kratkotrajnu, ali upečatljivu epizodu uspeha Pokreta ume-  
renjaka koji je uspeo da izdejstvuje uvođenje prohibicije u SAD 1920. godine.

ujedno i meta delovanja: oni nastoje da doprinesu ostvarivanju njegovih pozitivnih potencijala (Cohen/Arato, 1992: 492, 526). Govor o novim društvenim pokretima obeležen je prepoznatljivim nizom ključnih reči: alternativa, nekonvencionalnost, utopija, protest, nova politika, antipolitika, kapilarna revolucija, autonomija, solidariizam, kritika, ekspresija, refleksivnost, pluralizam, samospunjenje, demokratska participacija, samoniklost itd. Kao pojava zanimljiva i teorijski i politički, privukli su znatnu pažnju i pokrenuli zamašnu teorijsku produkciju; uspeh masovnog pokreta protiv iranskog šaha, nastanak poljske »Solidarnosti« i kasnije drugi oblici oživljavanja vaninstitucionalne političke delatnosti u zemljama realnog socijalizma tokom 80-tih dali su tome nov impuls. Pokretima se često pridaje krupna istorijsko-politička uloga, kao inicijatorima preobražaja društva i artikulatorima emancipatorskih energija »odozdo«.

Taj novi tip pokreta odgovara današnjoj fazi razvoja društava na Zapadu, kao što su u prethodnim fazama motori promene bili njima primereni pokreti. Ranomoderno (predindustrijsko, trgovačko) društvo bilo je obeleženo buržoaskim pokretima za političku emancipaciju. U industrijskom društvu XIX i prve polovine XX veka najznačajniji je bio radnički pokret. Savremeno društvo, koje se naziva postindustrijskim, informatičkim, postmodernim, poznomodernim, ili »društvom rizika«, razlikuje se od prethodnog tipa društva po nekim bitnim obeležjima. U njemu opada značaj industrije, a raste značaj uslužnog sektora; materijalna proizvodnja uzmiče pred značajem proizvodnje simboličkih, nematerijalnih

### Kritički pojmovnik civilnog društva

dobara: informacija, slika, značenja i kodova. Kontrolu nad proizvodnjom i širenjem tih simboličkih dobara sve više preuzimaju specijalizovani, često monopolistički pogoni. Ubrzan tehnološki napredak donosi i apokaliptičku mogućnost uništavanja ljudske vrste, iscrpljivanjem prirodnih resursa ili upotrebom sredstava masovnog ubijanja. Državni aparat se razgranava zahvaljujući razvoju socijalne države i, u spoju sa novim tehnologijama, interveniše u privatne oblasti života koje su dotad bile prepuštene samostalnom uređivanju. To zadiranje u »svet života« prouzrokuje politizaciju privatne sfere, tako da biologija, emocije, identiteti, međuljudski odnosi itd. postaju predmet birokratske regulacije i novo poprište sukoba. Čvrstina tradicionalnih vrednosti i oblika života uzmiče pred narastajućom kompleksnošću, pluralizmom kulturnih identiteta i moralnih stavova koji žele da im se čuje glas. Rastuća sposobnost društva da »samo sebe proizvodi« (Turen (Touraine)) unosi u društveno upravljanje novu refleksivnost.

Novi društveni pokreti nastaju kao reakcija na te procese; oni odražavaju nastojanje da se povrati kontrola nad odlukama i oblastima života koje su sve više podvrgnute državnoj kontroli, i da se omogući autentično javno predstavljanje pluralizma identiteta i pogleda na svet, pluralizma koji prevazilazi kapacitete postojećih političkih ustanova. Novi društveni pokreti premeštaju naglasak na postmaterijalistički, simbolički teren, postavljajući pitanja kvaliteta života, kulture, identiteta, zajednice, zadovoljstva, lične sreće. Ako su se raniji pokreti rukovodili, pre svega, vrednostima slobode i socijal-



ne pravde, ovde je posredi »samoupravljanje« ili »autonomija načina života« (Turen, 1983).

Pitanja svakodnevnog života i demokratizacije društvenih ustanova, koja su dotad bila po strani od konvencionalne politike, prva postavlja Nova leвица. No, ona nije bila u stanju da adekvatno artikulise nove protestne potencijale, jer je nastavila da insistira na nužnosti revolucionarnog uklanjanja kapitalizma i na proletarijatu kao nosiocu tog preobražaja. To je okvir koji novi društveni pokreti prevazilaze. Oni, smatra se, uspostavljaju »novu paradigmu« koja iz temelja dovodi u pitanje »staru paradigmu«: njene noseće vrednosti – ekonomski rast, raspodelu i bezbednost; njen neosporeni organizacioni okvir – liberalnu državu blagostanja, u kojoj je etablirani politički sistem (stranke, parlament, državni organi) jedino legitimno mesto za vođenje politike; njen tržišni, potrošački princip zadovoljavanja potreba; njen instrumentalan odnos prema prirodi. U novim uslovima gde se zamagljuje granice između političkih i nepolitičkih sfera društvenog života, između države i civilnog društva, novi društveni pokreti deluju kroz političku i kulturnu praksu koja se smešta u oblast između privatnih poslova i interesa, na jednoj strani, i institucionalnog vođenja politike u okviru države, s druge.

U različitim prikazima novih društvenih pokreta pominje se širok raspon vrsta kolektivnog delanja koje se podvode pod ovaj pojam. Neki su autori selektivniji, neki širokogrudiji. Pojedini pokreti se smatraju izrazitim primerima novih društvenih pokreta, dok je status nekih drugih manje jasan. Odabir pokreta i način njihovog

### Kritički pojmovnik civilnog društva

razvrstavanja nisu, dakako, samo tehničko pitanje, jer odražavaju teorijsko-normativne pretpostavke o njihovoj prirodi. Evo manje-više obuhvatnog spiska vrsta pokreta koje se navode:

1) Studentski pokret, čija aktivnost je dostigla vrhunac pobunama na univerzitetima širom Zapadne Evrope i SAD 1968. godine, i koji se ponekad naziva »poslednjim starim i prvim novim društvenim pokretom«. Sa njime su u vezi omladinski kulturni pokreti (»kontrakultura« 60-tih, potkulture 70-tih i 80-tih); 2) Ženski (feministički, neofeministički, pokret za oslobođenje žena), koji se nadovezuje na raniji pokret za žensku emancipaciju, ali postavlja »žensko pitanje« na nov način, tematizujući pojam patrijarhata i diskriminaciju žena u nepolitičkim oblastima života; 3) Ekološki pokret, koji se bori protiv zagađivanja prirodne okoline, sa raznim ograncima i specifičnim interesovanjima (protiv prljavih tehnologija, za štednju energije, zaštitu ugroženih živih vrsta, zaštitu posebnih ekosistema itd.); pokret za alternativne načine ishrane može se shvatiti kao njegov izdanak; 4) Mirovni pokret, koji nastavlja raniju tradiciju pacifističkog pokreta, ali deluje u novim uslovima i na nove načine; 5) Antinuklearni pokret, koji ima svoju mirovnu (protiv nuklearnog oružja) i svoju ekološku dimenziju (protiv nuklearnih centrala); 6) Pokret za rasnu jednakost, koji započinje Pokretom za građanska prava u SAD 50-tih godina, i razvija se u pravcu radikalizacije u vidu pokreta »Black Power« tokom 60-tih i 70-tih. Slične su osnove pokreti za emancipaciju drugih manjinskih (rasnih i etničkih) grupa; 7) Pokreti za emancipaciju

seksualnih manjina (muških i ženskih homoseksualaca, biseksualaca i transvestita); 8) Urbani pokreti, koji pokušavaju da na alternativan način reše probleme života u savremenim gradovima (organizacije susedstva i kvartova, razne jednokratne mobilizacije u vezi sa, recimo, određenim porezom ili određenim odlukama gradske uprave; pokret *squattera*, mladih beskućnika koji bespravno zauzimaju napuštene zgrade); 9) Pokreti za regionalnu, kulturnu i jezičku autonomiju; 10) Verski pokreti: oživljavanje tradicionalnih religija, nastanak novih oblika religioznosti (sekte), prenošenje istočnjačkih oblika duhovnosti na Zapad.

Mogućna su i drugačija načela razvrstavanja novih društvenih pokreta. Ako se za osnovu uzme manjinski status aktera i populacije koju zastupaju, u jednu grupu se smeštaju pokreti za rasnu i etničku jednakost, pokreti seksualnih i kulturnojezičkih manjina, ponekad i ženski pokret. Ista ova grupa se označava i kao pokreti za ljudska/građanska prava. Ako se za osnovu uzme priroda teme oko koje se koncentrišu, izdvaja se grupa pokreta okrenutih telu, zdravlju i seksualnosti (rekreativni pokreti, za zdravu hranu i zdrav život, *gay* i lezbejski, ponekad i ženski). Sličnom logikom mogu se izdvojiti pokreti okrenuti problemima psihe (antipsihijatrija, grupe psihološke samopomoći). Ako se pak za osnovu uzme forma života za koju se zalažu, identifikuje se grupa komunitarnih pokreta (komune i kooperative, regionalistički i ostali autonomistički, verski). I tako dalje.

Ovi pokreti se nazivaju »novima« zato što se po mnogo čemu razlikuju od »starih«. Destilacijom iz različitih

### Kritički pojmovnik civilnog društva

teorijskih prikaza dobija se sledeći niz njihovih razlikovnih osobina koje tvore neku vrstu »idealnog tipa« novog društvenog pokreta:

1) *Ciljevi*. Ciljevi novih društvenih pokreta tiču se više društva nego politike u užem smislu reči, odnosno usmereni su prvenstveno na promenu društvenih i kulturnih vrednosti, umesto na preobražavanje društvenih struktura i osvajanje vlasti. Novi pokreti nemaju krupne političke pretenzije, u smislu preoblikovanja celokupnog društvenog poretka; ono što oni žele radikalno da preobrazuje jeste svakodnevnica, svet života. Njihov »samograničavajući radikalizam« (Koen, 1987) znači da, po samorazumevanju, brane civilno društvo od države i/ili tržišta, da rade na obnovi demokratske političke kulture i vraćanju normativne dimenzije u politički život, ali ne i na uništavanju autonomnog funkcionisanja političkih i ekonomskih sistema. Nemaju razrađene i sveobuhvatne političke programe (poput političkih stranaka), nego su najčešće posvećeni jednom pitanju (*one-issue movements*) ili malom broju srodnih pitanja. Manje-više su ravnodušni prema standardnim ideološkim podelama na levicu i desnicu (što, opet, ne znači da nemaju nikakvu ideologiju).

2) *Teme i vrednosti*. Novi pokreti stavljaju na dnevni red nove teme, ranije neartikulisane probleme i pritužbe. Ono što je nekada pripadalo privatnoj/intimnoj sferi svakodnevnog života sada se iznosi u prostor javne diskusije kao politički problem (u skladu sa feminističkom devizom: »lično je političko«). Novi društveni pokreti izvire iz »politike života« koja, smeštajući moralna i egzistencijalna pitanja u samo središte političkih borbi,

istiskuje raniju »politiku emancipacije« (Giddens, 1991). Teme kojima se ti pokreti posvećuju tiču se »sveta života«: to su, recimo, telo, seksualnost, zdravlje, bolest; susjedstvo, grad, region; kulturno, etničko i jezičko nasleđe; prirodna okolina i opstanak čovečanstva; pravo na imenovanje.

Među rukovodećim vrednostima treba pomenuti, prvo, *autonomiju* i *identitet*, sa njihovim »organizacionim korelatima« (Ofe, 1987): decentralizacijom, samoupravljanjem, samopomoći; tu su, zatim, vrednosti *slobode* i *života* koje, iako svagda prisutne, nisu uvek jednako naglašene: zapaža se pomeranje sa prevashodne okrenutosti slobodi kao vrednosti u pokretima iz 60-tih ka većem isticanju vrednosti života u 80-tim godinama (Feher i Heller, 1987). U vezi sa vrednostima, postoje određeni sporovi oko »modernosti« novih društvenih pokreta. Dok neki ističu predmoderne, romantičke elemente (otklon od instrumentalnog uma, težnja za zajednicom, dediferencijacija, autentičnost odnosa prema prirodi...), drugi naglašavaju da je posredi samo drugačije formulisanje i selektivno radikalizovanje vrednosti koje su duboko ukorenjene u projekt modernosti (autonomija, dostojanstvo, jednakost, participacija, miroljubivost). Otud su novi društveni pokreti savremenici svojih društava; oni nude jednu »modernu kritiku modernizacije« (Ofe, 1987; Touraine, 1983) i, kao nosioci novih, racionalnih društvenih identiteta pospešuju institucionalizaciju pozitivnih potencijala modernosti (Cohen i Arato, 1992: 531).

3) *Društvena baza*. Za razliku od tradicionalnih, izričito klasno zasnovanih pokreta, novi društveni pokreti se

### Kritički pojmovnik civilnog društva

temelje na drugim dimenzijama identiteta (pol, etnička pripadnost, seksualna orijentacija). Njihova interesovanja i način organizovanju su natklasni (»transfunkcionalni«); oni ne deluju u ime klase. To, međutim, ne znači da se konstituišu mimo svake veze sa društvenom raslojenošću. Uočava se da članovi novih pokreta imaju viši nivo obrazovanja od društvenog proseka i da su relativno dobro materijalno obezbeđeni. Kao primarna izvorišta članstva najčešće se identifikuju srednje klase, zbog čega se novi društveni pokreti ponekad nazivaju »radikalizmom srednjih klasa«.

Tri se društvenostrukturne grupe smatraju njihovim glavnim nosiocima (Ofe, 1987; Eder, 1993):

a) Kategorije van tržišta rada ili na njegovoj periferiji (»razrobljene«<sup>2</sup> grupe): nezaposleni, domaćice, studenti i učenici, penzioneri. Budući neuključeni u tržište, oni nemaju velike úloge u postojećem poredak, a i biografska situacija im omogućava veće vremensko i emotivno angažovanje u kolektivnim akcijama.

b) Delovi stare srednje klase: propadajuća »stara« situacija birokracija uslužnog sektora, koju savremeni razvoj tržišta gura na margine i statusno degradira.

c) Najvažnije su, međutim, nove srednje klase, »najdinamičniji element u modernizaciji modernog društva« (Eder, 1993: 148), slojevi koji brojčano i po značaju rastu usled promena u načinu proizvodnje i organizaciji savremenih društava. One obuhvataju niže rangove »belih okovratnika«, naročito zaposlene u javnom sektoru, a

---

<sup>2</sup> Eng. *decommodified*, fr. *démarchandisé*.

pre svega u aparatu države blagostanja (socijalni radnici, psiholozi, nastavnici, zdravstveno osoblje), te zaposlene u »kulturnoj industriji«. Ovi su slojevi pogodni za regrutovanje u nove društvene pokrete po najmanje dva osnova. S jedne strane, oni su svojim posredujućim i neiskristalisanim strukturnim položajem prisiljeni da u borbi za status posegnu za simboličkim sredstvima – oblicima potrošnje, izborom i razradom »stilova života«. Nedefinisani društveni prostor u kojem se kreću pretače se u parole kao što su »samoostvarivanje«, »biti drugačiji«, »biti svoj« (Bourdieu, 1979). Druga dimenzija, na kojoj insistiraju Ofe i Eder, jeste njihova vezanost za državni aparat, koja im omogućava da mehanizme i protivrečna mašinerije države blagostanja sagledaju izbliza.

Ukratko, najverovatniji učesnici u aktivnostima novih pokreta jesu oni koji zahvaljujući svom strukturnom položaju ponajpre mogu da shvate prirodu sistemskih iracionalnosti i oni koji su najveće žrtve kumulativnih lišavanja (Ofe, 1987: 149).

4) *Sredstva*. Novi društveni pokreti deluju pre svega vaninstitucionalno i neformalno, često *ad hoc*. Manje koriste tradicionalne političke kanale uticaja na državu, a više se oslanjaju na masovnu mobilizaciju. Autonomni su u odnosu na političke stranke i organizacije i rezervisani prema etabliranim ustanovama. Metodi su im nenasilni i inovativni, i uglavnom se zasnivaju na javnom prisustvu velikog broja ljudi (demonstracije, *sit-ins*, građanska neposlušnost). Pošto je sama forma protesta važna kao integralni deo sadržaja njihove borbe, oni insistiraju na novom jeziku i novom imidžu. U sopstvenom pro-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

storu kojim raspolažu, oni stvaraju alternativne stilove života, koji funkcionišu kao svojevrsna poruka ostatku društva da je drugačije odnošenje prema svetu i drugim ljudima moguće. Neskloni su pregovaračkoj i kompromisnoj taktici konvencionalne politike. Novi pokreti su u tesnoj vezi sa javnošću: demokratska javna sfera je preduslov za njihovo obrazovanje i delovanje, a s druge strane oni su konstitutivni element javnosti. U javnosti se njihov identitet zapravo i gradi, kroz oblike samoprezentacije i prepoznavanja od strane drugih (i protivnika i potencijalnih partnera). Oni načelo političkog predstavnništva zamenjuju načelom pripadnosti i direktno iznose u javnost moralna pitanja, kvalitativne potrebe i nove vrednosti, odbijajući da njihove zahteve procesuiru mehanizam predstavničkog političkog sistema (Melucci/Avritzer, 2000). Na taj način doprinose prerastanju javnosti u alternativan politički prostor od presudnog značaja u savremenim demokratijama.

5) *Organizacija*. Novi društveni pokreti odbacuju formalne i birokratske oblike organizovanja i preferiraju labave, fleksibilne moduse koji aktivno uključuju obično članstvo (*grassroots*). Oni nisu jasno podeljeni na vođe i sledbenike; suprotstavljaju se hijerarhičnosti; ne sprovode formalizaciju članstva (kroz, recimo, statut i članarinu); ne propisuju posebne uslove za prijem i obaveznu disciplinu; »dediferencijacijom« spajaju javne i privatne uloge, instrumentalno i ekspresivno ponašanje, zajednicu i organizaciju; ne teže dominaciji nad čitavom ličnošću člana. Funkcionišu na osnovu solidarnosti i posvećenosti zajedničkoj borbi kao moralnim imperativima. Po-



nekad se (npr. Feher i Heler, 1987) upozorava da se kao naličje odsustva formalizacije može javiti nedemokratska unutrašnja struktura. Budući da ne postoje utanačene procedure za izbor rukovodstva, aktivisti, militanti i glasnogovornici sami izbijaju u prvi plan, bez mogućnosti ostalih članova da ih opozovu ili ospore njihovu verziju prezentacije prirode i ciljeva pokreta.

### **Teorije**

Fenomen društvenih pokreta isprva je u društvenim naukama objašnjavan preko »psihologije gomile« Gistava Lebona (Gustav le Bon), koji je isticao gubljenje čovekove individualnosti u masi, iracionalnost i amoralnost masovnog ponašanja i obožavanja vođe. Ove ideje su i danas prisutne u mnogim laičkim i medijskim prikazima fenomena javnog kolektivnog delanja. Smelserova funkcionalistički nadahnutu »teorija kolektivnog ponašanja« uzroke nastanka pokreta nalazi u slomu mehanizama prilagođavanja, do kojeg je došlo usled krupnih strukturnih pomeranja u društvu i u individualnim osećanjima osujećenosti. Sredinom XX veka, međutim, nastaju dve nove paradigme, koje reaguju na nedostatke prethodnih pristupa i postepeno ih istiskuju. Danas one, kao međusobno konkurentske, preovlađuju u oblasti proučavanja kolektivnog delanja (Koen, 1987; McAdam i drugi, 1988).

Prva paradigma, teorija mobilizacije resursa, vezana je pre svega za SAD i radove autora kao što su M. Zald, Dž. Mekarti (J. McCarthy), A. Oberšal (A. Oberschall) i K. Tili (C. Tilly). Ova teorija prilazi problemu preko

### Kritički pojmovnik civilnog društva

pojmovna ciljne racionalnosti, strategije i proračuna troškova i koristi. U pitanju je, ipak, modifikovan i proširen pojam racionalnog izbora, budući da se polazi od toga da je kolektivno ponašanje ne samo adaptivno nego i normama regulisano (Oberschall, 1995: 11).<sup>3</sup> U ovoj paradigmi naglašava se odnos pokreta prema državi, a moć, odnosno uključivanje u politički sistem – koji ostaje neproblematični kontekst – smatra se prevashodnim ciljem za koji se društveni pokreti bore sa postojećim strukturama. Ona pokrete posmatra prvenstveno sa njihove organizacione strane i usredsređuje se na njihovu sposobnost da mobilishu raspoložive resurse, koji se shvataju u širokom smislu reči (kao ekonomski, ljudski, simbolički itd: vreme, novac, vođstvo, mreže komunikacije, političke veze...). Zbog svog racionalističkog polazišta, ova teorija ostavlja po strani nivoe identiteta, kulture, svesti i solidarnosti, koji posreduju između skupnih interesa i skupnog delanja.

Upravo ti aspekti postaju središnji predmet zanimanja druge paradigme, teorije identiteta ili teorije novih društvenih pokreta. Nju razvijaju pretežno evropski autori, među kojima su najznačajniji A. Turen (A. Touraine), A. Meluči (A. Melucci), J. Habermas, K. Ofe (C. Offe) i M. Kastels (M. Castells). Model racionalnog aktera i instrumentalnog delanja se tu napušta, da bi se

---

<sup>3</sup> »Za ponašanje se može reći da je adaptivno kada ljudi odmeravaju koristi i troškove alternativnih pravaca delanja za dostizanje određenog cilja, i biraju onu alternativu za koju je neto korist, to jest, korist umanjena za troškove, najveća« (Oberschall, 1995: 11). U izboru i ciljeva i sredstava, međutim, ljudi nastoje da se saobrazе zakonima, konvencijama, pravilima ponašanja i predstavama o dobrom i prikladnom.

preko pojmova identiteta, komunikacije i simboličkog objasnilo kako se u savremenim uslovima oblikuju novi vidovi kolektivne mobilizacije.

Iako je produkcija u okviru ove paradigme dosta bogata i raznorodna, postoje jaki elementi konsenzusa koji služe kao osnova napred izložene »idealno-tipske« slike novih društvenih pokreta, kao i slike postindustrijskog društva kao opšteg konteksta u kojem se oni javljaju. Pojam »novih društvenih pokreta« je i sam, na neki način, proizvod ove linije teoretisanja. Teorija mobilizacije resursa, sa svoje strane, ove pokrete uopšte ne smatra tako korenito novom pojavom da bi zavređivali zasebno ime, nego ih razmatra kao savremene izražaje ranije začetih oblika kolektivne mobilizacije. Pošto su upravo novi društveni pokreti glavni predmet ovoga rada, zbog svoje organske povezanosti sa pojmom civilnog društva, neophodno je podrobnije prikazati nekoliko karakterističnih stanovišta iz grupe »identitetskih« teorija.

*Alen Turen* (1983, 1998) želi da na proučavanju društvenih pokreta utemelji celokupnu sociologiju, jer je društvo uvek u promeni i kretanju. Ipak, tek u naše vreme započinje prava društvena istorija, jer se novi tip društva oslobađa »metasocijalnih garancija« »više nikakva transcendencija – ni bogova, ni čoveka, ni evolucije – ne podređuje kolektivno delovanje smislu koji ga nadilazi« (Turen, 1983: 42). Time se otvara prostor procesu »samoproizvodnje društva«, u kojem ovo ima sve veću sposobnost da interveniše na sebi samom, štaviše, te sposobnosti je sve više svesno. Glavni se sukob vodi između klasa (koje se ne shvataju samo ekonomski) oko

### Kritički pojmovnik civilnog društva

kontrole nad »istoričnošću«, a društveni pokret je »organizovano kolektivno delovanje putem kojeg se, u određenoj konkretno-istorijskoj celini, klasni akter bori za društveno rukovođenje istoricitetom« (1983: 79). Istoričnost je, pak, »društveno samodelovanje« ili »spособnost društva da proizvodi modele funkcionisanja« i u ekonomskoj i u kulturnoj sferi, sposobnost koja neodvojivo spaja dimenzije saznanja, ekonomije i etike. Društveni pokreti su određeni trima osnovnim dimenzijama: identitetom (slika o sebi i sopstvenoj borbi), sukobom (izbor i predstava o protivniku), i úlogom (definicija predmeta borbe i društvenog konteksta u kojem se ona odvija).

Društveni pokreti izvire iz civilnog društva. Njihov cilj nije da iznose zahteve pred centre političke moći, već da zaštite civilno društvo od tehnokratske države i da razviju alternativne životne stilove u njegovom okrilju. Otud sukobi u današnjem društvu češće izbijaju oko kulturnih pitanja, u širokom smislu reči, nego oko usko ekonomskih i političkih. Pojam civilnog društva kod Turena je otprilike ekvivalentan Habermasovom »svetu života«. U oba slučaja reč je o sferi koja je najviše ugrožena modernošću, ali koja ujedno krije kulturne i normativne resurse za artikulisanje pozitivnog otpora modernizacijskim procesima, u borbi za jednu »bolju modernost«.

U postindustrijskom, »programiranom« društvu, sa središnjeg mesta organizaciju rada (tejlorizam) istiskuje upravljanje proizvodnim i informativnim aparatima, obezbeđivanje kontrole nad odašiljanjem i obradom informacija, nad organizovanjem društvenog života. Pro-

gramirano društvo je ujedno obeleženo neprekidnim procesom preobražavanja, te dezintegracijom države. Zbog ključnog značaja proizvodnje informacija, društvene klase se više ne formiraju na osnovu (ne)posedovanja svojine već na (ne)posedovanju znanja i kontrole nad informacijama. Umesto između kapitala i rada, noseći društveni sukob se uspostavlja između »aparata« (tehnokratske države) i podvlašćenog stanovništva, koje je manje ujedinjeno nekim zajedničkim osobinama, a više činjenicom isključenosti iz procesa proizvodnje informacija i otporom koji tome pruža.<sup>4</sup>

Turen je dao svoj specifični doprinos metodologiji istraživanja društvenih pokreta u vidu metoda »sociološke intervencije« koji, odbacujući pozitivističke kanone distanciranosti i objektivnosti posmatrača, istraživanje svesno postavlja kao angažovano i akciono. Serija sesija sa grupama predstavnika pokreta ima za cilj da se putem intenzivnih diskusija, suočavanja sa »partnerima«, »protivnicima« i istraživačima, dođe do istinskog »smisla« njihove borbe; ta spoznaja, opet, treba da njihovu borbu izdigne do »najvišeg nivoa koji je u stanju da dostigne«, odnosno do nivoa pravog pokreta. Iako zanimljiv po svom otvorenom usvajanju učesničke uloge istraživača, ovaj metod je, u primeni Turena i njegovih saradnika, opterećen apriornom definicijom prirode postindustrijskog društva, koja služi kao neupitno merilo za vrednovanje rezultata »samoanalize« koju pokret sprovodi u procesu intervencije, te impli-

---

<sup>4</sup> Treba reći da ovako precizna vizija tipa društva, jednog u obaveznom sledu razvojnih faza, koji dalekosežno određuje moguće oblike delanja, stoji u opreci sa Turenovom radikalno aktivističkom teorijom po kojoj se društvenost rastvara u neprekidan tok i delanje, i nikad se ne skrućuje u nešto trajno (Scott, 1991: 37-8).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

citnom, ali vidljivom Turenovom namerom da novim društvenim pokretima dodeli ulogu revolucionarnog subjekta u savremenim uslovima, namesto nekadašnjeg radničkog pokreta. Time se veštački umanjuje postojeća raznolikost tema, formi organizacije i načina delovanja pokretâ i propušta tematizacija ovih elemenata u različitim konkretnim društveno-političkim konstelacijama.

Osobenom terminologijom kojom izražava sopstveno viđenje strukture i dinamike visokorazvijenih društava Zapada, *Jirgen Habermas (Jürgen Habermas)* smešta izvor novih društvenih pokreta na procep (»šav«) između »sistema« i »sveta života« – dva osnovna domena društvenog delanja i reprodukcije na koji se diferencira ukupnost društva u modernoj epohi (Habermas, 1987; 1987a).

Nekadašnja »utopija društva rada«, u kojoj je rad bio središnja referentna tačka, a utopijska očekivanja bila usmerena na oslobođenje heteronomnog rada, više nije operativna. Socijalna država, koja je nastala kao rezultat ranijih socijalnih borbi, nalazi se u krizi. Njeni su uzroci delom u spoljašnjem istorijskom razvoju (ekonomska recesija), a delom u protivrečnosti u samom konceptu, između ciljeva i sredstava: pokušaj da se pojedinac oslobodi birokratskim sredstvima, odnosno medijumom moći, ispostavlja se kao neostvarljiv, jer medijumi nisu neutralni. Došlo je do pravne hiper-normativizacije i sličnih kontraproaktivnih učinaka države blagostanja, kao što je širenje mehanizama normalizacije i nadzora. Posledica je izobličeni, reglementirani, rascepkan, kontrolisani i tutorisani svet života. Na tu krizu javljaju se tri tipa reakcija: (socijaldemokratski) legitimizam, koji

pokušava da očuva postignute tekovine; neokonzervativizam; i, konačno, »disidencija kritičara rasta« ili »anti-produktivistički savez« koji se ujedinjuje oko odbacivanja produktivističke vizije progresa (Habermas, 1987a). Ukazujući na ugrožavanje sveta života kroz monetarizaciju i birokratizaciju, ova nova stanovišta pozivaju na njegovu zaštitu i jačanje njegove autonomije, ukazujući na potrebu da se ukroti kapitalizam, ali i sama država.

Namesto institucionalizovanih konflikata oko raspodele – koji izbijaju u domenu materijalne reprodukcije, a kanalisani su kroz stranke i udruženja, i razrešavaju se kompenzacijama – novi sukobi se razbuktavaju u domenima kulturne reprodukcije, društvene integracije i socijalizacije (»sukobi oko definicija«). Oni se vode kroz pod-institucionalne, ili barem vanparlamentarne oblike protesta; a deficiti koji su im uzrok odražavaju postvarivanje komunikativno strukturisanih domena delanja kojima su strani medijumi novca i moći. Pitanje više nije prevashodno kompenzacija koju je država blagostanja u stanju da pruži, već odbrana i obnova ugroženih oblika života. Ukratko, novi sukobi nisu prouzrokovani problemima raspodele, već se bore za nepovredivost i autonomiju stilova života, odbranu tradicionalno prilagođenih potkultura (regionalni pokreti) ili promenu gramatike nasleđenih formi života (feministički, ekološki pokret). Utopijski akcenti se pomeraju sa pojma rada na pojam komunikacije.

Novi oblici kolektivnog protesta su, dakle, neka vrsta uzgrednog proizvoda kolonizacije sveta života ekonomskim i političkim mehanizmima koji, operišući na apstraktan i postvaren način, prodiru u svet života, os-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

vajaju ga, i uništavaju sfere društvenog u kojima se konstituišu i brane individualni i kolektivni identiteti. Pokreti prvenstveno imaju funkciju odbrane sveta života od ovog zadiranja. Na osnovu tog merila Habermas razlikuje defanzivne pokrete, koji uglavnom nose potencijale otpora i povlačenja, i ofanzivne ili emancipatorske, koji nastavljaju tradiciju univerzalističkih obećanja modernosti (feminizam). Prva grupa se posvećuje obuzdavanju formalno organizovanih domena delanja u korist komunikativno strukturisanih domena, a ne osvajanju novih teritorija. Među njima Habermas razlikuje oblike otpora koji brane tradicionalno (poput protesta srednje klase protiv tehnološkog ugrožavanja života u lokalnoj zajednici, novih poreza ili promena u školstvu, kao i većinu autonomističkih pokreta) i s druge strane pokrete koji su već utemeljeni na iskušavanju novih oblika zajedničkog života i saradnje, jednog »racionalizovanog sveta života« (Habermas 1987: 394): omladinske i alternativne pokrete objedinjene kritikom ideologije rasta, ekološkim brigama i zalaganjem za mir. Prevrednovanje partikularnih, prirodnih, društvenih prostora koji su dovoljno mali da budu poznati i bliski, decentralizovanih oblika trgovine i despecijalizovane aktivnosti, dediferencirane javne sfere, sve to ima za cilj da revitalizuje mogućnosti izražavanja i komuniciranja koji su sada »živi zakopani« (Habermas 1987: 395). Alternativna praksa usmerena je protiv instrumentalizacije rada okrenute profitu, protiv čisto tržišne mobilizacije radne snage, protiv širenja takmičarskih vrednosti, protiv monetarizacije usluga, međuljudskih odnosa i vremena, kao i potrošačke redefinicije privatnih sfera i ličnih stilova života. Ti poketi žele da reorga-



nizuju odnos klijenata prema javnim servisima na osnovama participacije i samopomoći (naročito u oblastima socijalne i zdravstvene politike). Možda neostvarljiva, ali polemički značajna ideja-vodilja mnogih od ovih protestnih pokreta jeste da se pošavši iz sveta života razviju protiv-institucije koje će predstavljati nepropusniju branu nadiranju ekonomskog i političko-administrativnog sistema.<sup>5</sup>

Prema *Albertu Melučiju* (1989; 1995; 2000), novi društveni pokreti nastaju u društvu koje on naziva informatičkim, a gde materijalnu proizvodnju sve više zamenjuje proizvodnja znakova i društvenih odnosa, te delovanje na same potencijale ljudskog delovanja (rastuća refleksivnost društva i sposobnost delovanja na sebe samog), a moć sve više počiva u kodovima koji upravljaju protokom informacija. Nastaju novi sukobi, u onim segmentima sistema gde su simbolička ulaganja najveća, a pritisci ka saobražavanju najjači; ti segmenti su sve udaljeniji od političkih organizacija i sve više prepleteni sa tkivom svakodnevnog života i pojedinačnog iskustva. Svakodnevni život, promene u njemu i borba za kontrolu nad njegovim uobličavanjem zadobijaju središnji značaj u savremenosti, i zato se novi pokreti okreću području simboličkog, »procesu proizvodnje značenja«, nastojeći da povrate kontrolu nad njim suprotstavljajući se

---

<sup>5</sup> Koen i Arato (Cohen i Arato 1992: 528-532), čija je vizija novih društvenih pokreta mnogo optimističkija, smatraju da su momenti otpora i povlačenja kod Habermasa prenaplašeni, budući da pokreti često igraju ulogu »ofanzivnih projekata radikalne institucionalne reforme«. Suviše oštro razgraničavajući svet života i sistem, i ne priznajući civilno društvo kao posredujuću instancu, Habermas ne uočava da u političkom i ekonomskom aparatu postoje »receptorik« za uticaj društvenih pokreta, koji omogućavaju nadograđivanje i demokratizaciju tih aparata.

### Kritički pojmovnik civilnog društva

monopolizaciji koju sprovode veliki administrativni sistemi. Borba za nova prava širi prostore demokratije. Upravo u simboličkoj, antipolitičkoj artikulaciji počiva glavna snaga novih pokreta: osporavanjem dominantnih kulturnih kodova oni deluju mnogo revolucionarnije od standardno političkih pokreta, a i mnogo ih je teže ko-optirati u politički sistem. Novi društveni pokreti su obeleženi 1) solidarnošću (akteri priznaju da su deo jedne društvene jedinice), koja je javna, a ne privatna, i može prekoračivati fizičku udaljenost, 2) uključenošću u sukob i njegovim javnim prikazivanjem (opozicija prema protivniku) i 3) razbijanjem granica kompatibilnosti, odnosno tolerancije sistema (onoga što sistem može da podnese a da ne promeni strukturu) (1989: 34). Novi pokreti operišu kao znakovi: sam oblik organizacije i način delovanja pokreta – labav, umrežen, nehijerarhijski, solidaran – odašilje poruku ostatku društva, koja dovodi u pitanje, osporava i podriva dominantna značenja i naviknute načine ponašanja. Utoliko organizacije koje oformljuju novi društveni pokreti nisu samo instrumentalne, već predstavljaju i cilj po sebi. Akteri samosvesno praktikuju u sadašnjosti buduće društvene promene kojima teže. Usredsređeni na sadašnjost, bez sveobuhvatne vizije nekog idealnog budućeg poretka, akteri novih pokreta su zapravo »nomadi današnjice«.

Melučijev pristup ima jake konstruktivističke elemente. On pozdravlja teorijsko pomeranje sa predstave o kolektivnim fenomenima kao datostima, empirijskim entitetima (kolektivna aktivnost grupe ljudi ujedinjenih strukturnim osobinama iz kojih proističu isti interesi, ili

pak kao efekat nagona) na ideju o pokretu kao »procesu«, u kojem važnu ulogu igraju kognitivni i interaktivni momenti. »Kolektivno delanje je proizvod svrsishodnih orijentacija koje se razvijaju unutar polja prilika i ograničenja. U kolektivnom delanju pojedinci konstruišu svoje delanje definišući na kognitivan način te mogućnosti i granice, istovremeno ulazeći u međusobnu interakciju kako bi 'organizovali' (osmislili) svoje zajedničko ponašanje« (1989: 26). Jedinostvenost kolektivnog delanja ne može biti polazište analize, već činjenica koju tek treba objasniti. U tome je ključan pojam kolektivnog *identiteta*, koji takođe nije stvar, nego proces, »sistem odnosa i predstava«, »polje« koje se širi i skuplja. Tek se preko njega uspostavlja kolektivni akter: »Kolektivni identitet je proces učenja koji dovodi do obrazovanja i održavanja jedinstvenog empirijskog aktera kojeg možemo nazvati društvenim pokretom« (1995: 49-50).

Dok se drugi analitičari usredsređuju na vidljive, eruptivne manifestacije pokretâ (demonstracije, masovni protesti, kampanje), Meluči skreće pažnju na njihove tzv. latentne faze. I kada nisu javno prisutni, društveni pokreti i dalje postoje i aktivni su, u obliku nevidljivih mreža malih grupa, uronjenih u svakodnevni život. One sačinjavaju neku vrstu laboratorija u kojima se izumevaju i isprobavaju nova iskustva, gde se elementi svakodnevice mešaju i razvijaju na nove načine. Tu se stvarnosti daju nova imena, a građani razvijaju alterantivna iskustva vremena, prostora i međusobnih odnosa. »Kolektivno delanje se hrani svakodnevnom proizvodnjom alternativnih okvira značenja, na kojima se same mreže zasnivaju i na ko-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

jima žive iz dana u dan« (1989: 60); između manifestne i latentne faze postoji fiziološka spona, jer su javno vidljive erupcije omogućene »radom u latentnosti«.

Umesto habermasovskog pesimizma, Meluči insistira na dvosmislenosti i višedimenzionalnosti procesa kolonizacije sveta života: iako sistem nastoji da preovlada, prodiranje sistemskih mehanizama unosi u svet života nove, dotad nepoznate resurse, koje ljudi mogu upotrebiti u preobražaju uslova svoje svakodnevice (tehnička i ostala znanja, osveščivanje o vlastitim potrebama i pravima). Zato se proces kolonizacije može okrenuti protiv sebe samog.

### **Debate**

Diskurs identitetski orijentisanih teorija društvenih pokreta obeležio je 70-te i 80-te godine i vremenski se poklopio sa oživljavanjem diskursa o civilnom društvu. To bi se razdoblje, iz današnje perspektive, moglo označiti kao njihova »herojska faza«. U tom diskursu – koji, kako je rečeno, konstituiše sam pojam »novih društvenih pokreta« – pokreti se gotovo bez izuzetka vrednuju pozitivno i u njih se ulažu velika očekivanja. Teoretičari se najvećim delom, mada ne uvek eksplicitno, stavljaju u položaj učesnika; kritički tonovi i posvećivanje dužne pažnje heterogenosti i unutrašnjoj konfliktnosti ovog polja uglavnom izostaju. Tako pojam društvenih pokreta, baš kao i sestrinski pojam civilnog društva, postaje »normativno preopterećen« (Pavićević, 1997).

Uza sve razlike među teoretičarima, postoji tendencija da se društvenim pokretima, naročito »novima«, pri-

piše niz apstraktno formulisanih vrednosti. To, opet, uz jedan višak zanosa, dovodi do objedinjavanja kolektivnih delanja sa vrlo raznorodnim usmerenjima.<sup>6</sup> Ta divergentnost bila je u prethodnim decenijama donekle zamagljena. Ako se i priznavala, ona se razrešavala jednostavnom primenom neoperacionalizovanog normativnog aršina koji pokrete deli na »napredne« (emancipatorske, progresivne, demokratske) i »nazadne« (konzervativne, reakcionarne, nedemokratske),<sup>7</sup> pri čemu se obično samo oni prvi priznaju kao »pravi«. U međuvremenu su na istorijsku pozornicu sa većom silinom izbili pokreti sa nabojem koji bi pravoverni diskurs nazvao »negativnim«: nacionalizmi, etnicizmi, militantni i isključivi regionalizmi, verski fundamentalizmi. I ovi pokreti, mada se svi nadovezuju na već postojeće kulturne i političke tradicije, morali bi se nazvati »novima« budući da deluju u novim uslovima – globalizacije, raspada dvoblokovskog međunarodnog poretka, novih komunikacijskih tehnologija, te postmodernog duhovnog ambijenta slavljenja »razlike« i osporavanja univerzalističkih projekata. Izmenjen je i teorijski pejzaž, tako što su zahtevi za refleksivnošću postali snažniji, a ranije osnove za vrednovanje umnogome potkopane: »Predstave o progresivnom ili reakcionarnom, te tradicionalna diho-

---

<sup>6</sup> Za »autonomiju« se zalažu i skvoteri i kulturni separatisti, za »autentičnost« i feministkinje i verski fundamentalisti, za »život« i indijski »grlitelji stabala« (zaštitnici šuma) i nasilni protivnici abortusa. U ovom kontekstu paradigmatičan je primer Brižite Bardo, posvećenog borca za prava životinja i istaknute aktivistkinje Le Penovog Nacionalnog fronta.

<sup>7</sup> Na primer: »Dok su nacionalno-oslobodilački pokreti... kao i pokreti za rasnu jednakost... *svakako* progresivni, to *nikako* ne može da se kaže i za pokrete koji se *izgrade* u nacionalističku isključivost i separatizam, etničku superiornost ili rasnu segregaciju i netrpeljivost« (Pavlović, 1987a: 11; kurziv I.S.).

### Kritički pojmovnik civilnog društva

tomija između levog i desnog pretpostavljaju, u manjoj ili većoj meri, jednu metafiziku istorije i jasnu ideju o pravcu društvene promene koji su u poznoj modernosti postale neodržiive« (Buechler, 1995: 452).

Ta kombinacija činjeničkih i teorijskih promena suzila je prostor za nekadašnju neupitnost »idealno-tipske« slike o (novim) društvenim pokretima koju su ponudile identitetske teorije. Tu sliku, čija su glavna obeležja normativizam, prenaplašavanje »novosti« i konačnog skupa jedinstvenih osobina, te velike političke investicije, danas je potrebno relativizovati po svim dimenzijama.

Teško je, recimo, prenebregnuti činjenicu da između militantnih, nasilnih i umerenih, nenasilnih ogranaaka raznih kolektivnih borbi nema nedvosmislenog razgraničenja (up. situaciju u Baskiji ili Severnoj Irskoj). Isto važi za podelu na one koji bi da »njihovi ciljevi obavezuju širu zajednicu« i one koji svoja prava zastupaju na partikularistički način – pri čemu treba imati na umu da se i ovo drugo može retorički predstavljati u univerzalističkom ključu. Nadalje, »novost« novih društvenih pokreta može se dovesti u pitanje ukazivanjem na činjenicu da gotovo svaki današnji pokret ima značajne istorijske prethodnike čija aktivnost seže daleko unazad, u nekim slučajevima i više od stoleća (Buechler, 1995: 450). Ne može se više govoriti ni o bezuslovno vaninstitucionalnom i neformalnom delovanju društvenih pokreta. Tokom poslednje dve-tri decenije pokreti su krenuli različitim putevima u svom odnošenju prema političkom sistemu. Dok su neki ostali dosledno distancirani od političkih ustanova, neki su se direktno uključili u

sistem, recimo prerastajući iz ekološkog pokreta u zelene stranke, koje učestvuju u zakonodavnoj, pa i izvršnoj vlasti. Većina velikih pokreta je oformila trajne organizacije. Te organizacije često dobijaju važno mesto u političkom procesu i utiču na odlučivanje kao savetodavne instance, izvori podataka, tačka kontakta sa zainteresovanom populacijom itd. Osim ekoloških organizacija, čiji autoritet i moć rastu, to posebno važi za manjinske pokrete – kolektivne aktere »politike identiteta« – koji zastupaju interese određenih grupa: žena, rasnih i etničkih manjina, *gay* muškaraca i lezbejki, hendikepiranih i slično. Oni imaju značajnog udela u vođenju državne politike u oblasti regulacije manjinskog statusa, u pravcu smanjivanja zakonske i simboličke diskriminacije i bolje zajamčenosti individualnih i grupnih prava (u formulisanju mera socijalne politike, u donošenju antidiskriminacionih zakona, u borbi protiv stereotipa u medijima i zvaničnim materijalima kao što su npr. školski programi, u uspostavljanju zahteva za »politički korektnim« govorom u javnosti, itd.).

Poslednjih godina, antiglobalizacijski pokret ili, kako radije sebe naziva, pokret za alternativnu globalizaciju, dobija na masovnosti i intenzitetu, i najviše se približava ideji koju zastupaju neki autori – da je globalnom društvu današnjice potreban jedan, sveopšti pokret koji će biti njegov glavni dinamizujući agens, poput onih koji su delovali u ranijim tipovima društva. U njemu se razigravaju sve one ambivalentnosti koje su u pravovernom diskursu o društvenim pokretima potiskivane. Ovaj pokret je izrazito decentralizovan i

ima oblik mreže grupa i inicijativa koje su među sobom krajnje različite (po ideologiji, profilu učesnika, zastupanoj populaciji, načinu delovanja) i potiču iz svih krajeva sveta. Tu su sindikati, radničke partije, feministkinje, borci za ljudska prava, konzervativci, teolozi oslobođenja, udruženja seljaka i nezaposlenih, omladinske grupe, *gay* aktivisti, zastupnici interesa etničkih manjina. Ta šarolikost se svesno prihvata i neguje, pod geslom: »naša različitost je naša snaga i osnova našeg jedinstva«. Umesto oko zajedničkih osobina, pokret se okuplja oko suprotstavljanja zajedničkom neprijatelju – korporativnoj globalizaciji i neoliberalizmu, oličenima u telima kao što su Svetska banka, Međunarodni monetarni fond, G-8, Svetska trgovinska organizacija. Iako u svom nastupu čuva baštinu novih društvenih pokreta – neformalnu direktnu akciju, otpor prema ustanovama, labavu unutrašnju organizaciju, promicanje participativne demokratije – ovaj pokret donosi oživljavanje klasičnog naglaska na ekonomskim temama i zahtevima za pravedniju preraspodelu resursa.

Ako je strogi model »novih društvenih pokreta« relativizovan istorijski i teorijski, preostaje pitanje: kakvu ulogu igraju društveni pokreti danas? Ono što ostaje odbranljivo, čini se, jeste njihovo dejstvovanje u smislu korektiva, ispunjavanja praznina koje ostavlja politički sistem – ukazivanja na probleme, i moguće načine njihovog rešavanja, koje sistem nije u stanju da uoči. Novije analize indikativno koriste izraz »premošćavanje jaza«: Bihler (Buechler 1995: 453) to formuliše kao smanjivanje jaza između svakodnevnog života i istorije, odnosno



nastojanje da se što je moguće veći broj ljudi uključi u proces stvaranja istorije; utoliko pokreti doprinose širenju domašaja i dubine demokratske participacije. Melucci i Avritzer (Melucci i Avritzer, 2000) govore o jazu između javnosti i političkog sistema, između kompleksnosti i demokratije. Habermas govori o »spektaklu anarhično oslobođenih komunikativnih sloboda« i o decentriranim i poroznim strukturama javne sfere u kojima se »rasuti kritički potencijal može prikupiti, aktivirati i fokusirati« (1996: 8). Više ne možemo imati čvrste pretpostavke u pogledu *smera* i *sadržaja* tih borbi, ali važna je *forma* aktivnog prisustva mnoštva raznovrsnih, pa i međusobno sukobljenih kolektivnih aktera u javnom prostoru. Time se javnost nadalje razvija kao bitan demokratski činilac i onemogućava okoštavanje »žive demokratije«, u kojoj nove potrebe neprestano izvire u vidno polje javnosti i nameću se argumentativnom razmatranju.

### **Osvrt na domaći teren**

U Srbiji su postojali i postoje primerci gotovo svih napred navedenih društvenih pokreta. Doduše, u mnogo slučajeva u pitanju su malobrojne, rasute grupe i organizacije koje stoje »na mestu« određenog pokreta. Neki od njih su razvijeniji i imaju duži istorijat, neki su tek u začetku. I mi smo imali svoju »1968«, studentski pokret, omladinske kontrakulture i potkulture, te svoje verzije mirovnih i antinuklearnih pokreta; imamo ekološke u raznim varijantama; imamo nove verske grupe kao i fundamentaliste tradicionalnih religija; feministički pokret je od svih socijalističkih zemalja najpre nastao ovde,

### Kritički pojmovnik civilnog društva

gotovo istovremeno sa onim na Zapadu; poslednjih godina pojavili su se i začeci *gay* i lezbejskog pokreta, organizacije hendikepiranih i grupe za samopomoć ugroženima po raznim osnovama; takođe imamo svoje antiglobaliste i to, opet, raznih vrsta. Poređenja su, iz razloga očite nesamerljivosti kontekstâ, manje umesna samo u slučaju pokreta za etničku i kulturnu autonomiju.

Međutim, u Srbiji su tokom poslednjih dvadesetak godina najširih razmera i po sudbinu društva najefektivnija bila dva oblika kolektivne mobilizacije koji su veoma malo ličili na nove društvene pokrete. Oni su bili izravno povezani sa političkim sistemom; štaviše, političke instance su ih pokrenule, organizovale i vodile. No, oni ne bi bili tako masovni da nisu sadržavali bitne elemente dobrovoljnog pristanka, odnosno da veliki broj ljudi nije u njima prepoznao artikulaciju svojih htenja. Prvi, u kojem je veza sa političkim značila vezu sa državom samom, a usmeravanje odozgo bilo mnogo izraženije, bila je Miloševićeva populistička revolucija krajem 80-tih godina (Popov, 1993). Drugi je bio građanski antirežimski pokret tokom 90-tih, koji je najeruptivnije manifestacije doživeo 1996-97. i tokom 2000. – krunisavši se pobedom 5. oktobra iste godine – dok je u međuvremenu postojao polupodzemno, u melučijevskoj »latentnoj fazi« (v. Grupa autora, 1997; *Sociologija*, 1997; Čupić /ur./, 1998). Ni jedan ni drugi nisu bili pravi pokreti, ali su, zbog svoje dugotrajnosti, bili više od kampanje. Pokazivali su vrlo malo karakteristika »novih« pokreta: njihovi ciljevi su bili klasični (osvajanje vlasti), rukovodili su se klasičnim vrednostima (sloboda, društvena prav-

da), zastupali su ambiciozan i obuhvatan program (novi nacrt društvenog ustrojstva). Pitanja svakodnevnog života, kulture i identiteta igrali su u njima sekundarnu ulogu; svesno negovanje »kulture protesta« do jasnijeg izražaja dolazi samo u zimskim protestima 1996-97.

Tek su se uklanjanjem Miloševićevog režima 2000. godine stvorili uslovi za razrastanje društvenih pokreta, kroz proces u kojem će se ovo društvo učiti pluralističkom, spontanom i samoniklom, ali delotvornom građanskom aktivizmu. Postojeće teorijske paradigme, nastale u drugačijim društvenim uslovima, biće ovde tek delimično primenljive. Jer, dok su u zapadnim društvima određeni skupovi pitanja dolazili na dnevni red jedan po jedan i u dužim vremenskim razmacima, naše je društvo u sadašnjem razdoblju preobražaja prinuđeno da »sve« rešava istovremeno. Treba, na nivou temeljnih ustanova i opšteg ustrojstva, konstituisati liberalnu demokratiju i tržišnu privredu; treba redefinisati socijalna prava i mehanizme njihovog jamčenja; a treba i prepoznati posebna prava i potrebe manjinskih grupa, koje se zasnivaju na novijem pojmu »razlike«. Pošto je teško među ovim ciljevima odabrati prioritete, Srbiji je danas potrebna akcija i na institucionalnom (državnom) i na vaninstitucionalnom (pokretnom) planu, kao i istovremeno profilisanje svih vrsta pokreta, od klasičnih do »postmodernih«.

Pri svemu tome, pokreti će u svom aktivizmu morati da tragaju za ravnotežom između domaćih potreba i preporuka koje stižu izvana, u sklopu finansijski, politički i simbolički asimetričnog odnosa u kojem naše dru-

### Kritički pojmovnik civilnog društva

štvo stoji prema zapadnom svetu. Činjenica da se civilnodruštvene organizacije i inicijative kod nas pretežno finansiraju iz sredstava inostranih fondacija, kao i činjenica da »Zapad« predstavlja – često idealizovani – model društva kojem i sami težimo, imaju za posledicu osobeni pritisak. Ređe je posredi direktno uslovljavanje sa strane, a češće suptilnije podleganje domaćih aktera pomodnoj retorici i očekivanjima inostranih vladinih i nevladinih ustanova. Delovanje ovdašnjih društvenih pokreta, stoga, obeleženo je protivrečnostima svojstvenim periferijskim društvima. Postoji efekat presađivanja, ali i autentične potrebe zasebnih i marginalizovanih populacija, te društva kao celine, koje ove posebne interese mora naučiti da raspoznaje i štiti kako bi postalo istinski demokratsko. Akteri društvenih pokreta ponekad deluju kao da im je više stalo do očuvanja sopstvene »distinkcije« naspram ostatka društva nego do toga da to društvo promene i poboljšaju. Ali, istovremeno, većina njih ima istinsku želju da nešto učini. Štaviše, oni su svesni da veliki deo neophodnih poslova država nije u stanju da obavi, bilo zato što joj, u ovom trenutku, nedostaju materijalna sredstva, obučeno osoblje, ili dovoljno razvijena osetljivost za date probleme, bilo zato što je, u skladu s ranije navedenom argumentacijom savremenih teoretičara, državni aparat uvek i svugde suviše glomazan i krut da bi adekvatno reagovao na kvalitativne potrebe. Zbog toga, u nizu oblasti – kao što su ženska prava i druga pitanja povezana s rodom (seksualno nasilje, nasilje u porodici), kultura, nove forme obrazovanja, te prava etničkih, seksualnih i drugih manjina – društveni pokreti danas igraju nezamenljivu ulogu. Ulaskom u svoje-

Ivana Spasić, Društveni pokreti

vrsni pakt sa državnim aparatom oni sebe izlažu opasnosti da izgube deo svoje autonomije i kritičnosti spram etablirane politike, ali istovremeno stiču priliku da postignu mnogo veće stvarne rezultate nego što bi to bili kadri kad bi delovali isključivo vaninstitucionalno.

**Literatura:**

- ABERLE, D. (1966). *The Peyote Religion Among the Navajo*, Aldine, Chicago
- BOURDIEU, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*, Editions de Minuit, Paris
- BUECHLER, S. (1995). »New Social Movement Theories«, *Sociological Quarterly* Vol. 36 (3), pp. 441-465
- COHEN, J. (1987). »Strategija ili identitet – nove teorijske paradigme i savremeni društveni pokreti«, u: Pavlović (prir.), str. 163-200
- COHEN, J, Cohen L. and Arato A. (1992). *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge/London
- ČUPIĆ, Č. (ur.) (1998). *Dub vedrine: Kultura protesta – protest kulture*, FPN, Beograd
- EDER, K. (1993). *The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*, Sage, London
- FEHER, F./HELER A. (1987). »Od crvenog do zelenog«, u: Pavlović (prir.), str. 249-259
- GIDDENS, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge
- Grupa autora (1997). *Ajmo, ajde, svi u šetnju*, Medija centar i ISI FF, Beograd
- HABERMAS, J. (1987). *The Theory of Communicative Action, Vol. 2 (Lifeworld and System)*, trans. by T. McCarthy, Beacon Press, Boston
- HABERMAS, J. (1987a). »Nova nepreglednost«, u: Pavlović prir, str. 25-42
- HABERMAS, J. (1996). »An interview with Jürgen Habermas«, vodili Mikael Carleheden i Rene Gabriels, *Theory, Culture and Society* Vol. 13 (3), pp. 1-17
- MCADAM, D./MCCARTHY J./ZALD M. (1988). »Social movements«, u: *Handbook of sociology*, ed. by N. J. Smelser, pp. 695-737

- MELUCCI, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Keane J. i Mier P. (eds.), Hutchinson, London
- MELUCCI, A. (1995). »The process of collective identity«, u: *Social Movements and Culture*, Johnston, H. and Klandermans B. (eds.), University of Minnesota Press, pp. 41-63, Minneapolis
- MELUCCI, A. / AVRITZER L. (2000). »Complexity, Cultural Pluralism and Democracy: Collective Action in the Public Space«, *Social Science Information* Vol. 39 (4), pp. 507-527
- OBERSCHALL, A. (1995). *Social Movements: Ideologies, Interest and Identities*, Transaction Publishers, New Brunswick/London
- OFFE, C. (1987). »Novi društveni pokreti – izazov granicama institucionalne politike«, u: Pavlović prir., str. 125-162
- PAVIĆEVIĆ, Đ. (1997), »Civil Society – a Normatively Overcharged Term«, u: *Resurrecting the Phoenix*, Durst D. et al. (eds.), EOS, pp. 351-358, Sofia
- PAVLOVIĆ, V. (1987a). »Emancipatorska energija društvenih pokreta«, u: Pavlović prir., str. 7-21.
- PAVLOVIĆ, V. (prir.) (1987). *Obnova utopijskih energija*, IIC SSOS, Beograd
- POPOV, N. (1993). »Srpski populizam – od marginalne do dominantne pojave«, *Vreme* br. 135, Beograd
- SCOTT, A. (1991). »Action, Movement, and Intervention: Reflections on the Sociology of Alain Touraine«, *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, Vol. 28 (1), pp. 30-46.
- Sociologija* (1997) Special Issue »Belgrade Protest 96/97«, Vol. XXXIX, No. 1.
- TUREN, Alen (1983), (1978). *Sociologija društvenih pokreta*, prev. Radović M. i Kuzmanović D., Radnička štampa, Beograd
- TOURAINE, A. (1998), »Social Transformations of the Twentieth Century«, *International Social Science Journal*, Vol. 50 (2), pp. 165-162

## Sadržaj

Reč priređivača .....	7
Aleksandar Molnar <i>Civilno društvo</i> .....	17
Dorđe Vukadinović <i>Demokratija</i> .....	57
Dušan Pavlović <i>Ljudska prava</i> .....	97
Dorđe Pavićević <i>Javnost</i> .....	139
Predrag Krstić <i>Prosvećenost</i> .....	181
Slobodan Antonić <i>Modernizacija</i> .....	233
Ivana Spasić <i>Društveni pokreti</i> .....	273
Bibliografske beleške .....	311
Editors' Note .....	317
Contents .....	329



## BIOBIBLIOGRAFSKE BELEŠKE

### Aleksandar Molnar

Rođen u Beogradu 1963. godine. Na Pravnom fakultetu u Novom Sadu diplomirao 1986. godine da bi na Filozofskom fakultetu, odeljenje za sociologiju, magistrirao 1991, a doktorirao 1992. godine. Od 1988. do 1993. godine radio kao asistent na Pravnom fakultetu u Novom Sadu, potom prešao na Odeljenje za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, gde je 1994. izabran za docenta, a 1999. godine za vanrednog profesora na predmetu Istorija socijalnih teorija. Važnija dela: *Društvo i pravo* (u dva toma), *Visio mundi*, Novi Sad, *Narod, nacija, rasa. Istorijska izvorišta nacionalizma u Evropi*, Krug, Beograd, i *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi* (četiri toma), Samizdat B92, Beograd.

### Đorđe Vukadinović

Rođen u Somboru 1962. Studirao filozofiju na Odeljenju za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta u

### Kritički pojmovnik civilnog društva

Beogradu. Diplomirao 1987. sa temom o odnosu uma i stvarnosti u Hegelovoj filozofiji. Nakon diplomiranja, predavao filozofiju i logiku u Karlovačkoj gimnaziji. Od 1990. asistent na predmetu Uvod u teoriju društva na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Magistarski rad na temu: 'Teorija »defanzivne« racionalnosti Jirgena Habermasa odbranio 1998. godine. Bavi se temama iz klasične i savremene nemačke filozofije, filozofije istorije i politike, kao i aktuelnom političkom publicistikom. Od 1998. radi na predmetu Politička filozofija na Odeljenju za filozofiju matičnog Fakulteta.

Objavio više desetina stručnih članaka, kao i nekoliko samostalnih studija. Učestvovao u uređivanju više stručnih časopisa i publikacija od internacionalnog značaja (*Theoria, Filozofski godišnjak*). Trenutno je direktor i glavni urednik časopisa za političku teoriju i društvena istraživanja *Nova srpska politička misao*. Živi u Novom Sadu.

### **Dušan Pavlović**

Rođen 1969. godine u Zagrebu. Diplomirao je 1994. na Fakultetu političkih nauka u Beogradu na temu »Hobsovo shvatanje suvereniteta«. Poslediplomske studije je nastavio u Budimpešti na Centralno-evropskom Univerzitetu gde je u junu 1997. magistrirao na temu »Rusoova teorija suvereniteta«. Na istom univerzitetu je nastavio i doktorske studije oktobra 1997. godine. Naziv doktorske disertacije je »Liberalne osnove teorije pravde Džona Rolsa«. Bio je stalno zaposlen na Institu-

tu za evropske studije od septembra 1999. do maja 2001. godine. Od juna 2001. radi kao istraživač na G17 Institutu u Beogradu. Polja interesovanja: politička filozofija, politička teorija i institucionalni razvoj. Važnija dela: knjiga *Akteri i modeli* koju je objavio Samizdat B92 u aprilu 2002. godine.

### **Đorđe Pavićević**

Rođen u Požegi 1966. godine. Diplomirao na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu 1992. godine. Magistarski rad odbranio na smeru za etiku na istom fakultetu 1997. godine. Do sada je radio u Matematičkoj gimnaziji (1992-1993), Institutu za filozofiju i društvenu teoriju (1993-2002). Sada zaposlen kao asistent na Fakultetu političkih nauka u Beogradu.

Objavio više radova iz oblasti etike, političke filozofije i političke teorije u domaćim časopisima i međunarodnim zbornicima.

### **Predrag Krstić**

Rođen u Beogradu 1964. godine. Diplomirao je filozofiju na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu 1991. godine, gde je upisao i poslediplomske studije na studijskoj grupi za Istoriju filozofije. 1992/1993. angažovan je na poslovima Istraživača-pripravnika na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Od 1993. godine radio kao profesor filozofije u Mladenovcu. Posle šest

### Kritički pojmovnik civilnog društva

godina provedenih u tamošnjoj Gimnaziji, prelazi u Šestu beogradsku gimnaziju. Bavio i analitičkim žurnalizmom, istraživanjima javnog mnjenja i mas-medija, te literarnim radom. Objavljivao priloge u više stručnih časopisa, među kojima su *Teorija, (Nova) Srpska politička misao, Sveske, Književna reč*, a autor je i jedne knjige pesama. Sfera njegovog interesovanja proteže se od estetskih i antropoloških do društvenoteorijskih i obrazovnih problema savremenosti. Pri Grupi 484 pojavljuje se kao autor, saradnik i koordinator u čitavom nizu projekata (ciklus predavanja o Identitetu, kviz »Civilizacija«, Kritički pojmovnik civilnog društva).

### **Slobodan Antić**

Rođen u Beogradu 1959. godine. Na fakultetu političkih nauka u Beogradu diplomirao 1982, i na istom fakultetu magistrirao 1988. godine. Doktorsku disertaciju izradio je i odbranio na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu 1995. godine. Od 1990. do 1996. godine radio je kao saradnik Instituta za političke studije u Beogradu, a od 1996. do 2001. predavao je sociologiju na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Danas je docent na predmetu Opšta sociologija na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Objavio je knjige *Izazovi istorijske sociologije* (1995), Institut za političke studije, *Zarobljena zemlja: Srbija za vlade Slobodana Miloševića* (2002), Otkrovenje, i *Nacija u strujama prošlosti* (2003), Čigoja štampa.

## **Ivana Spasić**

Rođena 1965. u Beogradu, 1990. diplomirala sociologiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Na istom odeljenju magistrirala (1994, »Mikrosociologija Ervinga Gofmana«) i doktorirala (2003, »Pojam svakodnevnog života u sociološkoj teoriji«). Između 1995. i 2003. bila je istraživač-saradnik u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, a sada radi kao docent na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.

Bavila se predavačkim i mentorskim radom na AAOM-u, BOŠ-u, Distant Education Support Centre Britanskog saveta u Beogradu i međunarodnom postdiplomskom programu IUIES/ISIG u Goriciji, Italija. Osim dvadesetak članaka u stručnim časopisima i zbornicima, objavila knjige *Značenja susreta: Gofmanova sociologija interakcije* (IFDT, Beograd, 1996) i *Politika i svakodnevni život: Srbija 1999-2002* (sa Zagorkom Golubović i Đorđem Pavićevićem, IFDT, Beograd, 2003), a kao priređivač *Interpretativna sociologija* (Zavod za udžbenike, Beograd 1999) i *R/Evolucija poredak: o dinamici promena u Srbiji* (sa Milanom Subotićem, IFDT, Beograd 2001). Takođe se bavi se prevodjenjem literature iz društvenih nauka sa engleskog i na engleski jezik. Govori engleski, španski, poljski i francuski.

CIP – Katalogizacija u publikaciji  
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

321.011.5(082)  
321.7(082)  
316.4(082)  
341.231.14(082)  
316.65(082)  
32.019.5(082)  
316.334.3(082)  
316.72/.75(082)

KRITIČKI pojmovnik civilnog društva. 1  
/ priredili Đorđe Vukadinović, Predrag  
Krstić. – Beograd : Grupa 484, 2003  
(Beograd : Kum) . – [317] str. ; 24 cm

Tiraž 600. – Napomene i bibliografske  
reference uz tekst . – Bibliografija uz svaki  
rad . – Biobibliografske beleške: [311-316] .

ISBN 86-903355-2-8

1. Vukadinović, Đorđe  
a) Civilno društvo – Zbornici b)  
Demokratija – Zbornici c) Društvo –  
Modernizacija – Zbornici d) Prava čoveka –  
Zbornici e) Javno mnjenje – Zbornici f)  
Politička javnost – Zbornici h) Alternativni  
društveni pokreti – Zbornici  
COBISS.SR-ID 110947852