



**Filozofija i društvo, godište XXV, broj 3**  
Izdaje Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
Kraljice Natalije 45, Beograd, telefon: +381 11 2646242  
institut@instifdt.bg.ac.rs  
www.instifdt.bg.ac.rs

IZDAVAČKI SAVET / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Petar Bojanić Beograd; Miran Božović Ljubljana; David Chandler London;  
Igor Cubarov Moskva; Mario de Caro Roma; Ana Dimiskovska Skopje;  
Aleksandar Fatić Beograd; Markus Gabriel Bonn; Christoph Hubig  
Darmstadt; Kornelia Ičin Beograd; Dejan Jović Zagreb; Jean François  
Kervegan Paris; Cornelia Klinger Wien; Nicholas Onuf Miami; Snježana  
Prijic - Samardžija Rijeka; Luca Taddio Udine; Ilija Vujačić Beograd; Alenka  
Zupančič Ljubljana

REDAKCIJA ČASOPISA / EDITORIAL BOARD

redakcijafid@instifdt.bg.ac.rs

Ana Birešev, IFDT; Dušan Bošković, IFDT; Maurizio Ferraris, Facoltà di Lettere  
e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino; Peter Klepec, Slovenska  
akademija znanosti in umetnosti; Slobodan Perović, Filozofski fakultet,  
Univerzitet u Beogradu; Mirjana Radojičić, IFDT; Jelena Vasiljević, IFDT

Urednik izdavačke delatnosti

**Predrag Krstić**

Glavni i odgovorni urednik / Editor in Chief

Rastko Jovanov

Sekretari redakcije

Srđan Prodanović, Biljana Albahari

Dizajn: Milica Milojević

Lektura i korektura: Lektorsko odeljenje Službenog glasnika; Edvard Đorđević

Grafička obrada: Nina Popov

Štampa: Colografx, Beograd

Tiraž: 300. Časopis izlazi četiri puta godišnje.

Cena 350 dinara; godišnja pretplata 1200 dinara.

Objavlivanje časopisa finansijski pomaže Ministarstvo prosvete, nauke  
i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Radove objavljene u časopisu nije dozvoljeno preštamovati, u celini  
ili u delovima, ukoliko nije naveden izvornik.

Pun tekst brojeva Filozofije i društva može se naći na sledećim adresama:

[www.instifdt.bg.ac.rs/fid.html](http://www.instifdt.bg.ac.rs/fid.html)

[www.doiserbia.nb.rs](http://www.doiserbia.nb.rs)

[www.ceeol.com](http://www.ceeol.com)

[www.komunikacija.org.rs](http://www.komunikacija.org.rs)

<http://obavezni.digital.nb.rs/izdavac/institut-za-filozofiju>

Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

# FILOZOFIJA I DRUŠTVO

broj 3, 2014.  
godište XXV

Beograd 2014.  
YU ISSN 0353-5738 UDK 1+316+32  
3



KRITIČKI POTENCIJAL SVAKODNEVICE I SAVREMENE FORME DOMINACIJE  
THE POTENTIAL OF EVERYDAY SOCIAL CRITIQUE AND CONTEMPORARY FORMS OF DOMINATION  
| Ana Birešev and Marjan Ivković (eds.) |

- 3 Reč priređivača  
Editor's Preface
- 7 Simon Susen  
15 Theses on Power  
15 Teza o moći
- 29 Marjan Ivković  
Two Attempts at Grounding Social Critique in „Ordinary“ Actors' Perspectives:  
The Critical Theories of Nancy Fraser and Axel Honneth  
Dva pokušaja utemeljenja društvene kritike u perspektivama „običnih“  
društvenih aktera: kritička teorija Nensi Frejzer i Aksela Honeta
- 51 Ana Birešev  
Mogućnost za kritiku dominacije u teoriji Lika Boltanskog  
The Possibility of a Critique of Domination in the Theory of Luc Boltanski
- 77 Biljana Đorđević  
Problemi normativne snage i kritike agonističke participacije: ka mogućoj  
komplementarnosti agonističke i participativne demokratije  
Problems of Normative Strength and Critique within the Concept  
of Agonistic Participation: Towards the Complementarity of Agonistic  
and Participatory Democracy

SAVREMENI ASPEKTI KRITIKE POLITIČKE EKONOMIJE  
CONTEMPORARY ASPECTS OF THE CRITIQUE OF POLITICAL ECONOMY | Priredio Aleksandar Stojanović |

- 109 Aleksandar Stojanović  
Čemu služi i čemu ne služi kritika političke ekonomije?  
Marksova teorija vrednosti i njena upotreba u društvenoj teoriji  
What the Critique of the Political Economy can and can't do?  
Marx's Theory of Value and Its Use in Social Theory
- 129 Primož Krašovec  
Transformacija rada i socijalne politike u neoliberalizmu  
The Transformation of Labour and Social Politics in Neoliberalism
- 147 Darko Vesić  
Problem odnosa države i kapitala u marksističkoj teoriji  
The Problem of Relationship Between the State and Capital in Marxist Theory
- 164 Luka Mesec  
Posleratni kapitalizam  
The Postwar Capitalism
- 186 Andrea Jovanović  
Šta feminizam duguje Marksu, a šta marksizam duguje feminizmu?  
What Feminism Owes to Marx and What Marxism owes to Feminism?

3

S  
A  
D  
R  
Ž  
A  
J  
C  
O  
N  
T  
E  
N  
T  
S

## STUDIJE I ČLANCI

### STUDIES AND ARTICLES

- 205 Otfried Höffe  
Minimalbürger, Staatsbürger, Weltbürger  
Građanin, državljanin, građanin sveta
- 223 Predrag Milidrag  
Pojam stvari (*res*) kod Dekarta  
The Concept of Thing (*res*) in Descartes
- 247 Adriana Zaharijević  
Šta radi reforma? O pretvaranju tamnice u zatvor  
What Does the Reform Do? How Dungeon Became Prison
- 267 Jelena Vasiljević  
Ljudska prava i kulturna prava – antropološka kritika  
Human Rights and Cultural Rights – An Anthropological Critique
- 290 Marko Konjović  
Presecanje Gordijevog čvora svetskog siromaštva: Tomas Pogeovo aleksandrijsko rešenje  
Cutting the Gordian Knot of World Poverty: Thomas Pogge's Alexandrian Solution
- 313 Bojana Radovanović  
Radnja iz obaveze: teorija racionalnog izbora i Senov koncept kontrapreferencijalnog izbora  
Commitment-based Action: Rational Choice Theory and Contrapreferential Choice
- 323 Časlav D. Koprivica  
Stanislav Krakov: fenomenologija unutrašnje svijesti borbe  
Stanislav Krakov: Phenomenology of the Inner Consciousness of Combat

## OSVRT NA PRVU POLEMIKU MEĐU SRPSKIM LIBERALIMA

### THE FIRST POLEMIC BETWEEN SERBIAN LIBERALS IN RETROSPECT

- 345 Miša Đurković  
Prva polemika između liberala – prilog za izučavanje baštine političke filozofije u Srbiji  
The First Debate Between Liberals – A Contribution to the Study Of Political Philosophy in Serbia
- 367 Liberalizam u kontekstu političkog disidentstva  
Intervju sa Aleksandrom Pavkovićem o polemici Kojen–Pavković  
Liberalism in the Context of Political Dissidence  
Interview with Aleksandar Pavković on polemics Kojen–Pavković

## PRIKAZI

### REVIEWS

- 375 Ivana Spasić  
(Jelena Đurić (prir.), *Antropološka teorija i društvena praksa – na tragu istraživačkog iskustva Zgorke Golubović*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2014)
- 377 Sanja Milutinović Bojanić  
(Predrag Krstić, *O čemu govorimo kad govorimo o psovanju: prilog jezičkoj ekologiji*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2014)
- 379 Submission Instructions  
Uputstvo za autore

KRITIČKI POTENCIJAL SVAKODNEVICE  
I SAVREMENE FORME DOMINACIJE  
THE POTENTIAL OF EVERYDAY SOCIAL CRITIQUE  
AND CONTEMPORARY FORMS OF DOMINATION

I

Ana Birešev and Marjan Ivković (eds.)





## Reč priređivača

Studije dominacije u savremenim društvima doskora su zapostavljale ili potcenjivale kritičke kapacitete aktera i subverzivnu dimenziju njihovih svakodnevnih aktivnosti i odnosa – solidarnosti, empatije, osećaja za pravdu, ljubavi. Brojni socijalni protesti širom sveta koji su se dogodili poslednjih godina skrenuli su pažnju na napetost između zvaničnih konstrukcija društvene stvarnosti (institucionalnih, političkih, ideoloških, nacionalnih, transnacionalnih...), s jedne strane, i životnih iskustava aktera i njihovih tumačenja stvarnosti, s druge. Temat „Kritički potencijal svakodnevce i savremene forme dominacije“ osmišljen je s ciljem da se podrobnije ispita ova napetost, te da se, uzimajući u obzir perspektivu aktera, istraže postojeći i mogući oblici kritičkih i/ili emancipatornih praksi.

Ovako postavljen zadatak nalaže problematizaciju kritike u svetlu savremenih modusa dominacije, pa tako i njihovo propitivanje. Želeli smo da vidimo kako je danas moguće izučavati dominaciju i, ako bismo otišli korak dalje, kako otkrivati promenu u obrascima i mehanizmima proizvodnje dominacije. S druge strane, kritički potencijal svakodnevce reaktuelizuje stare, ali otvara i nove dileme i pitanja – koji su ključni društveni činioци koji ometaju, odnosno podstiču aktere da se aktivno uključe u demontažu i rekonstrukciju stvarnosti, te kako ih identifikovati; šta predstavlja temelj kritike – interes, osećaj za pravdu ili nešto drugo; koji su postojeći ili mogući modusi političke artikulacije kritike; kako uskladiti ili kako odvojiti političko organizovanje i ličnu autonomiju; koje su praktične implikacije povezivanja kritike i institucija; kakav je odnos laičke i intelektualne kritike, kakvu ulogu potonja može ili ne može, treba ili ne treba da ima u sferi političke borbe; koja su moguća ograničenja laičke kritike u suočavanju s kompleksnošću onih formi socijalne (materijalne i simboličke) dominacije koje i savremena teorijska kritika s mukom uspeva ili ne uspeva da objasni. Poslednje pitanje provocira problem epistemološkog utemeljenja i opravdanja preimućstva teorijske, „naučne“ kritike. Ukoliko je laička kritika donekle ograničena, na čemu treba da se zasniva veća saznajna moć teorijske kritike: na posebnoj sposobnosti uvida i razumevanja strukturnih determinanti dominacije nezavisno od perspektiva aktera ili naprosto na sposobnosti sistematizacije i razrade različitih formi njihove već postojeće svakodnevne kritike?

Prilozi u tematu „Kritički potencijal svakodnevce i savremene forme dominacije“ imaju u vidu, ali se ne ograničavaju, na ova i srodna pitanja statusa kritike u složenoj društvenoj konstelaciji savremenosti. Međutim,

s obzirom na to da pomenuta pitanja čine okosnicu promišljanja i rasprave nekoliko teorijskih pristupa – kritičke teorije društva, Burdijeove (Pierre Bourdieu) kritičke sociologije, sociologije kritike Lika Boltanskog (Luc Boltanski) i Lorana Tevenoa (Laurent Thévenot) i agonističkih teorija demokratije – smatrali smo da bi oni predstavljali odgovarajuće polazište za tekstove u okviru jednog ovako zamišljenog temata. Namera da se otkrije kritički potencijal u srcu svakodnevnog života i dovede u epicentar političke dinamike zahteva i inspiše istraživače različitih oblasti društvenih i humanističkih nauka, što potvrđuje i lista autora čiji su tekstovi uvršćeni u ovaj temat.

4

Problemi adekvatnog konceptualizovanja fenomena *dominacije*, kao i normativnog i eksplanatornog potencijala svakodnevne društvene kritike u pogledu mogućnosti prevazilaženja njenih različitih formi, u tesnoj su vezi sa teorizacijom jednog sveobuhvatnijeg i društveno-teorijski primarnijeg fenomena – *moći*. U svojoj minucioznoj analizi ovog centralnog konstituenta društvene stvarnosti, Simon Susen razvija specifičan, „multidimenzionalan“ društveno-teorijski pristup analizi moći. Susen nastoji da osvetli višeznačnu i često interno protivrečnu prirodu kompleksnog fenomena moći, naglašavajući njegovu mogućnost da oblikuje razvoj društva prožimanjem konstitutivnih aspekata ljudske stvarnosti. U tu svrhu, Susen predstavlja u radu nacrt višedimenzionalnog pristupa moći zasnovanog na 15 osnovnih „teza“, u okviru kojih nastoji da identifikuje nekolicinu univerzalnih karakteristika i funkcija moći. Naglašavajući da u radu ne želi da ulazi u polemiku s veoma obimnom sociološkom i filozofskom literaturom o fenomenu moći, Susen svoj analitički aparat ipak zasniva na kompleksnoj implicitnoj sintezi najuticajnijih (i u velikoj meri međusobno suprotstavljenih) pristupa moći – pre svih Veberovog (Max Weber), Fukoovog (Michel Foucault) i Burdijeovog, uz prepoznatljive primese anglosaksonske sociološke tradicije teorizacije moći, koju npr. predstavljaju američki autori Bakrak i Barac (Bachrach and Baratz). Susen argumentuje da, unutar društvene stvarnosti, „moć“ moći (kapacitet za oblikovanje društvene stvarnosti) proizilazi iz činjenice da je ona (1) sveprisutna, (2) produktivna, (3) relaciona, (4) neopipljiva, (5), habitualna, (6) diskurzivna, (7) utelovljena, (8) policentrična, (9) performativna, (10) normativna, (11) spacijalna, (12) temporalna, (13) disciplinarna, (14) cirkularna i (15) transcendentalna. U smislu zaključka, rad predlaže sveobuhvatan sažetak uvida koji se mogu steći, kao i izazova koji proizilaze iz pomenutog višedimenzionalnog pristupa moći.

Prilog Marjana Ivkovića razmatra dve savremene teorijske perspektive razvijene unutar tzv. treće generacije kritičke teorije društva, koje normativnu

validnost kritike nastoje da obezbede zasnivanjem teorijskog sistema na perspektivama „običnih“ društvenih aktera, tj. njihovih nastojanja da artikuliraju i objasne uzroke nepravdi s kojima se svakodnevno sreću. U pitanju su perspektive Nensi Frejzer (Nancy Fraser) i Aksela Honeta (Axel Honneth), koje se u konstelaciji današnje kritičke teorije izdvajaju svojim istrajavanjem u pokušaju da normativne standarde kritike artikuliraju sveobuhvatnom teorizacijom društvene stvarnosti, nasuprot dominantnoj političko-teorijskoj struji. Iako se stanovišta Frejzerove i Honeta razmišljaju po pitanju epistemološkog utemeljenja kritičke teorije, ona u velikoj meri dele ambiciju da konceptualni aparat za kritiku dominacije razviju „rekonstrukcijom“ akterskih iskustava i diskurzivnih praksi. Analizirajući strategije artikulacije normativnih osnova kritike koje slede Frejzerova i Honet, Ivković se fokusira na uticajnu debatu dvoje autora *Redistribucija ili priznanje?* (Redistribution or Recognition?), koja razmatra pitanje odgovarajuće forme i zadataka „postmetafizičke“ kritičke teorije, i zaključuje da i Frejzerova i Honet u krajnjoj liniji zasnivaju kritiku dominacije na supstantivnim teorizacijama društvene stvarnosti koje definišu okvire njihovih potonjih „rekonstrukcija“ akterskih perspektiva. Ipak, Ivković na kraju argumentuje da postmetafizička kritička teorija ne mora da odustane od sveobuhvatne teorizacije društvene stvarnosti kako bi izbegla epistemološki „autoritarno“ pozicioniranje.

5

Nakon nešto više od dve decenije gradnje moralne sociologije i bavljenja kritikom iz perspektive društvenih aktera i svakodnevnih životnih situacija, francuski sociolog Lik Boltanski vratio se temi dominacije i društvene kritike, čijim proučavanjem je, kao jedan od Burdijeovih najbližih saradnika, i započeo svoju naučnu karijeru. Skorašnja nastojanja francuskog sociologa da dominaciju predstavi kao kompleksnu, Ana Birešev suočava s onim elementima njegove teorije u kojima je kritičko istupanje aktera predstavljeno kao da izlazi iz okvira pojedinačnih situacija i postavlja prenosnicu ka metakritici, ispitujući na taj način postojanje kontinuiteta u nivoima ispoljavanja kritike u teoriji Boltanskog. Analizirajući odabrane idejne blokove iz opusa francuskog sociologa – viđenje ogleđa, odnosa kritike i institucija, i uloge kolektiva u artikulaciji, iznošenju, ali i politizaciji pojedinačnih kritika – autorka zaključuje da dok, s jedne strane, francuski sociolog otkriva suštinu današnjeg vida dominacije, tzv. kompleksne dominacije, u principu upravljanja promenom, s druge, on ne uspeva da pokaže kako se kritički kapaciteti aktera mogu razviti do kritike te-i-takve dominacije.

U tekstu koji zatvara temat, Biljana Đorđević preispituje mogućnost institucionalizacije agonističke demokratije uz oslanjanje na modele i prakse

participativne demokratije. Autorka polazi od pretpostavke da dve koncepcije demokratije – agonistička i participativna, ako se izuzmu razlike koje su najizraženije na ontološkom planu, proizvode komplementarna shvatanja političkog. Autorka izdvaja i analizira dve normativne komponente agonističke kritike – podriivanje temelja, koje podrazumeva pretpostavku njihovog kontingentnog karaktera, i odbranu politike kao „resursa“ u borbi za emancipaciju, kojoj priključuje osporavanje nepravdi i isključenosti, te genealoško otkrivanje, i potom zahtev za otklanjanje njihovih socioekonomskih uzroka i potpornih mehanizama. Osim što primećuje da agonisti i participativisti dele zainteresovanost za pitanje emancipacije, Đorđevićeva sugerise da bi agonisti mogli da usvoje neke ideje koje su u vezi s proširenjem participacije ponudili participativisti – i kada je reč o oblastima u kojima se traži više participacije, i kada je reč o diverzifikaciji formi kroz koje se ona ostvaruje. Ona, s druge strane, smatra da participativisti treba da razmotre argumente agonista u prilog razvijanju agonističkih demokratskih praksi unutar institucija. U zaključnom delu rada autorka se zalaže za institucionalizaciju agonističke demokratije koja bi, prema njenom mišljenju, dovela do širenja prostora za politike osporavanja i razvijanje demokratskog političkog rasuđivanja.

Simon Susen  
City University London

## 15 Theses on Power

**Abstract** *This article seeks to contribute to a critical understanding of the multifaceted nature of power, emphasizing its capacity to shape the development of society by permeating constitutive aspects of human reality. To this end, the article proposes an outline of a multidimensional approach to power. It does so by identifying and examining several – arguably universal – features and functions of power. On the basis of 15 theses, it is argued that, within the social world, the power of power derives from the fact that it is (1) ubiquitous, (2) productive, (3) relational, (4) intangible, (5) habitual, (6) discursive, (7) corporeal, (8) polycentric, (9) performative, (10) normative, (11) spatial, (12) temporal, (13) disciplinary, (14) circular, and (15) transcendental. By way of conclusion, the article provides a comprehensive summary of the main insights gained and challenges arising from such a multidimensional approach to power.*

**Keywords:** *ability, agency, capability, capacity, complexity, control, disempowerment, domination, emancipation, empowerment, influence, power, society*

7

## Introduction

„Power“ is one of the most fundamental, but also one of the most controversial, concepts in social and political thought. This article is an attempt to contribute to an in-depth understanding of the multifaceted nature of power, particularly in terms of its capacity to shape the development of society by permeating constitutive aspects of human reality. No attempt shall be made here to summarize, let alone to examine, the various theoretical and empirical accounts of power that have been developed – within different intellectual traditions and from different paradigmatic angles – over the past decades and, indeed, over the past centuries.<sup>1</sup> Rather,

---

1 The literature on the concept of power is vast. For useful discussions, see, for example: Bachrach and Baratz (1971 [1962]); Baumgartner, Buckley, Burns, and Schuster (1976); Bendix and Lipset (1967); Bentham (1971 [1843]); Boltanski (2009); Bourdieu (1976); Bourdieu (1979); Bourdieu (1992); Browne and Susen (2014); Burns and Buckley (1976); Champlin (1971a); Champlin (1971b); Clegg (1979); Clegg (1989); Clegg and Haugaard (2009); Cox, Furlong, and Page (1985); Dowding (1996); Dowding (2011); Emmet (1971 [1954]); Foucault (1979 [1975]); Foucault (1980); Goldman (1986 [1972]); Habermas (1981a); Habermas (1981b); Habermas (1987 [1985]); Haugaard (1997); Haugaard (2002); Hearn (2012); Hearse (2007); Hindess (1996); Hobbes (1971 [1651]); Holloway (2005 [2002]); Holloway and Susen (2013); Honneth (1991 [1986]); Isaac (1987); Lukes (1974); Lukes (1986a); Lukes (1986b); MacKenzie (1999); March (1971 [1966]); Martin (1977); Marx (1972 [1852]); McClelland (1971 [1966]); Mendieta y Nuñez (1969); Miller (1987); Morgenthau (1971 [1958]); Morriss (2002 [1987]); Poggi (2001); Poulantzas (1980 [1978]);

on the basis of 15 theses, the following analysis provides an outline of a multidimensional approach to power, thereby shedding light on the complexity underlying the tension-laden construction of social realities.

## 1. The Ubiquity of Power

8 Power is *ubiquitous*. To recognize that power is an ever-present element of human life is to acknowledge that there are no social relations without power relations. In fact, *all* social relations are impregnated with power relations, no matter how subtle, hidden, or seemingly insignificant the former's dependence upon the latter may be. To be sure, the *omnipresence* of power is not necessarily symptomatic of its *omnipotence*. Power can be a constitutive component of human life without having to be one of its decisive determinants. Whilst social actions are unavoidably *power-laden*, they are not always *power-driven*. Put differently, all social practices are *power-permeated*, but not all of them are *power-motivated*. Every person's purposive, normative, and expressive actions are – directly or indirectly – *shaped* by power relations. This does not mean, however, that everyone's actions are – consciously or unconsciously – *intended* either to reinforce or to subvert the legitimacy of a given set of social arrangements. The fact that all our doings are embedded in social relations implies that we can act upon the world only as *immersive* creatures whose situated practices are *suffused with* power. The fact that some of our doings are driven by dynamics of social positioning, often through struggles over symbolic or material resources, illustrates that we are equipped with the capacity to act upon the world as *performative* entities whose calculative practices are *influenced by* power. Regardless of the extent to which particular human practices are pervaded, or even determined, by conflicts over people's ability to act upon the world, the construction of social arrangements cannot be divorced from the creation of power relations.

## 2. The Productivity of Power

Power is *productive*. The suggestion that power is a productive element of human life has two major implications: power produces subjects, and subjects produce power. Power is never simply a repressive source of

---

Russell (1986 [1938]); Scott (1990); Scott (1996); Scott (2001); Simmel (1986 [1950]); Stewart (2001); Susen (2007); Susen (2008a); Susen (2008b); Susen (2009); Susen (2011); Susen (2012a); Susen (2012b); Susen (2013a); Susen (2013b); Susen (2014); Susen (2015); Susen and Turner (2011); Susen and Turner (2014); Weber (1980 [1922]); Wolin (1988); Wrong (1995 [1979]).

coercion but always also a productive force of creation, even when it is mobilized in order to consolidate the preponderance of social domination over individual or collective processes of emancipation. Every „power-over“ presupposes a „power-to“. For the „power-over-something“ is possible only as a „power-to-do-something“. We can *be in* the world only insofar as we are able to *act upon* it, including in situations in which our activity is based on autonomously chosen, or circumstantially imposed, passivity. To accept that productive dynamics of empowerment enjoy ontological primacy over repressive mechanisms of disempowerment requires conceding that the latter are parasitical upon the former. Yet, the derivative status of oppressive, or even exploitative, modes of functioning by no means implies that ephemeral or structural forms of social domination have an emancipatory origin. In a more fundamental sense, the fact that repressive articulations of „power-over“ are rooted in the productive potential of „power-to“ manifests itself in the quotidian unfolding of social life: the efficacy of power depends on its capability to convert itself into the motor of both conformative and transformative expressions of agency.

9

Far from being reducible to a static given, power constitutes a dynamic force, which, in order to demonstrate its socio-ontological relevance, needs to be produced and reproduced by both human and non-human agents. Power asserts the reality of its persistence by mobilizing the performative resources of worldly existence. The daily production and reproduction of power on the basis of diverse kinds of agency is vital to the construction of social realities. It is not primarily the imposition of power „from the top down“ but, above all, the creation of power „from the bottom up“ that is crucial to its capacity to colonize the most mundane spheres of society. Systemic macro-physics of steering cannot do without lifeworldly micro-physics of doing. The pervasive presence of power in society is contingent upon its ability to imbue our subjective and intersubjective practices with a sense of playful agency, which is indispensable to our day-to-day search for authorship and authenticity. The more we are immersed in the quotidian production of power, the less likely we are to notice its existence, unless we find ourselves *either* in the privileged position of disposing of a surplus of power *or* in the marginalized position of suffering from a lack of power. Paradoxically, both the excess of power and the shortage of power tend to make social performers aware of its very existence: those whose sense of agency is strengthened by the obvious or subtle oversupply of power are likely to become conscious of its significance because their advantageous position in society sets them apart from those who are deprived

of substantial access to symbolic and material resources; those whose sense of agency is weakened by the complete or relative absence of power are likely to become conscious of its significance because their disadvantageous position in society separates them from those who are granted substantial access to symbolic and material resources. Notwithstanding the historical specificity of a small-scale or large-scale social setting, the power of power emanates from the empowerment of agents, irrespective of whether they are human or non-human, and even if this involves the partial or total disempowerment of other agents. We cannot make use of power without producing it.

### 3. The Relationality of Power

10

Power is *relational*. Comprehension of the fact that power is a *relational* element of human life is based on one central insight: social ontologies are conceivable only as ensembles of *interconnected* components and processes. Unavoidably, societies generate sets of power relations. Power is not a monolithically constituted source of agency, exercised around the epicentre of one particular subject, structure, or institution. On the contrary, it is produced and reproduced through multiple *networks* created between different potencies, that is, between numerous symbolic and material forces, including both human and non-human agents. In this sense, power is both relationally constructed and relationally contingent. As a *relationally constructed* source of agency, power is generated by virtue of the interactions established between different human and non-human entities. As a *relationally contingent* source of agency, the constitution of power changes in accordance with the constantly shifting arrangements formed by and within spatiotemporally specific networks and situations.

The ineluctable presence of power, then, is indicative of the fact that agents – regardless of whether they are human or non-human – exist not in and for themselves, as isolated beings with incommensurable properties, but always in relation to one another, as directly or indirectly interconnected assemblages with performative potentialities. Power, in order to assert its existence, needs to be sustained by the *relations* created between agents. Every time we relate to one another, we relate to power. For every social relation is a power relation. Every time we relate to the world, we relate to power. For every worldly relation is a power relation. The ways in which we relate to one another are conditioned by the ways in which we are *positioned* to one another. The ways in which we relate



to the world are conditioned by the ways in which we are *situated* in the world. Human actors occupy various positions in the social space, which are shaped by multiple sociological variables, such as class, ethnicity, gender, age, and ability. Access to resources of social power hinges upon access to social positions. To the extent that social positions are relationally consolidated, social power is relationally constructed. In short, power is a relationally constituted source of agency.

#### 4. The Intangibility of Power

Power is *intangible*. One of the reasons why power is hard to define is that we cannot put our finger on it. The fact that power cannot be observed, let alone be measured, as if it were a physical object makes it difficult to grasp the pivotal role it plays in the unfolding of everyday life. In the social world, power is all over the place, but the fact that it constitutes a ubiquitous force does not convert it into a tangible source of, or palpable obstacle to, human agency. Certainly, there are multiple substantive *manifestations* of power. This does not mean, however, that power itself is tangible. Power is reducible neither to a quantifiable conglomerate of material constituents nor to a mere construct of ideological imaginaries. Power *does* exist, but its presence cannot be directly observed or empirically proven. The intangibility of power forms an integral part of the potential complexity characterizing the seemingly most rudimentary expressions of human agency.

11

One of the main challenges to be confronted when theorizing power is to shed light on the *tangible consequences of its intangible constitution*. Even though power is not a phenomenologically or empirically graspable entity, its existence shapes the constitution of both symbolic and material aspects of social reality. One of the essential tasks of a critical social science consists in exploring both the *micro-physics* and the *macro-physics* of power. To be clear, attending to this task does not require inventing a *meta-physics* of power. To the extent that power pervades both the quotidian domains and the systemic spheres of society, it is erroneous to convert it into a hyperreality that escapes the worldly parameters of affective or rational comprehensibility. Whilst the existence of power is reflected in the concrete impact it has upon the symbolic and material organization of reality, its intangible constitution does not allow for its conceptual reduction to a delineated or delineable element of society. As critical sociologists, we need to take on the challenge of examining the tangible consequences of intangible powers.

## 5. The Habituality of Power

12

Power is *habitual*. Just as we are habitual beings, power is a habitual source of action. To be exact, power is both a habitualized and a habitualizing force. As a *habitualized* force, it is structured by our daily routines. As a *habitualizing* force, it structures our daily routines. The more ingrained power is in our everyday practices, the less obvious its existence turns out to be to those involved in its creation and normalization. The more crucial power is to our performances, the more difficult it is to undermine its structuring influence on our activities. What is habitual is practical; what is habitualized is practised; and what is habitualizing is practising. We are eternal practitioners of changeable, but power-laden, habits. Even when we make a conscious effort to challenge power, we cannot escape our – largely unconscious – predisposition to contribute to the reproduction of its existence. The habituality of power is vital to the day-to-day functioning of social life. We tend not to question what we are accustomed to, and we tend to get accustomed to what we do not question. The habituality of power ensures that the power of habituality, although it can be studied, remains largely unnoticed by those who are caught up in its quotidian production and reproduction.

## 6. The Discursivity of Power

Power is *discursive*. As a discursive force, power pervades both our symbolic and our material practices. Our symbolic practices are imbued with power, since all constative, normative, and expressive claims to validity are embedded in social struggles over legitimacy. Our material practices are impregnated with power, since both the cultivation and the realization of bodily actions are contingent upon access to social resources, without whose performative potentiality there would be no development of distinctly human capacities. The socio-ontological significance of discourses manifests itself both in the construction of *interpretive* representations, which mediate our relation to the world by virtue of meaning-laden practices, and in the construction of *substantive* realities, which shape our relation to the world by virtue of bodily constituted activities.

Facing up to the discursivity of power requires accepting the power of discursivity: any aspect of reality that has the capability to consolidate itself as a symbolically and materially organized discourse in a given field of society has the potential of converting itself into a legitimate resource

of power. The elasticity of a particular interactional reality depends on its capacity to colonize the discursive dimensions imbuing the modes of agency that guarantee its short- or long-term viability. For the stability of every society is conditional upon the creation of interpretively and substantively constituted pillars of validity. Power that fails to pervade our discursive practices remains essentially powerless. By contrast, power that succeeds in permeating our discursive practices is effectively powerful. Owing to the centrality of discursive dimensions for the unfolding of everyday life, power in the social world cannot be exercised without mobilizing the symbolic and material resources of human actors.

## 7. The Corporeality of Power

Power is *corporeal*. As such, it is inscribed in our bodies. The bodily nature of power is the functional basis of its ubiquity in human reality. In order to have an impact upon social life, power needs to run through people's bodies. Human subjects are interacting bodies: even the symbolic force of linguistic communication does not permit us to transcend the physical limitations of our corporeal determination. Only insofar as it is reproduced through the daily practices exercised by our bodies can power become an integral component of our everyday realities. What is assimilated by our bodies is what seems most natural to us. The socialization of the natural cannot be dissociated from the naturalization of the social. Whilst being socialized into apparently natural ways of doing things, we tend to naturalize genuinely social ways of constructing ourselves and our environments. The human body is the physical vehicle of social power. Codified modes of sociality illustrate our need to create spheres of normativity, which can be sustained by orthodox, or undermined by heterodox, forms of corporeal activity. Both our intuitive and our reflexive capacities to distinguish between „standard“ and „deviant“ variants of agency are based on the fabrication of relatively arbitrary normative binaries. The human body is the locus of social power. For power relations between living actors are essentially codified arrangements between bodies. Power needs to inhabit our bodies in order to permeate our reality, because every society is an ensemble of interconnected and interacting physical entities. The more we internalize power relations, the more prone we are to externalize them unconsciously in our daily interactions taking place within potentially diverse regions of reality. The collective unconscious of society cannot be separated from the individual unconscious of the human body.

## 8. The Polycentricity of Power

Power is *polycentric*. Far from being concentrated in, or originating from, a single social domain, power has numerous centres in multiple fields of action. Since it lacks a foundational realm in society, one may even describe power as a *centreless* component of human existence. Hence, power is not a monolithic force occupying a position that is reducible to one particular element in the human universe. Rather, due to its polycentric nature, it plays a pivotal role in shaping, and constantly reshaping, *social constellations*, which are relatively arbitrary and ceaselessly transformed throughout history. Monolithic conceptions of power fail to do justice to the multidimensional constitution of social interactions, which are spread across time and space.

14

Different interactional fields produce different types of power: *social* power, *economic* power, *political* power, *judicial* power, *cultural* power, *ethnic* power, *artistic* power, *erotic* power, *sexual* power, *generational* power, *temporal* power, *spatial* power, *ideological* power, *religious* power, *scientific* power, or *epistemic* power – to mention only a few. The more interactional fields emerge in a given society, the more forms of power will impact upon the symbolic and material dimensions underlying the daily construction of its reality. The polycentric constitution of power obliges us to face up to its irreducibility, which may be studied in terms of – inevitably contentious – sociological typologies. Every mode of power possesses an idiosyncratic logic of functioning. In other words, the structural and processual aspects of one specific form of power cannot be reduced to those of any other form of power, no matter how similar the social settings in which they are embedded may appear at first glance. To the extent that society is shaped by different interactional fields, its development cannot be explained in terms of an ultimately determining source of power. In the course of everyday life, individuals are exposed to a multiplicity of power games, none of which can claim to possess a monopoly on the unfolding of human agency. In brief, human societies are differentially organized realities, which are reproduced and transformed by polycentrally structured and multicontextually performed power games.

## 9. The Performativity of Power

Power is *performative*. If power were not performative, our performances would be powerless. Indeed, to perform means to assert power. As the German word *Macht* indicates, to have „power“ implies to be able to „make“ or „do“ (*machen*) something. As the French word *pouvoir*, the

Spanish word *poder*, and the Italian word *potere* suggest, to have „power“ presupposes the *capacity* to act upon the world in a particular way. The „power to do something“, then, is the „power to power“. In order for it to be effective, power needs to influence our daily practices. What we do habitually, and thus on a daily basis, is what we are less likely to reflect upon or question. Efficient systems of social domination have the capacity to colonize our quotidian activities in such a way that the latter are completely absorbed by the imperatives of the former. Structural forms of domination – notably those based on class, ethnicity, gender, age, or ability – are not simply imposed „from the top down“ but also produced and reproduced „from the bottom up“.

Every time we engage in social performances, we are situated in grammars and processes of power-laden realities. Inasmuch as the existence of power hinges on the existence of our performances, the existence of our performances is subject to the existence of power. Power can be sustained only insofar as it succeeds in pervading our performances, just as our performances can be carried out only insofar as we mobilize resources of power. Power tells us to „do this“ and to „do that“, whilst our actions remind us that „we need power for this“ and „we need power for that“. Daily power cannot do without quotidian performances, and daily performances cannot dispense with quotidian power. Before we perform, we are always already accomplices of power, even if and when we aim to subvert it. Only to the degree that we exercise power *within*, *through*, or *against* the background of society are we able to participate in the construction of reality. In order to be involved in the symbolic and material construction of the world, we need to immerse ourselves in performative practices by drawing upon the interpretive and substantive resources of power.

15

## 10. The Normativity of Power

Power is *normative*. To be precise, power is both a normalized and a normalizing force. As a *normalized* force, we take its existence for granted. As a *normalizing* force, it takes our existence, and potential compliance, for granted. Owing to its regulative capability, power impacts, often crucially, upon the course of agency. The power of power is contingent upon its capacity to convert itself into a dominant mode of normativity. By definition, social practices are normalizing performances. Even when we make a deliberate and sustained effort to break with the legitimacy of an established domain of reality, we can do so only by creating – no matter how implicitly – new parameters of validity and, hence, either transient

or enduring regimes of normativity. Just as we cannot escape the reproduction of power relations, we cannot elude the construction of normative arrangements. Normativity is a product of contestable and interest-laden, rather than neutral and disinterested, social actions. For the constitution of normative arrangements is shaped by the constellation of power relations: what is considered right or wrong depends largely on what is *supposed* to be considered right or wrong *within* a given context. Whenever a specific form of power impacts upon the construction of social reality, it produces corresponding codes of normativity.

16

Power makes us be, belong, behave, and believe *in particular ways*. Relations of power generate normative agendas, on the basis of which we distinguish between „normal“ and „deviant“, „legitimate“ and „illegitimate“, „acceptable“ and „unacceptable“ criteria and principles. Different societies develop diverging sets of normativity with idiosyncratic codes of legitimacy. The normativity of power is paradoxical in that it is both empowering and disempowering. On the one hand, it is *empowering* in that it *provides* us with behavioural and ideological standards, which form common grounds strong enough to *facilitate* social interactions. On the other hand, it is *disempowering* in that it *imposes* behavioural and ideological canons upon us, which constitute implicitly shared imperatives designed to *dominate* social interactions. Forceful forms of power manifest themselves in influential modes of normativity. The more profoundly we are immersed in regimes of normativity, the less likely we are to question their legitimacy. The more we contribute to the reproduction of instituted sets of power structures, the less likely we are to undermine them. The more „normal“ a particular distribution of power appears to us, the less likely we are to challenge, let alone to subvert, it. The normalizing force of power illustrates the regulative capacity of society.

## 11. The Spatiality of Power

Power is *spatial*. Even if power may appear to transcend physical boundaries by virtue of deterritorializing information and transportation technologies, it cannot be abstracted from spatially constituted determinacies. Just as power relations shape spatial arrangements, spatial arrangements impact upon power relations. To be exact, spatial relations *are* power relations. If power relations were not embedded in spatial arrangements, they would lack the capacity to influence physical constellations and embodied actions. It is because power is spatially distributed that power

*matters*. In other words, in view of the fact that power relations have a tangible impact upon the physical constitution of reality, the unfolding of human and non-human forms of agency cannot be dissociated from the relational organization of spatiality.

To the extent that different social spaces generate different power relations, different power relations generate different social spaces. As we navigate our way through particular social spaces, we find ourselves exposed to specific sets of power relations. Different types of authority draw upon different sources of legitimacy and mobilize different resources of agency in different spaces of sociality. Since human existence is unavoidably located in space, individual and collective forms of power can have an influence on society only as spatially situated modes of agency. Relations of space are always relations of power: the question of how spaces are distributed in society is intimately interrelated with the question of how power is dispersed in multifaceted constructions of reality. To the extent that social practices take place in a physically constituted universe, human capacities – including the ability to exercise power – develop in relation to spatially organized realms of possibilities.

17

## 12. The Temporality of Power

Power is *temporal*. Who or what may be powerful in the present may not have been so in the past and may cease to be so in the future. The evanescence of power is symptomatic of the spatiotemporal contingency underlying every source of legitimacy. In principle, every human or non-human entity equipped with power can be deprived of it, and vice versa. Whoever or whatever has the capacity to determine a course of action, a set of beliefs, or a series of circumstances may be robbed of this privilege, notwithstanding the question of whether this occurs due to endogenous or exogenous factors. Given that it is both *situated in* and *permeated by* time, power is never forever. The very notion of „the seizure of power“ implies that the individual or collective capacity to act upon the world in a particular way is temporally contingent. For what can be seized can also be taken away from someone and passed on to somebody else. The temporality of power, which inhabits all – including the most solidified – regimes of domination, remains – even in the most difficult circumstances – the ultimate hope of the powerless: partially or almost totally deprived of access to power in the present, they may be granted access to power in the future. Correspondingly, the temporality of power remains, even in social formations characterized by high degrees of legitimacy and systemic

stability, the ultimate threat to the powerful: bestowed with access to power in the present, they may be denied the right to dispose of it in the future.

18 Yet, power is temporal not only in that its very existence is historically contingent, but also in that its presence has the capacity to affect the social structuration of time. Different regimes of power require different organizations of time. The control over our time is inextricably linked to the constitution of our social positions. The positions we occupy in relationally constructed spaces – especially those defined by class, ethnicity, gender, age, and ability – are sources of interactional structuration that shape the possibilities for our self-realization. Every regime of power generates a particular regime of time: the regulation of individual and collective actions is inconceivable without the control over the time in and through which they take place. Domination is a mechanism within and through which the normalization of time is imposed upon actors „from above“; emancipation is a process in which the organization of time is determined by actors „from below“. The more one’s practices are dictated by systemic structures, the more one’s sense of agency is dominated by the instrumental imperatives of a partly or totally administered regime of time. The more one’s practices are undertaken in accordance with one’s own needs, the more one’s sense of agency unfolds as an expression of an autonomously controlled vitality. Either way, power is situated in time, whilst having the capacity to shape our situatedness in time.

### 13. The Disciplinarity of Power

Power is *disciplinary*. The reproduction of power in the micro-spheres of society depends on the regulation of bodily practices through overt or subtle forms of disciplining human agency. Relatively stable systems of social reproduction cannot be maintained without the creation of habitualized and habituating modes of action. The sets of rules and norms established to guarantee the cohesiveness underlying the practices within a particular community require a minimal degree of disciplinarity, in order to assure the smooth functioning of social interactionality. Even the most subversive activities take place against a background of disciplinary codes and taken-for-granted assemblages. As a ubiquitous force, power possesses the capacity to imbue every realm of society. Consequently, even adversaries of power are accomplices of power. It is due to our need for education that we cannot prescind from the socializing functions of disciplinarity. To be clear, even *laissez-faire* types of education cannot do away with the anthropological significance of social discipline. For the



absorption of culturally specific codes of perception and action involves assimilating socially contingent regimes of bodily regulation.

In order to be able to function within a particular culture, we need to develop the competence to interact with our socially conditioned environment. Irrespective of whether we consider physical, behavioural, ideological, moral, or aesthetic standards – *all* codified modes of relating to, acting upon, and making sense of the world entail the emergence of disciplinary practices. The more successful a given regime of power in determining the disciplinary codes of a given community or society, the more forceful its ability to regulate the course of human agency within the boundaries set by relationally constituted spaces of possibilities. The power of disciplinary practices derives from their capacity to colonize the dispositional resources located in our subjectivities. Our bodies tell us what to do without telling us. Nothing seems more natural to us than the daily routines reproduced by means of our corporeal apparatus. In any type of society, the disciplinary effects of cultural realities are reflected in the regulatory components shaping the course of human agency.

19

#### **14. The Circularity of Power**

Power is *circular*. As such, it is in a constant state of flux, travelling through multiple and interconnected spheres of reality. Lacking an epicentre from which to impose itself – unilaterally and vertically – upon the whole of society, power is all over the place. Literally, power moves from place to place, and so do the agents who produce, reproduce, and transform it. Whilst both human and non-human entities navigate within and through the universe, power circulates within and through diverse fields of action. The centreless performativity of power stems from the heterogeneous dispersion of practices: different types of action generate, and are generated by, different types of power relations. As a circular force, power is both individualizing and totalizing: as an *individualizing* force, it is mobilized endowing persons with a sense of agency based on their performative capacities; as a *totalizing* force, it pervades every realm of society.

Power circulates and produces accomplices, just as accomplices circulate and produce power. In order to circulate, power needs accomplices; in order to have accomplices, power needs to circulate. The circularity of power is what makes any project oriented towards the radical transformation of reality a challenging task, in both theoretical and practical terms. Since power is a scattered component of human life, the

emancipatory reinvention of society is doomed to failure if it is motivated by the attempt to monopolize one influential force or domain of reality. Highly differentiated societies are characterized by the existence of multiple interactional fields shaped by struggles over context-specific forms of power: *social* power, *economic* power, *political* power, *judicial* power, *cultural* power, *ethnic* power, *artistic* power, *erotic* power, *sexual* power, *generational* power, *temporal* power, *spatial* power, *ideological* power, *religious* power, *scientific* power, or *epistemic* power – all of which have been mentioned above. Given its polycentric constitution, society is composed of irreducible sets of power structures, which circulate and thereby permeate our lives through the flow of directly or indirectly interconnected practices. To the extent that power circulates in any kind of society, it can never be totally controlled, let alone be monopolized, by one subject, structure, or institution. As long as agents circulate, the power they produce, reproduce, or transform will circulate too.

## 15. The Transcendentality of Power

Power is *transcendental*. Its transcendental nature implies that power emerges in *any* form of society, regardless of its historical specificity. *All* societies – irrespective of whether they may be characterized as „primitive“ or „complex“, „undeveloped“ or „developed“, „tight“ or „loose“, „horizontally structured“ or „vertically structured“, „control-based“ or „freedom-based“, „collectivist“ or „individualist“ – are permeated by power relations. Indeed, wherever there are social relations, there are power relations. The transcendental power of power is rooted in its universal capacity to shape – or, in some cases, even to determine – the constitution of social relations. Whenever we engage in a social act, we raise power claims: the power to do, the power to act, the power to exist.

To be precise, power constitutes an integral component of our *tripartite* immersion in reality. Every human being exists in relation to „the“ objective world, „our“ normative world, and „his“ or „her“ subjective world. All three worlds – which constitute the three existential cornerstones of the human universe – are impregnated with the ineluctable presence of power. In fact, our objective, normative, and subjective spheres of existence are both vehicles and sources of power: as *vehicles* of power, the objective, normative, and subjective realms of our existence permit us to relate to the world by *immersing ourselves within* physical, social, and personal domains; as *sources* of power, the objective,

normative, and subjective realms of our existence enable us to act upon the world by *drawing upon* physical, social, and personal resources. In short, without access to power we lack the capacity to relate to and act upon reality. Given its transcendental nature, power is a *conditio sine qua non* of human existence.

## Conclusion

This article has sought to contribute to a critical understanding of the multifaceted nature of power, emphasizing its capacity to shape the development of society by permeating constitutive aspects of human reality. No attempt has been undertaken here to embark on a discussion of the numerous theoretical and empirical approaches to power that have been developed in social and political thought. Furthermore, the foregoing enquiry has not intended to formulate a shorthand definition of power, since such an endeavour runs the risk of falling into the trap of conceptual reductionism and, hence, of failing to do justice to both the abstract and the concrete challenges resulting from the polymorphous constitution of power. Rather, the previous analysis has aimed to propose an outline of a multidimensional approach to power.

21

A comprehensive sociological account of power needs to provide an explanatory framework capable of shedding light on the complexity underlying the tension-laden construction of social realities. Whilst the preceding investigation has sought to identify several – arguably universal – features and functions of power, it raises a number of questions about the theoretical and practical implications of such a multidimensional approach. It is the task of this conclusion to synthesize the main insights gained from the previous study, in addition to reflecting upon the principal challenges arising from it. These insights and challenges can be summarized as follows:

1. Power is *ubiquitous*. There are no social relations without power relations. Even if, however, we draw a distinction between „power-permeated“ and „power-motivated“, it is far from straightforward to differentiate between practices that are *shaped* by power and practices that are *driven* by power. Motivational driving forces are not only *not* immediately visible, let alone measurable; moreover, they can be, and often are, largely unconscious.
2. Power is *productive*. Just as power produces subjects, subjects produce power. Yet, whilst the distinction between „power-to“ and

„power-over“ may enable us to account for diametrically opposed modes of human agency, the more challenging task is to explore the normative preconditions for fostering processes of emancipation and undermining mechanisms of domination.

3. Power is *relational*. It emerges primarily from the networks established between agents, rather than from the properties allegedly inherent in subjects and objects. To the extent, though, that the social universe is a realm of directly and indirectly interconnected *beings*, we need to study the degree to which the constitution of reality is shaped not only by relations between different entities but also by interpretive *epistemologies* and substantive *ontologies*. Agency is irreducible to an arbitrary assemblage derived from mere relationality.
4. Power is *intangible*. Yet, when scrutinizing both the *micro*-physics and the *macro*-physics of power, we must resist the temptation to invent a *meta*-physics of power. Rather than speculating about the secrets of agency in terms of magic-like hyperrealities, we need to examine the tangible consequences of intangible powers.
5. Power is *habitual*. As both a habitualized and a habitualizing force, power is both a structured and a structuring motor built into our daily routines. We must not forget, however, that what goes without saying comes without saying only to the extent that habitual legitimacy is not symbolically or materially undermined in moments of crisis, which can trigger, and which can be triggered by, cognitive reflexivity. Just as we are used to buying into the logic underlying different regimes of power, we are equipped with the critical capacity to question the validity of habitualized and habitualizing realities.
6. Power is *discursive*. As such, it permeates both our symbolic and our material practices. Yet, whilst interpretation and imagination can challenge the givenness of reality, action and intervention can change it. Social discourses can be orthodox and conservative, just as they can be heterodox and subversive.
7. Power is *corporeal*. It is due to the ineluctable preponderance of our bodily immersion in the world that power is always already part of who we are, not only as accomplices, but also – at least potentially – as creative actors with a sense of authorship. Power relations are inconceivable without interacting bodies.

8. Power is *polycentric*. No subject, structure, or institution in society can claim to possess a monopoly on the unfolding of worldly agency. Human beings create the conditions of their existence by shaping, and constantly reshaping, the parameters and contents of social constellations. Even if we accept, however, that society is not monolithically constituted and therefore lacks a praxeological epicentre, we need to explore why and when some sources of power are more influential than others.
9. Power is *performative*. Our performances would be powerless if power were not performative. It is far from clear, however, to what extent a world of performativity leaves room for real or imagined expressions of authenticity. If we reduce social acts to performative acts, we degrade everyday life to a power-laden stage of theatrical production, in which the struggle over symbolic and material *enjeux* amounts to little more than a ludic involvement in context-specific *jeux*.
10. Power is *normative*. Given its regulative functions, it makes us relate to and act upon the world in particular ways. Yet, power can also be a tool to subvert hegemonic mechanisms of instrumental reproduction and invent engaging processes of resourceful transformation. As social actors, we cannot exist without the ceaseless construction and reconstruction of *context-laden, value-laden, meaning-laden, perspective-laden, interest-laden, power-laden, and tension-laden* realities. As critical entities, however, we are equipped with the capacity to question the legitimacy, and expose the fragility, of totally normalized and totally normalizing normativities.
11. Power is *spatial*. The most deterritorialized realities cannot do away with the spatially contingent constitution of power. It is, after all, because resources are spatially distributed that power *matters*. The rise of increasingly globalized – and, hence, more and more interconnected – forms of sociality, however, obliges us to rethink traditional conceptions of spatiality. Power is of global significance because of, not despite, its local embeddedness.
12. Power is *temporal*. Although power will always remain an integral element of the social world, its constitution is malleable and changes across different contexts. As critical sociologists, we need to imagine ways in which our immersion in time can be converted from a *systemically regulated and instrumental mechanism*, which

escapes people's will in their everyday lives, into an *autonomously controlled and meaningful process*, which is both individually desirable *and* socially sustainable.

13. Power is *disciplinary*. The most libertarian society cannot survive without disciplinary practices. As cultural beings, we learn to control our bodies in order to be able to function within our social environments. The question is not whether or not cultural entities can escape dynamics of bodily regulation; rather, the question is to what extent these dynamics can be transformed into creative processes of emancipation, capable of undermining systemic mechanisms of domination.
14. Power is *circular*. Far from having a fixed point, power is in a constant state of flux. As a dynamic and amorphous force, it moves from place to place. Power is no less mobile than the human and non-human agents who mobilize it when navigating their way through the universe. Agents circulate by virtue of power, just as power circulates by virtue of agents.
15. Power is *transcendental*. Owing to its foundational role in the symbolic and material construction of reality, power constitutes a precondition for the development of society. Instead of posing the question of how to change the world without taking power, we should ask ourselves how to transform reality by subverting mechanisms of domination and creating social conditions capable of enhancing processes of emancipation. A minor, but not insignificant, contribution to such an ambitious endeavour would be to develop an outline of a multidimensional approach to power. The preceding reflections have sought to contribute to this journey.

24

## Acknowledgement

I am grateful to two anonymous reviewers for their useful comments on an earlier version of this paper.

Primljeno: 3. septembra 2014.

Prihvaćeno: 1. oktobra 2014.

## References

Bachrach, Peter and Morton S. Baratz (1971 [1962]), „Two Faces of Power“, in John R. Champlin (ed.), *Power*, New York: Atherton Press, pp. 118–131.

- Baumgartner, Tom, Walter Buckley, Tom R. Burns, and Peter Schuster (1976), „Meta-Power and the Structuring of Social Hierarchies“, in Tom Burns and Walter Frederick Buckley (eds.), *Power and Control: Social Structures and Their Transformation*, London: Sage, pp. 215–288.
- Bendix, Reinhard and Seymour Martin Lipset (1967), *Class, Status, and Power: Social Stratification in Comparative Perspective* (2<sup>nd</sup> ed.), London: Routledge & Kegan Paul.
- Bentham, Jeremy (1971 [1843]), „Of Elementary Political Powers“, in John R. Champlin (ed.), *Power*, New York: Atherton Press, pp. 107–117.
- Boltanski, Luc (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre (1976), „Les modes de domination“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 8–9 [2–3]: 122–132.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minit.
- Bourdieu, Pierre (1992), *Language and Symbolic Power*, edited and introduced by John B. Thompson, translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press.
- Browne, Craig and Simon Susen (2014), „Austerity and Its Antitheses: Practical Negations of Capitalist Legitimacy“, *South Atlantic Quarterly* 113(2): 217–230.
- Burns, Tom and Walter Frederick Buckley (eds.) (1976), *Power and Control: Social Structures and Their Transformation*, London: Sage.
- Champlin, John R. (ed.) (1971a), *Power*, New York: Atherton Press.
- Champlin, John R. (1971b), „Introduction“, in John R. Champlin (ed.), *Power*, New York: Atherton Press, pp. 1–15.
- Clegg, Stewart (1979), *The Theory of Power and Organization*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Clegg, Stewart (1989), *Frameworks of Power*, London: Sage.
- Clegg, Stewart and Mark Haugaard (eds.) (2009), *The SAGE Handbook of Power*, London: Sage.
- Cox, Andrew W., Paul Furlong, and Edward Page (1985), *Power in Capitalist Societies: Theory, Explanations and Cases*, New York: St Martin's Press.
- Dowding, Keith M. (1996), *Power*, Buckingham: Open University Press.
- Dowding, Keith M. (ed.) (2011), *Encyclopedia of Power*, London: Sage.
- Emmet, Dorothy (1971 [1954]), „The Concept of Power“, in John R. Champlin (ed.), *Power*, New York: Atherton Press, pp. 78–103.
- Foucault, Michel (1979 [1975]), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, Harmondsworth: Penguin Books.
- Foucault, Michel (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, edited by Colin Gordon, translated by Colin Gordon [et al.], Brighton: Harvester Press.
- Goldman, Alvin I. (1986 [1972]), „Toward a Theory of Social Power“, in Steven Lukes (ed.) *Power*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 156–202.
- Habermas, Jürgen (1981a), *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981b), *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1987 [1985]), „Some Questions Concerning the Theory of Power: Foucault Again“, in Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, pp. 266–293.

- 26
- Haugaard, Mark (1997), *The Constitution of Power: A Theoretical Analysis of Power, Knowledge and Structure*, Manchester: Manchester University Press.
- Haugaard, Mark (ed.) (2002), *Power: A Reader*, Manchester: Manchester University Press.
- Hearn, Jonathan (2012), *Theorizing Power*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hearse, Phil (ed.) (2007), *Take the Power to Change the World: Globalisation and the Debate on Power*, London: Socialist Resistance Books.
- Hindess, Barry (1996), *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Oxford: Blackwell.
- Hobbes, Thomas (1971 [1651]), „Of Power“, in John R. Champlin (ed.), *Power*, New York: Atherton Press, pp. 69–77.
- Holloway, John (2005 [2002]), *Change the World without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, New Edition, London: Pluto Press.
- Holloway, John and Simon Susen (2013), „Change the World by Cracking Capitalism? A Critical Encounter between John Holloway and Simon Susen“, *Sociological Analysis* 7 (1): 23–42.
- Honneth, Axel (1991 [1986]), *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trans. Kenneth Baynes, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Isaac, Jeffrey C. (1987), *Power and Marxist Theory: A Realist View*, Ithaca: Cornell University Press.
- Lukes, Steven (1974), *Power: A Radical View*, Basingstoke: Macmillan.
- Lukes, Steven (ed.) (1986a), *Power*, Oxford: Basil Blackwell.
- Lukes, Steven (1986b), „Introduction“, in Steven Lukes (ed.), *Power*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 1–18.
- MacKenzie, Iain (1999), „Power“, in Fidelma Ashe, Alan Finlayson, Moya Lloyd, Iain MacKenzie, James Martin, and Shane O’Neill (eds.), *Contemporary Social and Political Theory: An Introduction*, Buckingham: Open University Press, pp. 88–110.
- March, James G. (1971 [1966]), „The Power of Power“, in John R. Champlin (ed.), *Power*, New York: Atherton Press, pp. 167–185.
- Martin, Roderick (1977), *The Sociology of Power*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Marx, Karl (1972 [1852]), „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“, in *Karl Marx - Friedrich Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden (Band 1)*, Berlin: Dietz Verlag, pp. 226–316.
- McClelland, Charles A. (1971 [1966]), „Power and Influence“, in John R. Champlin (ed.), *Power*, New York: Atherton Press, pp. 35–65.
- Mendieta y Nuñez, Lucio (1969), *Sociología del poder*, México D. F.: UNAM.
- Miller, Peter (1987), *Domination and Power*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Morgenthau, Hans J. (1971 [1958]), „Power as a Political Concept“, in John R. Champlin (ed.), *Power*, New York: Atherton Press, pp. 19–34.
- Morriss, Peter (2002 [1987]), *Power: A Philosophical Analysis* (2<sup>nd</sup> ed.), Manchester: Manchester University Press.
- Poggi, Gianfranco (2001), *Forms of Power*, Cambridge: Polity Press.
- Poulantzas, Nicos (1980 [1978]), *State, Power, Socialism*, trans. Patrick Camiller, London: Verso.
- Russell, Bertrand (1986 [1938]), „The Forms of Power“, in Steven Lukes (ed.), *Power*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 19–27.



- Scott, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Scott, John (1996), *Stratification and Power: Structures of Class, Status and Command*, Cambridge: Polity Press.
- Scott, John (2001), *Power*, Cambridge: Polity Press.
- Simmel, Georg (1986 [1950]), „Domination and Freedom“, in Steven Lukes (ed.), *Power*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 203–210.
- Stewart, Angus (2001), *Theories of Power and Domination: The Politics of Empowerment in Late Modernity*, London: Sage.
- Susen, Simon (2007), *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*, Oxford: Bardwell Press.
- Susen, Simon (2008a), „Poder y anti-poder (I–III)“, *Erasmus: Revista para el diálogo intercultural* 10 (1): 49–90.
- Susen, Simon (2008b), „Poder y anti-poder (IV–V)“, *Erasmus: Revista para el diálogo intercultural* 10 (2): 133–180.
- Susen, Simon (2009), „Between Emancipation and Domination: Habermasian Reflections on the Empowerment and Disempowerment of the Human Subject“, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy* 20: 80–110.
- Susen, Simon (2011), „Kritische Gesellschaftstheorie or kritische Gesellschaftspraxis? Robin Celikates, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* (Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2009)“, *Archives Européennes de Sociologie / European Journal of Sociology* 52 (3): 447–463.
- Susen, Simon (2012a), „‘Open Marxism’ against and beyond the ‘Great Enclosure’? Reflections on how (not) to Crack Capitalism“, *Journal of Classical Sociology* 12 (2): 281–331.
- Susen, Simon (2012b), „Une sociologie pragmatique de la critique est-elle possible? Quelques réflexions sur *De la critique* de Luc Boltanski“, *Revue Philosophique de Louvain* 110(4): 685–728.
- Susen, Simon (2013a), „Bourdiesian Reflections on Language: Unavoidable Conditions of the Real Speech Situation“, *Social Epistemology* 27 (3–4): 199–246.
- Susen, Simon (2013b), „A Reply to My Critics: The Critical Spirit of Bourdiesian Language“, *Social Epistemology* 27 (3–4): 323–393.
- Susen, Simon (2014), „Reflections on Ideology: Lessons from Pierre Bourdieu and Luc Boltanski“, *Thesis Eleven* 124 (1): 90–113.
- Susen, Simon (2015), „Emancipation“, in Michael T. Gibbons, Diana Coole, Elisabeth Ellis and Kennan Ferguson (eds.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Oxford: Wiley Blackwell, pp. 1024–1038.
- Susen, Simon and Bryan S. Turner (eds.) (2011), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, London: Anthem Press.
- Susen, Simon and Bryan S. Turner (eds.) (2014), *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the ‘Pragmatic Sociology of Critique’*, London: Anthem Press.
- Weber, Max (1980 [1922]), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wolin, Sheldon S. (1988), „On the Theory and Practice of Power“, in Jonathan Arac (ed.), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 179–201.
- Wrong, Dennis Hume (1995 [1979]), *Power: Its Forms, Bases, and Uses*, New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers.

## Simon Susen

## Petnaest teza o moći

## Apstrakt

Rad nastoji da doprinese kritičkom razumevanju višeznačne prirode fenomena moći, naglašavajući njegovu mogućnost da oblikuje razvoj društva prožimanjem konstitutivnih aspekata ljudske stvarnosti. U tu svrhu, u radu se predstavlja nacrt višedimenzionalnog pristupa moći. Pristup se razvija identifikovanjem nekolicine univerzalnih karakteristika i funkcija moći. Na osnovu 15 teza, autor argumentuje da, unutar društvene stvarnosti, „moć“ moći proizilazi iz činjenice da je ona (1) sveprisutna, (2) produktivna, (3) relacionala, (4) neopipljiva, (5), habitualna, (6) diskurzivna, (7) utelovljena, (8) policentrična, (9) performativna, (10) normativna, (11) spacijalna, (12) temporalna, (13) disciplinarna, (14) cirkularna i (15) transcendentna. U smislu zaključka, rad predlaže jedan sveobuhvatan sažetak uvida koji se mogu steći, kao i izazova koji proizilaze iz pomenutog višedimenzionalnog pristupa moći.

**Ključne reči:** moć, mogućnost, delanje, sposobnost, kompleksnost, kontrola, onemogućavanje, dominacija, emancipacija, uticaj, društvo

Marjan Ivković  
Institute for Philosophy and Social Theory  
University of Belgrade

## Two Attempts at Grounding Social Critique in „Ordinary“ Actors' Perspectives: The Critical Theories of Nancy Fraser and Axel Honneth

**Abstract** *This paper analyzes two contemporary, „third-generation“ perspectives within critical theory – Nancy Fraser's and Axel Honneth's – with the aim of examining the degree to which the two authors succeed in grounding the normative criteria of social critique in the perspectives of 'ordinary' social actors, as opposed to speculative social theory. To that end, the author focuses on the influential debate between Fraser and Honneth Redistribution or Recognition? which concerns the appropriate normative foundations of a „post-metaphysical“ critical theory, and attempts to reconstruct the fundamental disagreements between Fraser and Honneth over the meaning and tasks of critical theory. The author concludes that both critical theorists ultimately secure the normative foundations of critique through substantive theorizations of the social, which frame the two authors' „reconstructions“ of the normativity of everyday social action, but argues that post-metaphysical critical theory does not have to abandon comprehensive social theory in order to be epistemologically „non-authoritarian“.*

29

**Keywords:** Honneth, Fraser, critical theory, post-metaphysical, critique, domination, normativity, reconstruction

One defining characteristic of the tradition of critical theory ever since its founding in the 1930s has been a persistent focus on the phenomenon of *social domination*.<sup>1</sup> As a simultaneously explanatory and normative perspective on social reality, critical theory aims to articulate an evaluation of a given social order by theorizing a „gap“ between the normative „potentiality“ that this order harbours and the still deficient „actuality“ of its current state of development. In that sense, critical theory anchors its normative perspective on social reality in a theorization of the „historically effective rationality“.<sup>2</sup> Within a critical-theoretic perspective on

---

1 The paper is part of the research undertaken within the project „Ethics and Politics of Environment: Institutions, Techniques and Norms Facing the Challenge of Environmental Change“ („Etika i politika životne sredine: institucije, tehnike i norme pred izazovom promena prirodnog okruženja“), (evidential number 43007), financed by the Serbian Ministry of Education, Science and Technological Development.

2 According to Anton Leist, who, in my opinion, gives an excellent definition of critical theory, the *differentia specifica* of critical theory is a concept of a „basic structure“ (he borrows the term from John Rawls out of context). As Leist explains: „for critical theory, a structure is basic insofar as it meets two requirements, one functional and

social reality, certain social phenomena are theorized as „unjust“ or „pathological“ – i.e. as instances of social domination – since they contribute to keeping the above mentioned *potentiality* of a given social order (e.g. to provide „reasonable conditions of life“ to all social actors) from being realized (Adorno 2006). The critique of social domination defined in such broad terms, as the repression of a social order's normative potentiality of „reason“ can be seen as a thread that runs through the „three generations“ of critical theory, despite the fact that the contents of such critique have been profoundly transformed over time.

30

In this paper I focus on the „third generation“ of critical theory that has been evolving since the late 1980s, and has for the most part evolved as a response to (or continuation of) the theoretical work of Jürgen Habermas.<sup>3</sup> Two among the most influential representatives of the third generation – the German social philosopher Axel Honneth and the American political theorist and feminist Nancy Fraser – will be in the focus of this paper. The paper aims to examine the degree to which contemporary critical theory, as represented by Fraser's and Honneth's perspectives, has managed to overcome the legacy of „epistemological authoritarianism“ (Cooke 2006) that, despite all their differences, characterizes both the first-generation Frankfurt School's and Jürgen Habermas' social critique. By „epistemological authoritarianism“ in critical theory I mean the tendency to secure the normative foundations of critique through a theorization of social reality that takes little, if any, account of the perspectives of „ordinary“ social actors, more precisely their explanatory and normative efforts to make sense of their societal surroundings.

---

another normative. First, a structure is functionally basic if it is supportive of, and causally responsive to, a representative part of society. Second, a basic structure is to be related, internally or externally, to a form of *rationality* which not only plays a constitutive role for the functional side of the basic structure, but also provides standards to *judge* this functional side“ (Leist 2008: 335).

3 The image of „three generations“ within critical theory is, of course, far from being unproblematic. There is an underlying ambiguity regarding the term „generation“ – should we understand it in the sense of chronology (and institutional affiliation) or qualitative change? Joel Anderson, for example, accentuates the difficulty of identifying a coherent third generation of critical theory in both a thematic and an institutional sense, as the authors associated with this label are neither necessarily related to the Frankfurt Institute of Social Research, nor dealing with a range of themes that can easily be identified in terms of a common agenda (Anderson 2000, 2011). One theoretical constant within this complex and meandering history of critical theory, as I indicated above, could be found in a *critique of domination* – in my view, this thread that runs both through the history of critical theory and the works of contemporary authors identified with the tradition justifies the use of the „three generations“ term.

## **I Critical theory and the challenge of post-metaphysical thinking**

The issue of epistemological authoritarianism in critical theory is closely related to the thematic field of „post-metaphysical“ thinking, i.e. the problem of grounding social critique in a theoretical basis free of essentialist speculation about human nature, claims of insights into „trans-historical“ facts about social reality such as a historical teleology, or a „transcendentalist“ understanding of human reason (see Habermas 1990, Rorty 1989). The problem of post-metaphysical thinking, as one can observe, is deeply intertwined with the most fundamental debate in social epistemology – that between „nominalism“ and „realism“. A „metaphysical“ grounding of critique in essentialist explanatory and normative claims seems to require a firmly realist grounding, whereas a post-metaphysical one would only be compatible with a nominalist one. Upon a closer look, however, the question of compatibility hinges upon a more precise definition of the term „post-metaphysical“.

31

Within the contemporary debate regarding the proper foundations of theoretical social critique, two influential conceptions of post-metaphysical thinking have emerged: Jürgen Habermas' (weaker) and Richard Rorty's (stronger). The first conception has been articulated within the context of Jürgen Habermas' „linguistic turn“ in critical theory, more precisely his attempt to normatively ground critical theory in a historically „immanent“ concept of reason defined as the property of human linguistic interaction, as opposed to the first-generation Frankfurt School's reliance on a „transcendental“ reason understood as a property of human consciousness (Habermas 1990, 1987, 1984). Habermas' „post-metaphysical“ critical theory is free of substantive philosophical speculation regarding the universal characteristics of human nature that had still informed the Hegelian-Marxist basis of the first-generation critical theory. However, Habermas does not give up on the task of identifying universal, trans-historical properties of social reality (communicative reason or „instrumental action“) and the corresponding universal causal mechanisms in history (communicative rationalization, or the emergence of the „systemic“ logic of action-integration). Habermas in that sense remains to a considerable extent within the „epistemologically authoritarian“ critical-theoretic tradition, despite his aims of formulating an „immanently“ grounded post-metaphysical critical theory.

A stronger version of the term „post-metaphysical“ can be found in the neo-pragmatist perspective of Richard Rorty (Rorty 1989), and is defined

by three main imperatives: that social critique be fully compatible with *epistemological nominalism*; that it fully acknowledge the *contingency of history* and abandon any form of historical teleology; and that the normative grounds of critique be free of any *substantive philosophical speculation* (regarding human nature, the ontology of the social, or any „trans-contextual“ characteristics of social reality in general). Within the Rortian perspective, Habermas' grounding of critique in a „grand“ social theory with universalist explanatory and normative ambitions would still be an example of metaphysical thinking, despite the historical „immanence“ of the concept of communicative reason. It is only this more demanding definition of a post-metaphysical social critique that requires the critical theorist to overcome the remnants of epistemological authoritarianism.

32

One defining characteristic of the „third generation“ of critical theory, I would argue, can be found in the fact that critical theorists associated with the latest, post-Habermasian generation are strongly animated by an ambition to live up to the more demanding, Rortian criteria of a post-metaphysical grounding of critique. This becomes particularly evident when one takes a look at the predominant trend within contemporary critical theory – the quiet abandonment of *social theory* as the means to securing the normative grounding of critique in favour of a purely *political-theoretic* one. The majority of the contemporary critical theorists, such as Seyla Benhabib, Maeve Cooke, Rainer Forst, Jean Cohen and Andrew Arato, have primarily engaged in elaborating the *political-theoretic* dimension of Habermasian critical theory, while the *social-theoretic* side has largely slid into the background (e.g. Benhabib 2004; Forst 2002, 2003; Cohen 2012; Cohen and Arato 1994). The reason for this trend, I would argue, should be looked for in the growing contemporary distrust of social theory as intrinsically epistemologically authoritarian due to its predominantly positivist orientation (Cooke 2006).

The theoretical perspectives of Nancy Fraser and Axel Honneth, which I chose to focus on in this paper, definitely share the third-generation theorists' concern with establishing more demanding criteria for a post-metaphysical social critique than Habermas' (Fraser is foremostly a political theorist herself). However, with respect to this very concern, the two authors are rather unique within present-day critical theory: namely, instead of following the strategy of „cleansing“ critical theory from the problematic social-theoretical foundations of critique, Fraser and Honneth both openly engage in comprehensive social theory. Their strategy of articulating a post-metaphysical social critique, in opposition to the

exclusively political-theoretic authors mentioned above, consists in an attempt to anchor their predominantly social-theoretical foundations of critique in the *perspectives of ordinary social actors*. In that sense, one crucial motive for my focusing on Fraser's and Honneth's theoretical projects in this paper is to engage with the question whether post-metaphysical critique can at all be anchored in a *social-theoretical* normative foundation.

As I will argue below, both Fraser's theory of social domination and Honneth's theory of „recognition“ are meant to present complex and nuanced „reconstructions“ of the actors' explanatory and normative perspectives on social reality. The theoretical reconstruction in both Fraser and Honneth aims at transforming the already „empirically effective normativity“ of everyday social action into a systematic and (as a guarantee of post-metaphysical plausibility) philosophically „immanent“ foundation of social critique. In Nancy Fraser's works the latter takes the shape of a „dualist“ theory of justice grounded in two „folk paradigms“ of justice, redistribution and recognition, while in Honneth's it assumes the form of a theoretical account of the „normative surplus“<sup>4</sup> within the empirically observable moral claims of social actors informed by institutionalized patterns of evaluation (see e.g. Fraser 1997; Honneth 1996).

33

The two author's strategies of grounding critique in ordinary actors' perspectives, however, diverge with respect to some central epistemological issues, and thus uncover their deeper theoretical disagreement regarding the very meaning and tasks of critical theory – this divergence is the central motif of the influential debate between Fraser and Honneth, *Redistribution or Recognition?*, which will be in the focus of my analysis in the following sections. In order to examine the relative success of Fraser's and Honneth's attempts at grounding social critique in ordinary actors' perspectives, and grasp the essential disagreement between the two authors regarding the meaning of such „grounding“, we will have to take a closer look at the debate.

---

4 The Hegelian concept of „normative surplus“ within Honneth's theory points to the fact that institutionalized historical patterns of intersubjective evaluation (recognition) that social actors use to orient themselves in everyday action, no matter how inegalitarian, always harbour a potentiality of full equality understood as *complementary reciprocity* (*komplementäre Wechselseitigkeit*), since only an equally valued interactive partner can logically have the authority to „recognize“ the other's socially superior status (this is why historical patterns of intersubjective recognition have always been unstable and fragile). This „surplus“ of evaluative patterns has historically been articulated and realized through actors' experiences of injustice in everyday interactive situations and their collective struggles to reinterpret these patterns.

## II The Fraser-Honneth debate: critical theory between deontological dualism and social-philosophical monism

*Redistribution or Recognition?* presents an important development within contemporary, third-generation critical theory (Fraser and Honneth 2003). Although the debate has the subtitle *A Political-Philosophical Exchange*, it is in fact a debate about the very meaning of critical theory, its epistemological and normative foundations, its diagnostic tasks and its political relevance. In order to grasp the logic of the debate and the central disagreement between Fraser and Honneth regarding the proper „post-metaphysical“ grounding of social critique, we will have to first take a glance at the two authors' fundamental theoretical premises.

### Axel Honneth's Theory of Recognition

34

In his mature works, Axel Honneth articulates the normative foundations of social critique in the form of a theory of „recognition“. The task Honneth sets himself is an ambitious one – to overcome what he perceives as the limitations of Habermas' perspective by means of a new intersubjectivist approach to critical theory. His theory of recognition is supposed to present a more empirically adequate account of social action, grounded in the normative experiences of ordinary social actors in everyday interactive situations (their „expectations of recognition“) and to the role of social conflicts („struggles for recognition“) in the historical process of moral growth. The social-ontological core of Honneth's theory of recognition is the „action-theoretic“ and „conflict-theoretic“ premise that the production and maintaining of the social order takes place through the interaction between asymmetrically positioned social groups, whereby the groups themselves are constituted through the collective articulation of the social actors' *normative experiences* of social reality. In developing his social-theoretical perspective, Honneth relies on an interpretation of the early Hegel's account of the „struggle for recognition“ (*Kampf um Anerkennung*) (Honneth 1996).

Honneth's theory of social change conceptualizes history as a contingent, non-teleological process of moral growth, brought about by the historical struggles of social actors for the recognition of their claims to the greater *moral respect* and *cultural esteem* of their personalities. „It is individuals' claim to the intersubjective recognition of their identity“, Honneth argues, „that is built into social life from the very beginning as a moral tension, transcends the level of social progress institutionalized thus far, and so gradually leads via the negative path of recurring stages of conflict



to a state of communicatively lived freedom“ (Honneth 1996: 5). For Honneth, in contrast to Habermas, social actors do not merely interpret linguistic statements as true or false, right or wrong, truthful or insincere. Much more importantly, they *experience* the others' symbolic actions in a *normative* way, which involves their cognitive capacities, their emotional apparatus and their somatic reactions, fused within Honneth's perspective in the concept of an individual's „practical self-relation“.

Honneth argues that social actors engaged in symbolic interaction do not merely strive towards an understanding free of coercion, but that, more fundamentally, they expect a certain positive disposition (attitude) from their interactive partners that Honneth terms „recognition“ (Honneth 1996). Recognition is defined within Honneth's perspective as „a reaction with which we respond rationally to evaluative qualities we have learned to perceive in human subjects to the degree that we have been integrated into the second nature of our life-world“ (Honneth 2002: 510). There are three basic dimensions of interpersonal recognition in Honneth's theoretical system: emotional care (primary relationships), legal respect (the actors' reciprocal recognition of the equal value of their *personhood*) and cultural *esteem* (the actors' reciprocal recognition of the value of their particular abilities to contribute to the common good). The actors' *expectations* of recognition (love, respect and esteem) are framed by a historical *normative order of interaction* (an institutional system), which itself represents a temporary resolution of conflicts between social groups over the institutionalization of evaluative patterns (patterns of recognition). In Honneth's theory of recognition, the social order appears as a fragile institutionalized compromise – an outcome of the struggle between social groups with unequal symbolic and material power – regarding the scope and content of the evaluative patterns that structure social action.

On the one side, institutionalized relations of recognition follow a historical path of *legal universalization* and the *expansion of the contents of legal rights* – a gradual progress in our understanding of what it means to be a legal subject, brought about through social struggles. Relations of social esteem, on the other hand, have been growing in *inclusivity* due to social struggles, which allows for ever more action-orientations, life projects and visions of the good to be socially appreciated as valuable – or, more precisely, as equally valuable, which means that relations of esteem are also becoming ever more *egalitarian* (non-hierarchical). Honneth argues that the ever more symmetrical relations of recognition in modernity are not a consequence of the social actors' ability to directly „transcend“

the horizon of unsatisfactory, asymmetrical relations and envision a more fulfilling order of ethical life. Instead, Honneth claims that the negative experience of *disrespect* is the primary motivational factor for the group articulation of claims to recognition (in case the group possesses the necessary „shared semantics“), and that the subsequent social struggle is fought to eliminate the institutional arrangements that are seen as the causes of these experiences. Institutionalized patterns of recognition (legal norms and socially dominant cultural patterns) do not of themselves produce some kind of normative surplus, pointing towards the still unrealized possibilities of individual flourishing or visions of utopia; it is rather their constant insufficiency with regard to basic human needs that sparks off an open-ended and unpredictable struggle.

36

### Nancy Fraser's „dualist“ critical theory

As I have tried to show, Axel Honneth's critical theory is centred around the core idea of the „normative surplus“ of the historically evolving institutionalized patterns of emotional care, legal respect and cultural esteem that structure everyday social interaction and inform the *moral experiences* of social actors. The task of critical theory is to „reconstruct“ the actors' experiences of disrespect in such a way as to make explicit and articulate systematically the „normative surplus“ of a given pattern of recognition upon which the actors are drawing in their critique of an existing institutional order (e.g. a recognition pattern of universal legal respect in a Western country whose emancipatory potential is „restricted“ at the current state of development by being reserved for the citizens of a given political community, and does not apply to the immigrants). Although Honneth thus partially secures an „immanent“ normative foundation of critique, his perspective is informed by an explicit (necessarily speculative) social ontology – ontology of recognition – and a theory of the human subject, which reintroduces a degree of epistemological authoritarianism into Honneth's perspective and does not fit comfortably with the above mentioned „demanding“ conception of post-metaphysical thinking.

In contrast to Honneth, Nancy Fraser is nominally far more distrustful of a speculative social-theoretic grounding of critique: she sees little need for anchoring the normative criteria of post-metaphysical critique in a social ontology and a theory of the subject. Any such attempt would necessarily fail to do justice to the complexity of social reality and subsequently make us blind to the operations of power and dimensions of

inequality within the empirical world. For Fraser, the most important task is to avoid theoretical *reductionism* in conceptualizing justice and social domination. From her point of view, an overly ambitious social-philosophical attempt to articulate a theoretical „successor“ to Habermas’s work such as Honneth’s theory of recognition is intrinsically inclined toward such reductionism. At a first glance, it appears as if Fraser engages in social-theoretical considerations only to reinforce and complement her more fundamental political-theoretic arguments – as I will argue, however, this nominally „modest“ role of social theory within Fraser’s perspective is transformed into a more foundational one as Fraser attempts to solve some internal problems regarding the normative justification of her „dualist“ approach.

In *Justice Interruptus: Reflections on the Post-Socialist Condition*, Fraser tends, in a manner reminiscent of authors such as Richard Rorty, to dismiss the question of philosophically grasping the „essence“ of concepts such as „justice“ or „autonomy“: „I shall leave to one side questions such as, do redistribution and recognition constitute two distinct, irreducible, *sui generis* concepts of justice, or alternatively, can either one of them be reduced to the other? Rather, I shall assume that however we account for it metatheoretically, it will be useful to maintain a working, first-order distinction between socioeconomic injustices and their remedies, on one hand, and cultural injustices and their remedies, on the other“ (Fraser 1997: 16). As I see it, Fraser mostly endorses the pragmatist/late-Wittgensteinian epistemological orientation, which defines the concept of „truth“ in consensual terms, and judges the truthfulness of a theoretical statement by asking whether the latter possesses any potential for providing a better orientation to social actors in their coping with empirical reality. According to such perspective, the adequacy of explanatory arguments in critical theory should be judged against the background of the urgent practical need of tackling injustice and domination.

In *Redistribution or Recognition?* Fraser further elaborates this argument, claiming that her central normative concepts of *redistribution* and *recognition* „refer not to philosophical paradigms but rather to *folk paradigms of justice*, which inform present-day struggles in civil society“ (Fraser and Honneth 2003: 11). „Folk paradigms of justice“, according to Fraser, „are transpersonal normative discourses that are widely diffused throughout democratic societies, permeating not only political public spheres, but also workplaces, households, and civil-society associations“ (Fraser and Honneth 2003: 207–208). In order to grasp Fraser’s strategy

of grounding critique in ordinary social actors' perspectives, it is thus important to understand that her conceptual apparatus for articulating social critique is obtained through a reconstruction, not of the concrete social actors' normative claims, but of the *discursive practices* that are used by actors for justifying and criticizing the social order in everyday interactions. Fraser speaks, for example, of „the fund of interpretive possibilities available to agents in specific societies“ (Fraser 1997: 152).

38 Fraser argues in *Justice Interruptus* that the contemporary world is characterized by a political-ideological climate which she terms „the post-socialist condition“ (Fraser 1997). This condition comprises the following characteristics: 1) absence of a credible alternative vision to the existing (capitalist) order; 2) a changed „grammar of political claims-making“ – from struggles for material redistribution within the welfare-state paradigm to the preoccupation with „identity politics“ in the post-1989 world; and 3) „resurgent economic liberalism“ (Fraser 1997: 1–4). The convergence of these three tendencies has led toward a „general decoupling of the cultural politics of recognition from the social politics of redistribution“, which is reflected in the world of theory, as Marxist social critique is marginalized and replaced by various „culturalist“ perspectives (Fraser 1997: 3). Charles Taylor is the paradigmatic example of such shift for Fraser, followed by Axel Honneth.

Fraser's perspectival dualism of „redistribution“ and „recognition“ is *analytical* in nature. She treats this distinction as legitimate since the two forms of injustice pertaining to these categories – socio-economic and cultural – have proven *mutually irreducible* in the real world. Fraser demonstrates this quite persuasively with examples such as „the case of a white, male, skilled labourer who loses his job due to a corporate merger“, on the one hand, and that of „an African-American Wall Street banker who can't get a taxi to pick him up after work“, on the other (Fraser and Honneth 2003: 34–35). The critical-theoretic enterprise begins with the attempt to disentangle the empirical interimbrication of the „economic“ and „cultural“ orders which simultaneously structure any particular social phenomenon. It is through a process of *abstraction* from empirical complexity that the theorist reaches a „conceptual schema“ that can „illuminate“ the empirical world (Fraser 1997: 12–13). Not only is it unnecessary, in Fraser's view, to provide ultimate philosophical „definitions“ of the economic and the cultural, it is also of secondary importance how far the practically useful analytical categories are „actually“ empirically adequate: „and let us bracket whether this view of class fits the actual historical

collectivities that have struggled for justice in the real world in the name of the working class“ (1997: 17).

For Fraser, *class* is one fundamental mode of social differentiation, rooted in the political-economic structure of society, while the *status group* is another such mode rooted in the cultural (symbolic) order, i.e. in „social patterns of representation, interpretation and communication“ (Fraser 1997: 14). Every social actor has a particular location within both axes of differentiation, so that her overall standing within the social hierarchy is the composite of the two positions. The „actually existing“ social groups are often subjected to both economic and cultural injustices simultaneously. The idea of „multiple cross-cutting axes of subordination“ is central to Fraser’s pluralist approach to domination: most social actors will be privileged along certain axes and dominated along others. On the basis of her „perspectival dualism“, Fraser theorizes injustice as a phenomenon that is further differentiated within both its socio-economic and its cultural dimension.

39

*Socio-economic* injustice, according to Fraser, encompasses exploitation, economic marginalization, and deprivation, whereas *cultural*, or *symbolic injustice*, includes „cultural domination (being subjected to patterns of interpretation and communication that are associated with another culture and are alien and/or hostile to one’s own)“, „nonrecognition (being rendered invisible by means of the authoritative representational, communicative and interpretative practices of one’s culture)“, and „disrespect (being routinely maligned or disparaged in stereotypic public cultural representations and/or in everyday life interactions)“ (Fraser 1997: 14). A perspectival-dualist approach treats social reality as shot through with both forms of internally differentiated injustices. The two dimensions of injustice, however, always have to be analytically disentangled, since they require two distinct kinds of „remedies“ – material redistribution and cultural recognition – and it is up to empirical social research to determine which particular (individual or collective) actors need which kind of remedy in which situations.

### **III Normative foundations of critique between the actors’ moral experiences and the folk paradigms of justice**

As I would argue, the question that lies at the heart of the debate between Nancy Fraser and Axel Honneth assumes the following form: can critical theory develop an „immanent“ normative grounding of critique in its approach to the contemporary forms of social domination (both Fraser

and Honneth agree that this has to remain the defining trait of critical theory today) without resorting to philosophically substantive speculation about human nature or the goals of social action? Both Fraser and Honneth subscribe to the premise that social critique has to be anchored in an instance of the „empirically effective normativity“ – the social actors' claims to recognition in Honneth's case and the „folk paradigms of justice“ (redistribution and recognition) in Fraser's. However, Fraser defends an argument that a refined *deontological* reconstruction, that provides a conceptual apparatus for an empirically sensitive theorization of social domination in all its complexity, is the only legitimate basis of social critique. Honneth, on the other hand, defends his fundamental theoretical intuition that some form of philosophical anthropology and a corresponding theory of self-formation, corroborated by social-scientific findings, are indispensable for any normative evaluation of social arrangements.

40

The „metatheoretical“ disagreement between Fraser and Honneth regarding their basic visions of critical theory is reflected in a number of theoretical oppositions that emerge as the two authors move between different levels of discussion: methodological, moral-philosophical, social-theoretical, and political. Methodologically, Fraser relies on a „perspectival dualism“ which enables her to differentiate between the social actors' claims to „redistribution“ and „recognition“ in her moral-philosophical reconstruction of everyday normativity; and to differentiate between the *systemically* and *culturally* integrated societal domains at the level of social theory. Honneth, in contrast, defends a methodological „monism“, which, at the level of the normative foundations, treats all types of the social actors' normative claims as variants of the fundamental human need for recognition, and understands all domains of social reality as „normatively“ integrated in social-theoretical terms<sup>5</sup>.

When it comes to social critique and the political implications of critical theory, Fraser defends a two-dimensional approach to the critique of social domination in contemporary capitalist societies: a critique of *the distribution of material resources* in capitalism informed by political economy, and a critique of *status subordination* grounded in hierarchical cultural patterns of evaluation. Honneth, on the other hand, argues that all political action should be directed towards expanding the „horizons

5 Since Honneth combines a strong (substantive) normative approach to social critique with an *explanation* of societies as thoroughly „normatively integrated“, his position has been defined by authors such as Rainer Forst and Nicholas Smith as „anti anti-normativist“ (Forst 2011; Smith 2011).

of interpretation“ of the institutionalized patterns of intersubjective recognition (Fraser and Honneth 2003). As Maeve Cooke points out with regard to the already mentioned idea of the „normative surplus“ in Honneth’s theory, „Honneth attributes a semantic surplus (*Überschuss*) to the idea of social equality, which may gradually be opened up by way of innovative interpretations without ever being completely or finally determinate“ (Cooke 2006: 65).

The Fraser–Honneth debate is thus framed by the question whether post-metaphysical critical theory should be normatively grounded in a reconstruction of the „moral experiences“ of social actors complemented by substantive social-theoretical speculation (Honneth’s position); or in a reconstruction of the depersonalized „folk paradigms of justice“, which can illuminate the complex reality of social domination and provide guidance for political action without having to reflect on the „essence“ of concepts such as justice and participation (Fraser’s standpoint).

41

Nancy Fraser’s most fundamental criticism charges Honneth with normative „sectarianism“ (particularism), as she argues that Honneth uses a speculative moral-psychological concept of human „flourishing“ (adequate emotional, legal and cultural recognition) to ground his social critique. Another central line of critique, strongly related to the previous one, addresses the question of Honneth’s theoretical *reductionism*. Fraser focuses on one of Honneth’s central arguments: that all types of the social actors’ normative claims, and all forms of injustice in contemporary capitalism, can be traced back to the anthropologically grounded human need for intersubjective *recognition*. Fraser criticizes this conception as normatively „essentialist“, empirically reductionist *vis-a-vis* the plurality of the social actors’ motivations for dissent, and social-theoretically reductionist with respect to the economy/culture distinction.

In Honneth’s perspective, recognition pertains to the fundamental human need for developing an undistorted practical self-relation, which, as we saw, translates into three basic normative claims (claims to affective care, respect for one’s moral autonomy and esteem of one’s contribution to the common good). Fraser dismisses this theorization as a form of psychologism, and warns against the „reduction of political sociology to moral psychology“ (Fraser and Honneth 2003: 201), arguing that Honneth has „equated immanence with subjective experience“, since he treats the actors’ moral experiences of denied recognition as an adequate empirical basis for a normatively universalist social critique (2003: 202). Honneth’s reliance on social-scientific evidence in the reconstruction of the normativity

of everyday action is „dubious“, in Fraser's view, as Honneth neglects the empirical variety of the actors' experiences of suffering and discontent. In line with her pluralist approach, Fraser argues against the grounding of normative theory in one type of subjective human experience.

Instead of Honneth's „moral-psychological“ approach to grounding critique, Fraser proposes that we understand recognition as pertaining to the *social status* of actors. She argues that critical theory has to conceptualize symbolic injustices in terms of *status subordination*, a product of the *institutionalized value patterns* that define „the relative standing of social actors“ (Fraser and Honneth 2003: 29). The most important question is whether such value patterns institutionalize status equality by „constructing“ social actors as *peers* – only in such case can we speak of adequate mutual recognition. In the case of misrecognition, we are, according to Fraser, not dealing with the distortion of the actors' *identities*, but with status subordination through institutionalized patterns of cultural value.

42

There is more than one reason, in Fraser's view, why we should endorse the status model of recognition and the norm of participatory parity instead of Honneth's „moral-psychological“, self-realization model and the norm of undistorted practical self-relation. Fraser argues that Honneth's moral-psychological foundations of critique, unlike her own, are vulnerable to *scientific discreditation* due to his reliance on social-scientific research. She argues as well that her „deontological“ approach based on the reconstruction of folk paradigms of justice is „morally binding under modern conditions of value pluralism“, whereas Honneth's is unavoidably sectarian for anyone who does not share his own neo-Hegelian view of self-constitution through recognition. With respect to her central norm of *participatory parity*, Fraser points out that „a society whose institutionalized norms impede parity of participation is morally indefensible *whether or not they distort the subjectivity of the oppressed*“ (Fraser and Honneth 2003: 32). For Fraser, participatory parity is not just a theoretical norm, but „serves as an idiom of public contestation and deliberation about questions of justice“ (2003: 43). Critical theory must not get in the way of deliberation, but there is no need for a total retreat in the Rortian sense either. A proper balance has to be found, as the theorist has to identify the right ratio of theoretical and „dialogical“ reasoning in dealing with a particular case of injustice.

The main thrust of Axel Honneth's response to Fraser's critique is the argument that the goal of „articulating“ and „morally justifying“ the normative claims of social actors should be pursued by *recognition-theoretic*



means rather than the deontological reconstruction of the actors' discursive practices, as the former approach „establishes a link between the social causes of widespread feelings of injustice and the normative objectives of emancipatory movements“ (Fraser and Honneth 2003: 113). This link is supposedly missing in Fraser's proceduralist perspective, because her „folk paradigms of justice“ are not conceived in relation to subjective experience. Honneth criticizes Fraser's „reconstruction“ of the two folk paradigms of justice by arguing that Fraser actually grounds social critique in the normative claims of the present-day social movements, thus affirming the „prevailing level of political-moral conflict in a given society“ (2003: 115). His critique is centred around his thesis regarding the „pre-discursive morality“ of the working class and the critique of Habermas' discourse ethics developed in the early article „Moral Consciousness and Class Domination“ (Honneth 1995). Honneth argues that Fraser's grounding of critique in the normative claims of social movements neglects the fact that these claims are, so to say, only the „tip of the iceberg“, since most experiences of injustice do not reach the level of discursive articulation.

43

Honneth introduces the concept of „pre-political suffering“ into his perspective, drawing on Pierre Bourdieu's *The Weight of the World* (Bourdieu *et al.* 2000), and argues that „the overwhelming share of cases of everyday misery are still to be found beyond the perceptual threshold of the political public sphere“ (Fraser and Honneth 2003: 118). For this reason, moral-psychological considerations have to be introduced into the normative foundations of critique independently of the language that is used by the social movements themselves. Honneth thus argues that his definition of the empirically effective normativity in terms of the pre-discursive moral experiences of injustice, as it were, goes „deeper“ than Fraser's reconstruction of folk paradigms of justice.

As a response to Fraser's central charge of normative „sectarianism“, Honneth tries, in a more explicitly *political-theoretic* line of argument, to defend a claim that social critique is impossible without „anticipating a conception of the good life“ (Fraser and Honneth 2003: 114). For Honneth, the question of how resilient Fraser's perspective actually is with respect to normative „foundationalism“ assumes the following form: whether Fraser can normatively justify her concept of participatory without at all having to draw upon an ethical idea of the good life (2003: 172). In Honneth's view, Fraser's concept of participatory parity has an „unclear in-between position“ with regard to proceduralist and teleological variants of liberalism. If Fraser wants to defend a Habermasian understanding of

„participation“, Honneth argues, this would require a „thinner“ conception of participation than Fraser's demanding one, which, according to Honneth, cannot do without ethical considerations regarding the goals of social action (2003: 178).

This argument enables Honneth to propose that Fraser's distinction between her own „universalist“ and Honneth's „sectarian“ normative foundations of critique obtained through the reconstruction of the actors' normative perspectives is an oversimplification and that determining the relative degree of „formalism“ with respect to „substantivism“ in both theoretical standpoints is a question of nuance. To that extent, both perspectives should ultimately be judged by social actors in terms of how convincing they find the necessarily substantive theoretical arguments of the two authors.

44

In her final rejoinder, Fraser dismisses Honneth's claim that his normative foundations lie „at a deeper level“ than her own. As she sees it, Honneth „professes to find a body of pristine experience in inchoate everyday suffering that has not been politicized“ (Fraser and Honneth 2003: 203). This is problematic, in Fraser's view, first because it reduces the variety of the actors' motives for discontent, and, more importantly, because it neglects the fact that critical theory cannot capture the pre-discursive subjective experience of injustice within social reality. By stressing the „decentred“ nature of the folk paradigms of justice, Fraser counters Honneth's argument that her social critique is grounded in the claims of organized political movements. Fraser insists on the thoroughly discursive nature of social reality: even the „reactive“ moral consciousness of the less educated social strata has to be expressed linguistically by means of normatively charged terms, and it is precisely such terms that constitute the two „decentred“ paradigms of redistribution and recognition. Fraser argues that both her reconstruction of the folk paradigms and Honneth's phenomenology of moral experiences must draw upon the everyday discursive articulations of injustice.

Fraser agrees with Honneth that her principle of participatory parity is „thicker“ than the classical liberal norm of equality of opportunity, because ensuring that all actors can fully participate in social interaction requires that all of them be provided with the necessary *means* – both the economic resources and the adequate recognition of their cultural identity. However, she insists that her conception is grounded in the „central moral idea of modern liberalism: the equal autonomy and moral worth of human beings“ (Fraser and Honneth 2003: 228). Participatory

parity then appears in Fraser's perspective as a historically dynamic norm, growing in substance over time and gradually filling the empty framework of the liberal principle of equal autonomy.

### Anti-foundationalist critique and epistemological realism: the tension within Fraser's standpoint

There is one important ambiguity in Fraser's perspective which I would like to draw attention to and which ultimately leaves the „social-ontological persuasiveness“ (i.e. empirical adequacy) of her social critique, rather than the fact that it is grounded in „folk paradigms of justice“, as the most important criterion for comparison with Honneth's work. Honneth's questioning of Fraser's „deontology“ in his response implies that Fraser's concept of participatory parity is not free of normatively substantive components. In her rejoinder, Fraser tries to defend participatory parity as a „deontological and substantive“ concept at the same time, arguing in opposition to Honneth that the two are not intrinsically antithetical (Fraser and Honneth 2003: 230). In light of Fraser's self-positioning, I would argue that a considerable tension can be identified within her standpoint which is related to her stern defense of the „material-symbolic“ dichotomy at the level of social theory and her treatment of systemic (economic) rationality as categorially distinct from the symbolic (cultural) order of a society. As I would argue, Fraser's insistence on the dichotomy results in a contradiction between her *social-theoretical* considerations, on one hand, and her anti-foundationalist *epistemology* and methodological approach, on the other.

45

The tension becomes particularly evident with Fraser's decision to relativize the importance of the folk paradigms of justice for grounding social critique. Since the „post-socialist condition“ of the contemporary world has resulted in a marginalization of the struggles for redistribution, Fraser finds it necessary to introduce a *second* basis for her normative-theoretical approach, arguing that the folk paradigms of justice do not present an „incommensurable foundation from which to derive the normative framework of Critical Theory“ (Fraser and Honneth 2003: 208).

One independent way in which a theorist can critically interrogate the actors' normative claims, according to Fraser's perspective, is to „evaluate their adequacy“ by determining „whether a society's hegemonic grammars of contestation are adequate to its social structure“ (Fraser and Honneth 2003: 208). This, according to Fraser, has not been the case within the political-ideological constellation of „post-socialism“, where one grammar of contestation, namely recognition, becomes absolutized. Confronted

with such situation, the theorist who follows Fraser should bring forth a more „adequate“ conception of social reality than the one used by the actors themselves in their political struggles against domination. The social-theoretical argument regarding the mutual irreducibility of the two dimensions of social reality (systemic and cultural) is put forward by the theorist in order to correct the inadequacy of the empirically effective grammars of contestation – it is no longer itself rooted in the latter. In other words, the social-theoretical argument now rests on a firmly *epistemologically realist* grounding.

46

This theoretical move, in my view, introduces a significant degree of tension into Fraser's perspective since the social-theoretical dichotomy of the systemic and cultural logics of integration should not normally be understood in realist terms in Fraser, as „corresponding“ to empirically separate domains of social reality, but as a social-theoretical „tool“ that best complements the moral-philosophical conceptual pair of redistribution and recognition, which is understood in a pragmatist (nominalist) spirit.<sup>6</sup> However, in Fraser's account of the corrective role of an independent social-theoretical perspective as opposed to the two folk paradigms, the „truth“ of concepts such as the „systemic rationality“ of the economic sphere can no longer be understood in consensual terms, but rather in the sense of „correspondence“.

In my understanding, Fraser combines a consensual (nominalist) theory of truth in her epistemology with a predominantly representational-realist approach in her social theory in order to safeguard her normative foundations of critique from what Honneth had defined as the danger of „affirming the prevailing level of political-moral conflict in a given society“ (Fraser and Honneth 2003: 115). However, if critical theory should fall back on a „superior insight“ into the social structure once the folk paradigms of justice have become insufficient, the material/symbolic dichotomy can no longer be theoretically defended as „perspectival“, in the sense that it only reflects a more fundamental normative dichotomy of redistribution and recognition. This is because the latter itself should depend on the existence of two distinct „grammars of contestation“ in Fraser – if one of these has all but disappeared, the hermeneutical circle

---

6 This tension in Fraser is identified concisely by Rainer Forst: „what are the grounds of Fraser's distinctions? For the most part, they are pragmatic. That is, they are useful for both directing and keeping fluid the practice of normative criticism ... At the same time, however, Fraser appeals to social-theoretic considerations not directly tied to pragmatic criteria to back up the particular distinctions she employs. This becomes clear when we consider what Fraser means by 'the economy'“ (Forst 2011: 331).

is broken. In other words, the *social-theoretical* dichotomy of the material and the symbolic now assumes primacy in the normative grounding of critique. Consequently, the most important criterion for judging the normative validity of Fraser's social critique becomes the *empirical adequacy* of her dualist social theory – the „social-ontological persuasiveness“ of her perspective, as Honneth would put it.

#### IV Conclusion

On the grounds of the above considerations, I would finally like to revisit the question of the post-metaphysical plausibility of Fraser's and Honneth's perspectives, in light of Fraser's powerful critique of Honneth's „moral-psychological“ reductionism. The central point of my „defense“ of Honneth is that Fraser misinterprets one crucial aspect of Honneth's normative perspective – his conceptualization of *social injustice* (and domination). Fraser considers Honneth to be a „psychological reductionist“, as she argues that Honneth reduces structural injustices to „individual psychological harm“, conceptualized in terms of misrecognition.

47

To begin with, and contrary to Fraser, I would argue that normative „immanence“ is not equated with subjective experience in Honneth's perspective, since the concept of recognition (the three-dimensional normative one, not the „elementary“ one) is historically and institutionally mediated in Honneth, not purely „psychological“, and his social critique is primarily grounded in the normative „surplus“ of the existing recognitive patterns, rather than the experience of disrespect. Furthermore, Fraser reads Honneth's perspective as suggesting that „everyone always needs their distinctiveness recognized“, and argues that „such an approach“ – in comparison to the status model – „cannot explain why those occupying advantaged positions in the status order, such as men and heterosexuals, usually shun recognition of their (gender and sexual) distinctiveness“ (Fraser and Honneth 2003: 46). However, Honneth's concept of the struggle for recognition does not pertain to the cultural identity or „distinctiveness“ of social actors.

In Honneth's theory, an actor's legitimate „claim to recognition“ pertains either to the universal properties of human beings (the need for emotional care and for respect of personal autonomy) or to particular abilities of contributing to the common good (the need for cultural esteem), but not to one's particular „identity“ in terms of membership in a social group or cultural community. More importantly, not every claim to recognition in the above sense is *justified* within Honneth's perspective simply because it expresses a fundamental human need. In order to be endorsed by critical

theory, a claim to recognition has to pass the test of compatibility with the two (ongoing) processes of emancipation that Honneth identifies in history: the process of *legal universalization and equalization* and the one of *progressive cultural individualization and inclusion*.

48 In that sense, the moral „growth“ of recognitive relations over the course of history does not translate in Honneth's theory into a normative imperative that everyone should be „equally recognized“. As Simon Thompson argues in *The Political Theory of Recognition*, Honneth's ideal of the „good society“ implies that the institutionalized relations of recognition should become „symmetrical“ rather than „equal“, i.e. that no social actor should be „constituted“ as less worthy of particular kinds of affective, legal or cultural recognition than anyone else (Thompson 2006). I would agree with Thompson that Honneth's perspective on social injustice and domination is much closer to Fraser's than it might seem, since Honneth argues that the institutionalized patterns of asymmetrical recognition are responsible for „constituting“ social actors as unequal in the same way as the „institutionalized value patterns“ give rise to status subordination in Fraser's perspective. An asymmetrical pattern of recognition can thus actually be criticized as unjust within Honneth's perspective without necessarily taking into consideration the psychological harm it inflicts on the discriminated subjects. This, I would argue, is the core of Honneth's perspective on social domination, which resonates considerably with Fraser's concept of „status subordination“.

On the other hand, Honneth's concept of recognition, unlike Fraser's norm of participatory parity, is social-ontological as well as political-theoretic, which supposedly renders Honneth's perspective normatively „sectarian“ in comparison to Fraser's, since its normative conclusions cannot be binding for anyone who rejects Honneth's social ontology as empirically inadequate. However, I have argued that Fraser also introduces social-ontological arguments into her theory „through the back door“, so to say, as she (ultimately) grounds her material/symbolic dichotomy in epistemological realism. In the end, Fraser finds herself in the same situation as Honneth – her social critique is not normatively binding for anyone who rejects her dualist social ontology of the „economy“ and „culture“ as empirically inadequate. I have tried to show that, despite their shared effort of grounding critique in the perspectives of ordinary actors and thus articulating an epistemologically non-authoritarian post-metaphysical critical theory, it is after all the *empirical adequacy* of Fraser's and Honneth's *social theories* that presents the most important (if implicit) criterion for judging the normative validity of the two authors' social critiques.

The ultimate grounding of Fraser's and Honneth's normative perspectives in social theory points to the limits of critical theory's capacity to respond to the demanding, Rortian criteria of post-metaphysical thinking – critical theory cannot fully endorse a completely nominalist and anti-positivist epistemological position. The abandonment of the core critical-theoretic aim of securing the normative foundations of critique through an explanatory theorization of the social reality would, in my view, result in the reduction of critical theory to moral-philosophical social critique. However, if the normative criteria of critique cannot be fully grounded in the reconstruction of the ordinary actors' perspectives, the most important guarantee of „anti-authoritarianism“ in critical theory consists precisely in its readiness to submit its arguments to the test of „persuasiveness“ with respect to these very actors: as Maeve Cooke has argued persuasively, the „claims to validity“ of critical theory should not be treated as „empirically verifiable scientific facts; rather they are contestable claims that are subject to assessment in public processes of inclusive, open-ended, and fair argumentation in a suitably historicist, comparative, and concrete manner“ (Cooke 2006: 196).

49

Primljeno: 12. septembra 2014.

Prihvaćeno: 29. septembra 2014.

#### Bibliography

- Anderson, Joel (2011), „Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition“, in Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden: Brill, pp. 31–58.
- Anderson, Joel (2000), „The Third Generation of the Frankfurt School“, *Intellectual History Newsletter* 22 (1): 49–61.
- Adorno, Theodor (2006), *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, London: Verso.
- Benhabib, Seyla (2004), *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre et al. (2000), *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Cohen, Jean L. (2012), *Globalization and Sovereignty: Rethinking Legality, Legitimacy and Constitutionalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Jean L. and Arato, Andrew (1994), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Cooke, Maeve (2006), *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Forst, Rainer (2011), „First Things First: Redistribution, Recognition and Justification“, in: Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden: Brill, pp. 303–320.
- Forst, Rainer (2003), *Toleranz im Konflikt*, Berlin: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2002), *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*, Berkeley, CA: University of California Press.

- Fraser, Nancy (1997), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the Post-Socialist Condition*, London: Routledge.
- Fraser, Nancy and Honneth, Axel (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London: Verso.
- Habermas, Jürgen (1994), *Postmetaphysical Thinking*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1990), *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1984), *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press.
- Honneth, Axel (2002), „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions“, *Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 45 (4): 499–520.
- Honneth, Axel (1996), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Honneth, Axel (1995), *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Honneth, Axel (1991), *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Leist, Anton (2008), „The Long Goodbye: On the Development of Critical Theory“, *Analyse & Kritik* 30 (2) 1–24.
- Rorty, Richard (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Simon (2006), *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.

### Marjan Ivković

Dva pokušaja utemeljenja društvene kritike u perspektivama „običnih“ društvenih aktera: kritička teorija Nensi Frejzer i Aksela Honeta

#### Apstrakt

U radu se analiziraju dve savremene perspektive unutar „treće generacije“ kritičke teorije – perspektive Nensi Frejzer (Nancy Fraser) i Aksela Honeta (Axel Honneth) – sa ciljem da se ispita mera u kojoj pomenuti autori uspevaju da normativne osnove svoje društvene kritike utemelje u stanovištima tzv. običnih društvenih aktera, umesto u spekulativnoj društvenoj teoriji. S tim ciljem na umu, autor se fokusira na uticajnu debatu Frejzerove i Honeta *Redistribution or Recognition?*, koja razmatra pitanje odgovarajućih normativnih osnova „postmetafizičke“ kritičke teorije, i nastoji da rekonstruiše temeljna razmimoilaženja između dva autora u pogledu samog značenja i osnovnih zadataka kritičke teorije. Autor zaključuje da i Frejzerova i Honet u krajnjoj liniji razvijaju normativne temelje kritike putem supstantivnih teorizacija društvene stvarnosti, koje u stvari definišu okvire njihovih „rekonstrukcija“ normativnosti svakodnevnog društvenog delanja. Ipak, autor na kraju argumentuje da postmetafizička kritička teorija ne mora nužno da odustane od pokušaja sveobuhvatne teorizacije društvene stvarnosti kako bi izbegla epistemološki „autoritarno“ pozicioniranje.

**Ključne reči:** Honet, Frejzerova, kritička teorija, postmetafizičko, kritika, dominacija, normativnost, rekonstrukcija



Ana Birešev  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
Univerzitet u Beogradu

## Mogućnost za kritiku dominacije u teoriji Lika Boltanskog

**Apstrakt** *Autorka ispituje mogućnost približavanja sociologije kritike Lika Boltanskog i burdijeovske kritičke sociologije dominacije tako što analizira tri teme iz opusa francuskog sociologa: mesto ogleda u kritičkom delanju aktera, odnos kritike i institucija, i ulogu kolektiva u prihvatanju i širenju kritike. U svim studijama Boltanskog pitanju osećaja za pravdu i kritičkim kapacitetima, odnosno nepravdi i njenoj kritici, pristupa se uz puno uvažavanje perspektive društvenih aktera. U knjizi O kritici francuski sociolog piše o dominaciji, preciznije o procesu dominacije, ali ne pruža potpuni odgovor na pitanje da li i kako kritički potencijali aktera mogu da se razviju i dosegnu nivo kritike dominacije. Autorka smatra da od odgovora na ovo pitanje zavisi mogućnost povezivanja kritičke i sociologije kritike, pa bi analiza tri navedene teme trebalo da pokaže da li se akteri u teorijskom svetu francuskog sociologa približavaju tom nivou kritike.*

**Cljučne reči:** *Boltanski, sociologija kritike, kritička sociologija, kritika, ogledi, institucije, kolektiv, dominacija*

51

Još od vremena kada je u Francuskoj objavljena njegova studija o nastajanju kadrova (Boltanski 1987 [1982]), Lik Boltanski (Luc Boltanski) smatran je začetnikom novog pravca francuskog pragmatizma i Burdijeovim najozbiljnijim konkurentom.<sup>1</sup> Činjenica da je pomenuta knjiga duboko obeležena burdijeovskom metodologijom i pogledom na svet,<sup>2</sup> ostala je u senci naglašavanja razlika i zaoštavanja teza koje su u njoj iznesene. Sve što je Boltanski posle toga napisao bilo je percipirano i prihvatano kao deo temeljno razrađenog projekta koji se suprotstavljao holizmu, determinizmu i epistemološkoj aroganciji programa kritičke sociologije, deleći s njim još samo prostor na levom delu intelektualnog spektra. U tom ratu škola, neodlučnost Boltanskog i povremeno burdijeovsko recidiviranje ostali su neprimećeni, pa je i knjiga *De la critique / O kritici* (Boltanski 2009), u kojoj francuski sociolog pruža ruku kritičkoj sociologiji, za mnoge došla kao iznenađenje.

1 Tekst je nastao tokom rada u okviru projekta „Etika i politika životne sredine: institucije, tehnike i norme pred izazovom promena prirodnog okruženja“ (evidencioni broj 43007), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja.

2 Boltanski izučava kadrove tako što prati tragove nastajanja te grupe u institucionalnoj i simboličkoj sferi, sledeći pritom jednu od najvažnijih pretpostavki burdijeovske sociologije – onu kojom se insistira na dijalektičkom odnosu objektivnih i subjektivnih struktura. Osim toga, u analizi koristi jedan od Burdijeovih temeljnih pojmova – habitus.

Boltanski je antiburdijeovsku reputaciju gradio direktno se obračunavajući s principima na kojima je podignuta Burdijeova sociološka građevina i istovremeno se okrećući temama koje su u njoj bile zanemarene ili otvoreno potcenjivane. Tako su se u fokusu njegovih istraživanja našli kritički kapaciteti pojedinaca, osećaj za pravdu, poreci veličine, situacije, a sa slike su nestale društvene nejednakosti, strukture, klase, dominacija, društveni kontekst. Boltanski je uporedo radio na izradi dva teorijska modela: modelu pravde ili ekonomija veličine i modelu režima delanja (Boltanski and Thévenot 2006 [1991]; Boltanski 1990). Model ekonomija veličine predstavljao je najveće udaljavanje od kritičke sociologije. U njemu se sve vrti oko konfliktnih situacija, rasprava koje one pokreću, kapaciteta za kritiku koji u njima dolazi do punog izražaja i normativnih obrazaca kojima se pojedinci u njima služe. Kritika se, dakle, isključivo odnosi na „pravedni ili nepravedni karakter *situacije*“ (Boltanski 1990: 78 – istakla A. B.), a i veličina koja je glavni ulog rasprave „nije povezana s grupama ili pojedincima koji pripadaju grupi, već sa *situacijama* u kojoj se nalaze pojedinci (1990: 81). Mogućnost da se u datim situacijama, razmenom argumenata, postigne sporazum, bila je dovoljna da Boltanski zaključi da se takve, ne baš retke, životne situacije odupiru tome da „budu osporene kao prosti odnosi sile maskirani u odnose pravde“ (1990: 70). Model režima delanja predviđao je i druge scenarije osim sporazumnog rešavanja situacije pošto je uz režim pravde/opravdavanja, obuhvatao i režim ispravnosti i režim *agapè*, kod kojih je regulacija odnosa podrazumevala oslanjanje na neke prećutne principe, kao i režim nasilja, ali nijedan od njih nije bio koncipiran tako da omogući problematizaciju odnosa moći u društvu.

U knjizi *O kritici* centralna tema je emancipacija, što je Boltanskog prinudilo da se pozabavi pitanjima koja je dugo izbegavao, te da sebi i drugima konačno razjasni svoje stanovište u vezi s rešenjima koja je za njih ponudila kritička sociologija. On deli modernističku veru i entuzijazam u pogledu angažovanja i mogućnosti društvene promene, u tolikoj meri da čak i neizvesnost i nesigurnost kod njega postaju oruđe slabih na putu emancipacije. Ali sumnje se množe onog trenutka kada počne da razmišlja o subjektima i oblicima političkog organizovanja. Boltanski je razapet između tradicionalnog shvatanja političkog delanja za koje su važni masovnost, broj, kolektiviteti, jasno definisani neprijatelj – otud vraćanje na klase, i onog koje kao poželjno i primereno savremenom trenutku vidi delanje malog formata, lokalizovano i ne uvek politički relevantno; obeshrabruje ga neuhvatljivost društvene stvarnosti i dominacija koja se u njoj ugnezдила, a nadu mu uliva normativno izgrađeno i fokusirano delanje u manjim

kontekstima; na jednoj strani je kritički potencijal, na drugoj osujećenost. Boltanski je stalno na klackalici. Čas traži formulu usklađivanja sociologije kritike i kritičke sociologije, nastojeći da ih tretira kao potpuno ravnopravne, čas jednu, uglavnom poslednju, podređuje drugoj.

*O kritici* je knjiga napisana s namerom da se pronađu dodirne tačke dva suprotstavljena pristupa, ali je „stari“ Boltanski u njoj i te kako prisutan. To je onaj Boltanski koji je smatrao da bi se sociologija nejednakosti, što je u ovom slučaju sinonim za kritičku sociologiju, mogla podvesti pod sociologiju pravde, odnosno sociologiju kritike kao jednu od njenih verzija, i da bi o društvenoj promeni trebalo razmišljati s pozicije legitimnog poretka veličine<sup>3</sup>, koji bi bio u osnovi distribucije materijalnih i simboličkih sredstava (1990: 51). To je, međutim, i „novi“ Boltanski, svestan činjenice da su ovi pristupi, uzeti svaki za sebe, nedostadni da bi se istražilo i unapredilo angažovanje pojedinca u svetu kompleksne dominacije – apstraktni i opšti programi mogu da pruže uvid u osnovne zakone reprodukcije društvenog poretka i skiciraju moguće puteve udruživanja kako bi se izbegla rastuća fragmentacija društva, dok je pragmatizam tu da izbliza prikaže sve raznovrsnije i složenije kritike i potrebe aktera (2009: 82). Boltanski se svojski potrudio da sebe i nas ubedi da sociologija emancipacije danas može biti uspešna samo ukoliko kombinuje dva pristupa, ali izgleda da vaganje njihovih prednosti i mana nije ostavilo prostora da se podrobnije istraže njihova moguća ukrštanja. Koliko je teorijski svet francuskog sociologa zaista otvoren za ideje koje dolaze iz kritičke sociologije? I koja bi to mesta u njegovom radu bila pogodna za postavljanje spojnice? U traženju odgovora na ova pitanja usredsredićemo se na tri teme za koje smatramo da zaslužuju najviše pažnje. Prvo ćemo videti kakvu ulogu u sociologiji kritike Boltanskog imaju ogleđi, potom ćemo razmotriti njegovo shvatanje odnosa kritike i institucija, a na kraju ćemo se upoznati s njegovim stavom o tome šta za pojedinačnu kritiku znači kolektiv. I dok je drugom temom Boltanski temeljno počeo da se bavi tek u pomenutoj knjizi *O kritici*, preostale dve su razasute kroz sva njegova dela, pa su zgodne za proveru tvrdnje iznete na početku da u pojedinim stvarima, naročito onima koje su se ticale kritike koja ima šire društvene razmere, nije uspeo mnogo da odmakne od Burdijea; pitanje je samo koliko mu je bio blizu.

3 Poredak veličine podrazumeva uspostavljanje hijerarhije bića i stvari na osnovu toga u kolikoj meri oni uspevaju da svojim postojanjem i delovanjem odražavaju određene vrednosti, čime se ustanovljava relativna vrednost, tj. veličina (*la grandeur*) tih bića i stvari. U teoriji Lika Boltanskog vrednosti igraju odlučujuću ulogu u uređivanju odnosa u društvu, odnosno razrešavanja nekih spornih situacija, pa se nepravda sagledava iz perspektive neodgovarajuće preraspodele veličina, a kritika kao zahtev za njeno razmatranje i promenu.

## Ogledi i doseguća kritike

U teoriji Lika Boltanskog ogled<sup>4</sup> je najvažniji i najjasniji vid ispoljavanja nezadovoljstva – on izražava odlučnost da se preduzmu konkretni koraci za razrešavanje situacije koja ga je proizvela i da se prihvate sve posledice koje iz toga slede, bile one povoljne ili nepovoljne po onog na čiji zahtev je ogled pokrenut. Prvobitno se ogled vezivao isključivo za model ekonomija veličine u okviru kojeg su njegove dimenzije i sadržaj bili određeni polisima (Birešev 2009), dok s knjigom *O kritici* on počinje da funkcioniše na nivou čitavog društva. Ovo prebacivanje na veći plan suštinski se odrazilo na shvatanje kritike – najpre je ogled služio da se stvarnost (u nekom od svetova), odnosno situacija koja je dovela do rasprave, uporedi s idealom koji je opisan principima polisa, a potom se, kod najradikalnije verzije kritike, stvarnost (objektivirani konstrukt sveta i njegove zvanične interpretacije, ojačane delovanjem institucija i pravnom regulativom) suočavala sa svetom (iskustvima i doživljajima društvenih aktera).<sup>5</sup> Pogledajmo izbliza kako Boltanski razrađuje ideju ogleda.

54

Ogled se prvobitno odnosio na svaku vrstu korišćenja normativnih principa na kojima je izgrađen neki od polisa prilikom kvalifikovanja ljudi, objekata i praksi. U osnovi takvog shvatanja su sledeće pretpostavke: svi pojedinci koji potpadaju pod određeni polis raspolažu jednakim sposobnostima da pristupe svim stanjima, tj. pozicijama u poretku veličine; kriterijumi koji se koriste prilikom određivanja nečije veličine nemaju veze s intrinzičnim svojstvima osobe; bilo čija kvalifikacija ne smatra se trajnom karakteristikom i uvek može biti dovedena u pitanje – nad procenom

4 Pojam *ogleda* (*l'épreuve*) Boltanski uglavnom upotrebljava u njegovom širem značenju dovođenja u pitanje, preispitivanja s obzirom na određeni obrazac, normativni model. Uže značenje odnosi se na ogled koji je standardizovan i odvija se po odgovarajućoj proceduri, u nekom formalnom kontekstu, kada ga francuski sociolog ponekad zamenjuje pojmom *testa* (*le test*). U engleskim izdanjima radova Boltanskog ne pravi se razlika između dva značenja, pa su i ogled i test prevedeni terminom *test*. To je razlog zašto se u nekim navodima, koji se oslanjaju na engleske verzije teksta, koristi pojam *test*.

5 U ranijim radovima, pojmom sveta Boltanski i Teveno (Boltanski and Thévenot 2006 [1991], 1999) nastoje da ukažu na postojanje više principa pravde i logika opravdavanja u društvu. Oni su teorijski uobličeni u različitim političkim filozofijama (tzv. polisi), a oživotvoreni kroz svakodnevno delovanje aktera, kojima služe kao normativni orijentiri, postaju temelj za nastanak odgovarajućih svetova – sveta nadahnuća, sveta domaćinstva, sveta renomea, sveta građanstva, sveta tržišta i sveta industrije. Boltanski kasnije prati miriranje sedmog polisa – polisa po projektima (Boltanski et Chiapello 1999), ali funkcionisanje sveta po njegovim principima tek treba da bude istraženo. U knjizi *O kritici* pojam sveta je oslobođen značenja koje je imao u moralnoj sociologiji Boltanskog i služi da ukaže na tokove života koji nisu zahvaćeni simboličkim radom institucija. Reč je više o pretpostavci, izvedenoj na osnovu načina na koji je pojam sveta upotrebljen u analizi, budući da sâm Boltanski ne daje objašnjenje pojma.

veličina „lebdi stalna neizvesnost, čineći od te procene predmet spora kad god dođe do rasprave u okviru polisa“ (Boltanski 2006 [1991]: 130).<sup>6</sup> Prema mišljenju francuskog sociologa, postojanje polisa potvrđuje se upravo time što obezbeđuje sprovođenje oglada veličine pomoću kojeg se obavlja (privremeno) utvrđivanje stanja bića. Važan element oglada jeste dokaz vrednosti, koji treba da bude zasnovan na određenim objektima („kvalifikovanim stvarima“ koje moraju da ispunjavaju uslov relevantnosti u datom polisu i da budu u saglasnosti s njegovim temeljnim principima), koji služe kao instrumenti procene vrednosti. Dokazivanje, tako, predstavlja proces ispitivanja usklađenosti bića (u konkretnoj situaciji) i stvari (koje su izvedene iz metafizike polisa). Usklađenost ne može da se procenjuje samo na osnovu kvaliteta argumentacije („test vrednosti ne može se svesti na teorijsku raspravu“), smatra Boltanski, već mora da bude i objektivno utemeljena, u stvarima. Ne samo da uključivanje objekata omogućuje ljudima da se izdignu iznad prilika – oni „objektivizuju sebe posredstvom stvari“ – već se na taj način potvrđuje i uopštava vrednost samih tih stvari, koje onda kao takve „služe ljudima da uporede osobenu situaciju u kojoj su se našli, s drugim situacijama“ (2006 [1991]: 131). Zbog te faktualne strane ustanovljavanja veličine, ogled je logičan način razrešavanja sporova koji nastaju zbog upitne distribucije veličina. Prema Boltanskom ključni trenutak za kritiku jeste onaj kada nesklad postojeće raspodele veličina, s jedne strane, i stvari i principa, s druge, stvarnosti i ideala, biva ispoljen i iskazan rečnikom „nedostatka“, nakon čega nastupa obznanjivanje nepravde. „Taj manjak podstiče neslaganje koje može dobiti oblik otkaza ili odbacivanja u industrijskom svetu, svađe u svetu domaćinstva, ili društvenog konflikta u svetu građanstva“ (2006 [1991]: 134). U ovom slučaju Boltanski govori samo o *pojedinima* koji više nisu u stanju da odgovore na zahteve pozicije koju imaju u poretku veličine u određenom svetu. Oni više „ne ispunjavaju očekivanja“, ne mogu da „iznesu žrtvu“ koju podrazumeva njihovo stanje veličine – kao primer navodi se slučaj majke koja najednom ne može da udovolji zahtevima dece. Na drugoj strani, naravno, nalaze se oni koji u ogledu potvrđuju svoju vrednost, za šta bivaju nagrađeni u novoj preraspodeli veličina. Kao dokazano „veliki“, oni otelovljuju principe polisa, a „njihova sreća konvergira

6 Polisi nameću različita pravila, ali sami podležu jednom pravilu – dužni su da obezbede poštovanje tzv. *principa zajedničke ljudskosti* (Boltanski and Thévenot 2006 [1991]), koji svima garantuje pravo na pristup veličini. Kasnije ćemo u tekstu videti kako ovaj princip služi da se, preko suočavanja s nekim negativnim aspektima funkcionisanja polisa u praksi – ograničeni pristup svetovima, trajnost dodeljenih veličina, pitanje zašto su uvek isti veliki, i drugih – pokrene preispitivanje sveta koji je uređen po pravilima datog polisa.

s opštim dobrom“, odnosno s nekom od njegovih specifikacija u pojedinim svetovima (2006 [1991]: 137–138).

Proces revalorizacije i izmenu poretka veličine unutar određenog sveta mogu, međutim, podstaći i neki drugi faktori. Reč je o raznim „kontingentnim okolnostima“ koje su proizvedene delovanjem drugih svetova. Oni su izvor „eksterne buke“ koja uvek može pokrenuti preispitivanje veličina unutar datog sveta. Nestabilnost proističe iz činjenice da svaki svet, premda autarhičan, „nosi tragove mogućnosti drugog sveta“, a „buka sveta, iako može privremeno biti prigušena testom, jeste ono što pokreće svet“ (2006 [1991]: 135). U jednom jedinstvenom svetu nema ničeg što bi stvaralo buku, pa je, smatra Boltanski, takav svet vrlo verovatno osuđen na trajnu preraspodelu veličina. Preplitanje uticaja s raznih strana za njega je nesumnjivo pozitivno, ali samo dotle dok ne stvara normativnu zbrku u glavama ljudi – zato se prošireno shvatanje kapaciteta za kritiku odnosi na sposobnost aktera da se prebacuju iz jednog sveta u drugi i da to iskustvo koriste za kritiku poretka veličine u odabranom svetu, a da pritom ne napuštaju legitimne okvire prosuđivanja i argumentacije, te definiciju opšteg dobra, koji su važeći za taj svet. Ne samo da se mešanje različitih svetova i principa pravde može tumačiti kao posledica nesposobnosti nego ono za Boltanskog predstavlja odraz nepravde, i upravo iz tog ugla on posmatra današnje sve raširenije i agresivnije korišćenje tržišne logike (2006 [1991]: 15).<sup>7</sup> Tako je, iz perspektive teorije režima opravdavanja, poliarhija svetova najbolji izvor kritike i ujedno merilo njene uspešnosti. Francuski sociolog, međutim, ne istrajava na stavu da je unošenje principa jednog sveta u drugi uvek loše i dodatno razrađuje scenarij koji je isprva odbacio kao nepoželjan.

Boltanski razdvaja dva moguća oblika ponašanja pojedinaca koji su prinuđeni da u svakodnevnom situacijama izlaze na kraj s pluralitetom svetova. Prvi oblik tiče se oglada i ima dva modaliteta: u jednom slučaju ogleđ, kakav god da je, prihvata se kao jedini put razrešenja spora, a u drugom se pokreće pitanje njegove validnosti. Za francuskog sociologa postoje pojedinci koji odlučuju – jer reč je o činu slobodne volje – o tome da li će „zatvoriti oči“ i usredsrediti se na situaciju i odgovarajući test, ili

7 Lorán Teveno ističe pozitivnu stranu veličine koja se odnosi na to da, kakav god poredak proizvodila, u krajnjoj liniji, ona treba da doprinosi dobru svih. Sve dok je to načelo na snazi, svako opšte dobro koje je određeno unutar nekog polisa potencijalno može biti opšte dobro na nivou čitavog društva. Francuski sociolog smatra da upravo o tome treba voditi računa kada se razmišlja o opštem dobru unutar političke zajednice, a naročito ukoliko se pri tome sve nade polažu u princip tržišne utakmice (Thévenot 2011: 44).

će pak „otvoriti oči“ i distancirati se od situacije, pri čemu im preuzimanje perspektive drugih svetova omogućuje da postojeći ogled sagledaju kao nepravedan (2006 [1991]: 223–233). Ove druge on vidi kao „obazrive“, obuzete traženjem skrivenih motiva i dubljih uzročnika, ali propušta da uoči sličnost između njih i skeptika u redovima kritičke sociologije. Drugi oblik odnosi se na kritiku koja izlazi iz okvira predviđenih moralno-filozofskim načelima sveta. Do nje najčešće dolazi usled kolizije dva sveta, u sporu koji nikako ne uspeva da se okonča sporazumno. Posledica pat-pozicije jeste kritika koja je znatno radikalnija i kod koje se preispitivanje validnosti ogleada obično završava diskreditovanjem principa na kojima je zasnovan, a zatim i osporavanjem legitimnosti sveta iz kojeg je potekao, da bi se sve završilo stavljanjem tog sveta van snage. Boltanski kao primer navodi sukob kupca i prodavca – kupac tvrdi da ima pravo na slobodan pristup svim dobrima, pa tako i onima koja su se našla na policama prodavnice, dok prodavac nastoji da ih zaštiti imajući na svojoj strani tržišni test. Kasnije će u delu *O kritici* Boltanski stepenovati kritiku upravo na osnovu toga da li se problem posmatra iznutra ili s neke eksterne pozicije.

57

O dominaciji Boltanski govori zaobilazno, kritikujući ravnodušnost onih koji su deo određene situacije ali za koje ogled nema nikakvog smisla – oni ne žele da raspravljaju o tome šta je važno jer više ništa nije važno. To je tek povod da se još jednom ospori pozicija kritičke sociologije, jer upravo na ovakvoj perspektivi aktera ona podiže svoje sociološke konstrukte u kojima odnosi sile onemogućavaju ili obesmišljavaju svaku raspravu o nepravdi, a moć se tretira kao „generalni ekvivalent opštem dobru“ (2006 [1991]: 20). Umesto „žrtve“, koju podrazumeva svako poštovanje principa i održavanje veličine, imamo interes, moć, snagu, silu. Boltanski ocenjuje da je njegov model daleko otvoreniji budući da, iako na liniji „metafizike sporazuma“, predviđa razna odstupanja – da se rasprava završi fizičkim obračunom, da učesnici sporne situacije odustanu od rasprave i slično. Na nešto direktniji način, dominacija se pominje u kontekstu nemogućnosti dogovora između više kultura i vrednosti, što je, prema mišljenju francuskog sociologa, pokazatelj postojanja „sistemske obmane koja bi prikrla dominaciju jedne strane nad drugima“ (2006 [1991]: 40). Ali kritičkoj sociologiji Boltanski se najviše približava onda kada razmišlja o ograničavajućim faktorima koji mogu uticati na tok rasprave, odnosno o njenim graničnicima. Za njega pitanje nad pitanjima nije da li „veliki“ zaslužuju stanje veličine koje im pripada, već da li doprinose opštem dobru ili samo vlastitom blagostanju. Njegova je pretpostavka da to pitanje može proizaći iz sudara svetova koji navodi na razmišljanje o

tome šta je važno, koju definiciju opšteg dobra podržati, koju „stvarnost“ priznati (2006 [1991]: 223–224). Međutim, kako je modelom predviđeno da do rasprava dolazi u konfliktnim situacijama, da je mnogo kontingencije uključeno u njihovo javljanje, da su učesnici često njima zatečeni i nepripremljeni ulaze u njih, teško je zamisliti da bi ovaj nivo kritike ikada mogao biti stvarno dosegnut. Budući da je priznao mogućnost da iz do-dirivanja i ukrštanja svetova proistekne i ozbiljnija kritika od one koja bi samo popravljala postojeće stanje i razmeštala ljude na skali veličine pridržavajući se istih načela, trebalo je skrenuti pažnju na neka ograničenja – opravdavanje, odnosno uspešnost kritike u takvim prilikama, zavisi od toga u kojoj su meri svetovi otvoreni za sve, kao i od toga u kojoj su meri ispunjeni preduslovi „praktične kontrole nad oblicima pravde koji su ustanovljeni u načelu“ (2006 [1991]: 235). Što se tiče prvog, Boltanski navodi primer robova čiji je pristup različitim svetovima bio ekstremno ograničen, ali izgleda da nema šta da kaže o grupama za koje su u današnje vreme mnogi od svetova nedostupni, a još manje o uzrocima njihove prikraćenosti.

U knjizi *O kritici* kritika se takođe najpre artikuliše oko ogleda, ali definicija stvarnosti je postavljena tako da je ogled, uz razne oblike kategorizacije i kvalifikovanja koje sprovode institucije, njen konstitutivni činilac. Ogledi, kao i ostale regulativne prakse, povezani su s elementima jedinstvenog sveta i trebalo bi da se protežu dokle i svet, jer nastaju s ciljem da se „inkorporiraju i stabilizuju delići sveta“, da se „ima pregled nad svetom u celosti“ (Boltanski 2009: 140). Ogled ipak predstavlja oslonac za sve strane u sukobu, podjednako za one koji brane postojeće stanje stvari i za one koji ga kritikuju.

Boltanski razlikuje tri vrste ogleda: ogled istine, ogled stvarnosti i egzistencijalni ogled. S kritikom imaju veze samo ogled stvarnosti i egzistencijalni ogled, dok ogled istine sprovode institucije ili pojedini njihovi specijalizovani organi, i zbog toga je reč o rutinskoj proveru, ili pre potvrdi, njihove uspešnosti u održavanju poretka.

Ogled stvarnosti najčešće ima formu testa kojim se utvrđuje da li poredak funkcioniše onako kako je predviđeno i da li su očuvana temeljna normativna načela. Njegovi učinci su reformske prirode budući da test ne dira u osnove poretka i da se sprovodi pomoću sredstava koja se u datom poretku smatraju legitimnim. Kritika koja pokreće ovakvu vrstu ogleda može da zahteva proveru „veličine“ pojedinaca i njegove sposobnosti da je opravda, da ukaže na neispravnost postupka testiranja i kršenje procedura, ili da upozori na slučajeve u kojima postoji konflikt testova iz različitih svetova.



Egzistencijalni ogledi, za razliku od prethodna dva, zasnivaju se na ličnom iskustvu aktera. Kritika je potaknuta nepravdom koja im je nanesena, zbog čega oni traže nove, drugačije i pravednije ogledne stvarnosti. Ovi ogledi, koji nastaju u srcu sveta, signaliziraju da sa stvarnošću nešto ozbiljno nije u redu, uglavnom da ona ne uspeva da se izbori s kompleksnošću i dinamikom sveta, stalno pokušavajući da ga zauzda neodgovarajućim pravilima i procedurama. Boltanski smatra da je upravo to put kojim se otvara rasprava o radikalnoj izmeni poretka, pogotovo ako se pojedincu u protestu pridruže i drugi članovi društva koji su na sličan način pogođeni nepravdom. On je, međutim, svestan da je slivanje pojedinačnih iskustava u jednu potentnu kritiku malo verovatno bez mešanja onih koji su u stanju da ih sagledaju i povežu iz jedne metakritičke pozicije. Tu su najpre sociolozi koji su sposobni da patnju običnih ljudi učine „vidljivom“ i „razumljivom“, a zatim i umetnici koji posredstvom simboličkih formi iznose prve dokaze u prilog nepravednosti poretka (dokaz 'po sebi'), da bi ih potom razni pokreti preuzimali i dalje razvijali (dokaz 'za sebe') (2009: 164). Iako uviđa neophodnost pomoći i podrške kvalifikovanih tumača, obučenih denuncijatora, ali i kolektiva, Boltanski još uvek nije spreman da veći kredibilitet dâ njima nego pojedincima koji su žrtve nepravde i koji ustaju protiv nje. Oni, naime, raspolažu – ličnim iskustvom. Upravo im ono omogućuje da dostignu „posebnu lucidnost“ pošto preko njega ostvaruju „pristup svetu počevši od kojeg stvarnost stvarnosti može biti dovedena u pitanje“ (2009: 153 – istakao autor).

59

I dok je lično iskustvo sasvim sigurno važno kako bi se ukazalo na pukotine u stvarnosti, na ne-stvarnost stvarnosti i proizvoljnost, nelegitimnost institucionalizovanih interpretacija sveta, što često promiče ne samo čuvarima poretka već i njegovim osvedočenim protivnicima, jasno je da čim se s njim izađe u javnost, ono gubi na delotvornosti ukoliko se ne prilagodi formama i pravilima komunikacije koje su za taj domen karakteristični. Dakle, u prelasku ka društvenoj kritici lično iskustvo nužno biva ukalupljeno, sabijeno u poznate formate i isporučeno uobičajenim kanalima, pri čemu su grupe i pokreti važan deo tog puta. O potrebi da se javna kritika pridržava određenih standarda normalnosti Boltanski je pisao u jednom od svojih prvih samostalnih radova – tekstu o denuncijaciji, u kojem je analizirao protestna pisma preko kojih su obični ljudi pokušavali da upozore javnost na razne slučajeve nepravde (Boltanski, Darré et Schiltz 1984). Kada se u skorije vreme okrenuo odnosu kritike i institucija naišao je na sličan problem budući da je pritisak na institucije shvatio kao nastojanje da se novim „primerima“ i iskustvima utiče na proširenje postojeće definicije stvarnosti (Boltanski 2009). Reč je o nadogradnji

koja može biti uspešna samo ako je prethodno postignuto usaglašavanje „kodova“, što uglavnom znači da se kritika prilagođava postojećoj definiciji. U oba slučaja francuski sociolog se nalazi na neutralnoj poziciji – takve postupke prihvata kao nužne, u suštini ni dobre ni loše. Moglo bi se reći da Boltanskom ne smetaju kompromisi na koje su akteri spremni zarad što boljeg plasmana njihovog „ličnog iskustva“, i baš zbog toga još više čudi činjenica da nešto slično ne može da oprostí nauci koja, prema njegovom mišljenju, izneverava izvorno subjektivno iskustvo kada se koristi postupcima i instrumentima objektiviranja i tako prerađenog ga predstavlja javnosti. Dugogodišnje suprotstavljanje burdijeovskoj sociologiji, pa tako i njenoj sklonosti ka objektiviranju, ostavilo je izgleda velikog traga na rad Boltanskog, ali to ipak ne može da služi kao opravdanje za sve nedoslednosti koje su u njemu prisutne.

60

### **Institucije, kritika i hermeneutička kontradikcija**

*O kritici* je knjiga u kojoj Boltanski, objedinjujući neke svoje stare ideje i dodajući neke nove, pokušava da postavi temelje za sociologiju emancipacije. Ponovo se govori o ogleđima, razmatraju se oblici kolektivnog delanja, što su teme koje su se pojavljivale i ranije u njegovim delima, ali prvi put francuski sociolog istražuje odnos kritike i institucija. Boltanski vidi institucije kao glavne vinovnike nasilja u savremenom svetu. Dakle, to nisu sistem, poredak ili neka struktura čiji su institucije deo, uobičajeni krivci u kritičkoj sociologiji. Institucije postaju izvor nasilja onda kada ne uspevaju da nađu odgovarajući odgovor na dinamiku sveta. Umesto da prate svet, one pokušavaju da ga stave pod kontrolu, propisujući, regulišući, kvalifikujući, određujući šta jeste, šta vredi. Posledica toga je udaljavanje od stvarnosti, koju institucije svojim delovanjem konstruišu, i sveta, tj. svakodnevnih aktivnosti društvenih aktera koje se odvijaju u tako postavljenim okvirima, ali i mimo njih. Boltanski ovo vidi kao raskorak između semantike (institucionalne i institucionalizovane definicije stvarnosti) i pragmatike (delañja aktera u različitim kontekstima iz čega ishode različite interpretacije stvarnosti), pa je i institucionalno nasilje pre svega semantičke prirode.

Boltanski ukazuje na nasilnu stranu svake institucije, ali ipak nije spreman da govori o dominaciji budući da, iako se stvarnost „smešta u nastavak rituala“ i čak predstavlja „pokušaj da se ritualizacija pogura preko svih granica“ (Boltanski 2009: 140–141), da se ona posadi u svim onim delovima do kojih još nije došla, kroz svakodnevne prakse se odvija neprestano razbijanje zvaničnih definicija i interpretacija u mnoštvo značenja. Ako i

nije uvek posledica svesne kritičke aktivnosti aktera, za njega je to svakako potvrda neuspeha institucija da potpuno uredi, zauzdaju i potčine praksu. Postoji još jedan razlog zbog kojeg francuski sociolog okleva kada je u pitanju pojam dominacije. Istorija institucija je i istorija njihove kritike. One su nastale uz ideju da su podložne kritici, te njihovu izgradnju i rad prate konstantan oprez i razvijanje mehanizama zaštite i kontrole. Sve dok ima kritike, ne može se govoriti o represiji, ili o dominaciji. I dok smatra da takvog kritičkog delovanja nikada ne može biti previše, Boltanski povlači granicu kada je reč o svrsi postojanja institucija – to je nešto što mora ostati van svake sumnje. Kao što smo u prethodnom odeljku na primeru egzistencijalnih oglada mogli da vidimo, stvarnost može biti predmet radikalne kritike, ali institucije nije poželjno dovoditi u pitanje. Nijedna institucija ne sme da bude pošteđena kritike, ali, isto tako, ne treba zahtevati ni njihovo ukidanje, jer jedino one, zahvaljujući svojoj funkciji „kvalifikatora“, pojedincima mogu da osiguraju „minimum semantičke sigurnosti“ (Boltanski 2009: 229), makar i privremeno „stabilizujući značenja“ (Browne 2014: 28) i pružajući im osećaj stabilnosti i izvesnosti u haotičnom svetu. Fenomen istovremenog prihvatanja institucija i opreza koji se ispoljava u odnosu na njih Boltanski opisuje kao hermeneutičku kontradikciju. Ona se javlja usled dvojnog karaktera institucija – one su proizvođači semantičke sigurnosti, ali i simboličkog nasilja (Browne 2014: 28) – a dodatno je pothranjuju slabosti koje se ispoljavaju u njihovom funkcionisanju, od kojih prva proizlazi iz potrebe da se predstavljanje institucije, tog „bića bez tela“, prepusti portparolima, tj. bićima od krvi i mesa, što povećava šanse za proizvoljnost i upliv partikularnih interesa, dok je o drugoj već nešto rečeno, a odnosi se na to što njihova semantička funkcija, koja se sastoji od imenovanja, kvalifikovanja i ozvaničavanja, ne može u potpunosti da pokrije polje iskustva i polje značenja, ili to čini na pogrešan način. Tako razne oblike političkih režima francuski sociolog vidi kao različite načine da se izađe na kraj s problemom hermeneutičke kontradikcije.

Represivne politike, na nivou institucije ili na nivou društva, sprovode se upravo da bi se suzbila ambivalencija, smatra Boltanski. U okolnostima koje takve politike proizvode, često se delovanje kritike sistematski potkopava ili je potpuno osujećeno, što francuski sociolog prepoznaje kao simptom *procesa dominacije*. Najveću opasnost po savremenu kritiku on vidi u preovlađujućem principu vladavine putem promene, koji čini suštinu onoga što se naziva *kompleksnom dominacijom*. Logika stalne promene podrazumeva da današnje upravljačke elite vešto stvaraju uslove u kojima se najbolje snalaze, što utiče na to da se njihovo vođstvo smatra nužnim i

nezamenljivim. Daleko najbolje rezultate, prema mišljenju francuskog sociologa, daje strategija manipulisanja pravnim aktima koja omogućuje razne vrste manevara, od proširivanja ovlašćenja do njihovog fleksibilnijeg tumačenja, ako se za tim ukaže potreba. To što Boltanski otvorenije i oštrije nego inače govori o dominaciji treba pripisati ni manje ni više nego Burdijeovom uticaju. Sve te ideje, čak u razrađenijoj formi, mogu se naći u jednom od ranih tekstova koji su Burdije i Boltanski objavili zajedno, a u kojem su istraživali dominantnu ideologiju i njene tadašnje nosioce (Bourdieu et Boltanski 1976). Moguće je da ga je knjiga *Rendre la réalité inacceptable / Učiniti stvarnost neprihvatljivom* (Boltanski 2008), kojom je obeležio trideset godina od objavljivanja pomenutog teksta, pogurala u pravcu kritike dominacije. Međutim, u njoj, a naročito u godinu dana kasnije izdatoj *O kritici*, pažnja Boltanskog usmerena je više nego ranije na institucije i načine na koje one ostvaruju dominaciju. One su te koje upravljaju promenom, i to na različitim nivoima – neprekidnim menjanjem formata testova koje stavljaju pred pojedince, proizvoljnim menjanjem konstrukcije stvarnosti, ali i pokušajima da se oblikuje sam svet. Ne razoružavaju kritiku samo brojnost i višeslojnost intervencija već, kao što primećuje Boltanski, i sve izraženija tendencija da one budu fragmentarne i strogo tehničke. Novi dominantni u tom smislu zavise od eksperata koji su im potrebni da sva svoja znanja i svoj autoritet polože u mere koje upravljajući preduzimaju, kako bi one bile što komplikovanije za razumevanje i kako bi istovremeno dobile auru legitimnosti. U takvim okolnostima kritika je prinuđena da se artikuliše kao kontraekspertiza, čime se suočava s opasnošću udaljavanja od sveta i običnih ljudi. Savremena kritika je razapeta između više mogućih strategija, neodlučna i često paralizovana dilemama koje se množe, u čemu francuski sociolog vidi samo jednu od mnogih negativnih posledica koje je proizvela kompleksna dominacija.

Akteri Boltanskog, inače osposobljeni za kritiku, ne mogu više da se izbore sa sve složenijim mehanizmima moći. Suočen s takvim stanjem stvari, on i piše knjigu u kojoj se osvrće na domete kritičke sociologije i istovremeno pokušava da postavi temelje svog pragmatiskog programa. Još uvek je rano da se objavi poraz i potonuće svih nada; umesto toga, on pruža ruku starim konkurentima i kao da i ostale poziva na udruživanje snaga.<sup>8</sup> Ovoga puta, izdvojena pozicija na koju je kritička sociologija sebe postavila više i nije tako loša – s nje je moguće „ponuditi jednu sliku društvenog poretka, a isto tako i principe ekvivalencije koje bi [dominirani]

8 Taj trend prati i Teveno koji u jednom skorašnjem tekstu ukazuje na sličnosti između Burdijeovog, Djuijevog (J. Dewey) i sopstvenog kritičkog pristupa (Thévenot 2011).

mogli da prisvoje kako bi se međusobno približili i uvećali svoju snagu povezujući se u kolektiv“ (Boltanski 2009: 81–82). Za Boltanskog, međutim, nije svejedno o kakvom udruživanju i kakvim kolektivima je reč. I kao što ćemo videti u narednom odeljku, to je tema kod koje su oscilacije u stavovima francuskog sociologa možda i najizraženije.

### **Širenje kritike i povezivanje: od klase do nečeg neodređenog**

Teorijski program Boltanskog danas čine prepoznatljivim dve stvari – prva je postavljanje kritičkih kapaciteta aktera i njihovog normativnog odnošenja prema svetu u analitički fokus, a druga se tiče obnavljanja interesa za pojedinca i osobeno. Sukob Dirkema (É. Durkheim) i Tarda (G. Tarde) snažno je obeležio razvoj sociologije u Francuskoj, pa su generacije sociologa stasavale usvajajući podelu rada koja je tokom tog sukoba ustanovljena, a prema kojoj je sociologiji pripalo da se bavi kolektivnim društvenim fenomenima, dok je individualno prepušteno psihologiji. I zaista, dugo su se svi trudili da se drže svog atara, nikada ne dovodeći u pitanje prećutni sporazum koji je iz čuvenog sukoba proizašao. Rejmon Budon (R. Boudon) jedan je od retkih koji je već šezdesetih godina prošlog veka otvoreno priznavao uticaj koje je Tardovo delo imalo na nastanak metodološkog individualizma, pravca čiji je bio rodonačelnik. Kasnije je Bruno Latour (B. Latour) otkrio da je i on inspiraciju za mnoge svoje ideje pronalazio upravo kod Tarda. Početkom osamdesetih, Boltanski, sputan dirkemovskom zaostavštinom na posredan način – preko burdijeovske verzije holizma i determinizma, odlučuje da je došlo vreme da se sociologija oslobodi rigidne podele na individualno i kolektivno delanje i da izgradi odgovarajuće analitičke instrumente kojima bi zahvatila i ono što je osobeno. Danas Boltanski smatra da ako sociologija kritike može nekako da doprinese saznajnim i emancipatornim programima kritičke sociologije, onda je to upravo posredstvom pristupa kojim se pažnja skreće na raznovrsna očekivanja koja pojedince nagone da svoju kritičku aktivnost ispoljavaju na nejednoobrazan način, angažujući se u različitim, užim ili širim, izdefinisanim ili fluidnim, manje ili više institucionalizovanim kolektivitetima (Boltanski 2009: 82). On je naizgled čvrsto rešen da dva nekada antagonistička pogleda na društvo učini komplementarnim, ali se postavlja pitanje da li je i u kojoj meri Boltanski, ne samo načelno već i u postupku izgradnje svog teorijskog sistema, uopšte uspeo da se udalji od konkurentne škole mišljenja koja je društveno delanje isključivo vezivala za partikularne interese i stabilne, društveno i sociološki prepoznate kolektivitete, pre svih – klasu.

Tekst „La dénonciation“ / „Denuncijacija“, koji je Boltanski najpre objavio u časopisu *Actes de la recherche en sciences sociales* (Boltanski, Darré et Schiltz 1984), a zatim kao završno poglavlje, pod naslovom „La dénonciation public“ / „Javna denuncijacija“, u knjizi *L'Amour et la justice comme compétences / Ljubav i pravda kao kompetencije* (Boltanski 1990), predstavlja prvi pokušaj francuskog sociologa da teorijski zasnuje i primeni pristup kojim bi, baveći se tzv. aferama, jednako obuhvatio, i na ravnopravan način tretirao, negodovanja, optužbe i argumente s izraženom ličnom notom i ona koja su pisana u ime grupe ili su na neki drugi način obojena kolektivnim. U tu svrhu on analizira denuncijacije sadržane u protestnim pismima koja su tokom 1979, 1980. i 1981. pristigla na adresu redakcije francuskog *Monda*. Sociologija bi, smatra Boltanski, morala da tretira afere kao „proizvod delanja samih aktera“, bilo da posmatra njihove osobene bilo kolektivne karakteristike. Umesto da u objašnjenju polazi od u sociologiji manje-više prepoznatih kolektiviteta i koristi ih kao zgodne priručne analitičke alatke, opredeljuje se za izučavanje „operacije konstruisanja kolektiva tako što bi se ispitivalo formiranje kolektivnih razloga, tj. dinamika političkog delanja“ (1990: 23). Za Boltanskog nije bilo dileme – u tkivu afera bilo je moguće otkrivati njihov agregativni potencijal, kao i dublje, skrivene razloge koji su doveli do njihovog izbijanja. Premda prvenstveno nastoji da vrati kredibilitet u kritičkoj društvenoj misli bezrazložno zanemarenim istupanjima pojedinaca, pritom predano izučavajući formu, ton i sadržaj protestnih pisama, za Boltanskog je jednako važna činjenica da su afere, čija je svrha da se javnosti skrene pažnja na učinjenu nepravdu, „uvek povezane s premeštanjima između 'pojedinačnog slučaja' i 'opšteg interesa', osobenog i kolektivnog“, te da „na svoj način doprinose izgradnji i razgradnji grupa“ (Boltanski, Darré et Schiltz 1984: 4). On stoga izučava relacije između četiri ključna aktanta<sup>9</sup> – onoga koji optužuje (denuncijant), onoga u čije ime se denuncijacija preduzima (žrtva), onoga protiv koga je afera usmerena (vinovnik) i onoga kome se denuncijant obraća (sudija), raspoređujući ih u dijagram najpre na osi koja označava tip odnosa i njihovu blizinu u datom slučaju (osa neformalno–formalno, blisko–strano), a potom u zavisnosti od njihove pozicije – da li govore u svoje ili u ime kolektiva, ali i u zavisnosti od resursa kojima se u izlaganju slučaja koriste (osa pojedinačno–kolektivno).

9 Termin je preuzet od Latura (B. Latour). Slično Laturu, Boltanski smatra da bića i stvari ravnopravno definišu situaciju i aktivno učestvuju u razrešavanju spornih momenata. Kategorija *aktant* je opštija i uključuje aktere, ali u svojim ranim radovima Boltanski često koristi termin aktant da bi podsetio na svoj stav u pogledu „stvari“. U kasnijem radu to će biti slabije zastupljeno.

Do kakvih zaključaka Boltanski dolazi kada je reč o strategijama kojima se pojedinci najčešće služe onda kada treba da ukažu na nepravdu koja je učinjena nekom drugom ili njima lično? Denuncijativna pisma su pokazala postojanje četiri tipa odnosa aktanata – samo kod jednog od njih, obeleženog bliskom povezanošću ključnih figura, afera ostaje u okvirima ličnog sukoba, dok kod svih ostalih ona zadobija šire dimenzije. To se postiže tako što se u obrazlaganje slučaja uvode elementi kolektivnog, pa se, ili argumentacija razvija uz oslanjanje na kolektivne resurse, ili se o pojedincima koji su uključeni u sukob govori kao o predstavnicima nekog ustanovljenog kolektiva, uz potenciranje formalnog aspekta njihovog odnosa. Moguća je i kombinacija dve strategije. Poseban slučaj odnosi se na sukob pojedinaca koji se u denuncijaciji prikazuje kao jasno motivisan i podstaknut njihovom pripadnošću nekom kolektivu, njihovim verskim, seksualnim ili političkim opredeljenjem, etnijom, rasom (npr. fizički napad po rasnoj osnovi).

65

U sagledavanju nepravde ili konfliktno situacije koja je njome proizvedena, akteri najčešće pribegavaju postupcima uopštavanja i „desingularizacije“, što je po pravilu praćeno pozivanjem na neki zajednički interes, pri čemu se, kao što primećuje francuski sociolog, svaki aktant uključen u datu situaciju posmatra kao član određene kategorije i kao neko koga je moguće zameniti bilo kojim drugim članom te kategorije, bez posledica po postojeću strukturu odnosa aktera (Boltanski, Darré et Schiltz 1984: 15). Akteri nastoje da uđu u ulogu pripadnika određene grupe i tako uspostave distancu između strana u konfliktu, a u kojoj meri će biti uspešni zavisi od toga da li su instrumenti koje za to koriste standardizovani i objektivirani, što olakšava njihovo približavanje grupi koja raspolaze istim instrumentima (npr. diplomama, zvanjima, istim pravima itd.) ili su više obeleženi ličnom istorijom pojedinih aktanata, pa ne dozvoljavaju njihovo „udaljavanje“. Cilj koje pomenute strategije imaju Boltanski vidi kao dvojak – s jedne strane, reč je o potrebi da se podizanjem slučaja na viši nivo uveća vlastita vrednost, tj. veličina, a s druge, o prilagođavanju opšteprihvaćenim standardima normalnosti, što se postiže upravo poistovećivanjem s nekim kolektivom ili korišćenjem kolektivnih resursa.

Identifikovana su tri oblika denuncijacije: pored denuncijacije koja je fokusirana na izlaganje dokaza koji potvrđuju da je nekom učinjena nepravda, postoji ona koju odlikuje korišćenje kolektivnih resursa kako bi se datom slučaju pridala veća važnost ali čiji autori ipak ne nastupaju kao predstavnici grupe, dok treća vrsta podrazumeva znatno oslanjanje na kolektivne resurse, identifikaciju s nekom prepoznatljivom grupom,

tranziciju ka političkoj retorici, a nagoveštava se i stremljenje ka većim ciljevima i postizanju šire mobilizacije (1984: 24). U denuncijativnom postupku najzgodnijom se pokazala upravo poslednja strategija, koja je utoliko efikasnija ukoliko se oslanja na diskurs radničkog pokreta. Boltanski formuliše hipotezu prema kojoj pozivanje na opšti interes i proces desingularizacije odnosa pri kojem se pojedinci tretiraju kao pripadnici društvenih kategorija – on pominje klase – „zahteva kolektivan rad, upotrebu posebnih društvenih tehnika i izgradnju specifičnih institucija“, rad koji, prema njegovom mišljenju, nije podjednako razvijen u svim oblastima društvenih odnosa i možda je najviše rezultata dao u sferi rada (1984: 15–16). Boltanski nas čak podseća da radnički sindikati nisu posebno razmatrali položaj žena u proizvodnji sve dok im feministički pokret nije obezbedio jezik kojim su mogli da iskažu nepravdu na uopštavajući način. Ispostavlja se da se u kritičkoj aktivnosti aktera najdelotvornija strategija odnosi na pretvaranje ličnih konflikata u kategorijalne konflikte i na otkrivanje njihove političke logike. U osvrtu na rezultate istraživanja francuski sociolog zaključuje da šanse da se denuncijacijom postigne željeni cilj – da se ispravi učinjena nepravda, vinovnik spreči da je ponovo nanese, a žrtva trajno zaštiti – zavisi pre svega od toga da li drugi u nečijoj kritici prepoznaju „politički gest“ kojim se ukazuje ne samo na lični gubitak nego i na nečiju samovolju, skrivenu proizvoljnost nekog sistema odnosa. „Zato je potrebno“, piše on, „da se interesi žrtve nađu s očekivanjima neke već ujedinjene grupe, po cenu operacije homogenizovanja oko interesa ustanovljenog u onome što on ima od opšteg, što iziskuje nove operacije uspostavljanja ekvivalencije kako bi se uzajamno priznanje moglo postići“. Iako svako približavanje ili prisajedinjenje grupi podrazumeva nova dokazivanja, procene veličine, odmeravanja, pa možda i kompromise, ono za Boltanskog ne znači i žrtvovanje nečije osobenosti. Cilj je da se „ponovo uspostavi društvena veza koja će, preko povezivanja s drugima, ponovo povezati pojedinca sa samim sobom“ (1990: 353). Tako se desingularizacija potvrđuje kao najbolja strategija kojom se postiže očuvanje singularnosti.

Studija Boltanskog o aferama pokazala je da upravo strategija uspostavljanja veze s širim grupama i interesima garantuje da će denuncijacija biti shvaćena i prihvaćena kao ozbiljna i „normalna“, ali samo ukoliko je to povezivanje izvedeno na način koji je dovoljno ubedljiv i zadovoljava opšte standarde normalnosti. Potonji se, kao što primećuje francuski sociolog, određuju na osnovu pozicija koje aktanati zauzimaju na skali pojedinačno–kolektivno, tj. odnosa njihovih „veličina“, pa bi se tako na primer neko ko se obraća policiji s pritužbom na dominantnu klasu,



smatrao nenormalnim. I pored nastojanja da definiciju normalnosti „zadrži“ u okvirima konfliktne situacije i odnosa četiri ključna aktanta, Boltanski mora da prizna da ona „u osnovi zavisi od načina na koji svaki politički poredak konstruiše relaciju posebnog u odnosu na opšte, osobenih interesa u odnosu na opšte dobro“ (1990: 283). Imajući to na umu, ali i generalno sve prinude i ograničenja koje život u društvu sa sobom nosi, on konstatuje da je „uvek jednako teško bilo pobuniti se, ili čak pozivati na pravdu“ (1990: 355). Ali teško je i samo proučavanjem „gramatika koje proizvode obična prosuđivanja“, otkriti koji ih to sve spoljašnji uticaji oblikuju i preoblikuju. Da li kritičke prakse aktera Boltanskog samo zadovoljavaju implicitne normativne principe, odnosno „pragmat-ske uslove prihvatljivosti koji su imanentni prosuđivanju običnih subjekata“ (Basare 2011: 271), ili ovo neupitno priklanjanje konvencionalnoj definiciji normalnosti ipak svedoči o moralnom konformizmu, čije dejstvo nikakav kritički napor nije u stanju da sasvim potre? Teško da je francuski sociolog spreman da ovo drugo uopšte razmotri kao mogući deo objašnjenja. Ne samo da je takvo shvatanje direktno suprotstavljeno njegovoj sociološkoj viziji kojom se odbacuje pretpostavka o brojnim iluzijama koje somnabulne aktere vode kroz život, na ontološkom planu uvodi načelo „imanentne normativnosti“ društvenih praksi (Basare 2011), a na epistemološkom ukida asimetrija naučnog i laičkog znanja, nego je ono opovrgnuto brojnim empirijskim istraživanjima kojima je dugi niz godina, zajedno sa saradnicima, utemeljivao i razvijao program sociologije kritike. Boltanski konstatuje da su se *akteri* u tim studijama ponašali mnogo drugačije od *dejstvenika* (*agents*) kritičke sociologije – oni su proaktivni, često kritični, „ne prestaju da razotkrivaju skrivene namere i mane njihovih protivnika – često ih povezujući s njihovom društvenom pozicijom – aktivirajući, u tu svrhu, sheme preuzete od kritičke sociologije, koje su im prenesene obrazovanjem ili preko medija“ (2009: 51). Otud stanovište da svi modeli koje primenjuje u analizi akterskih kritika nisu ništa drugo do „proizvod pojašnjavanja i sistematizacije opšte kompetencije“ (1990: 63), a da je „sociologija za zdrav razum ono što je epistemologija za nauku“ (1990: 134). Boltanskom je stalo da pokaže da su „obični“ akteri skoro pa sociolozi koji u svojim malim i velikim životnim dramama, koje katkad uključuju i raspravu o tome šta je pravedno ili nije pravedno, nastoje da negativna moralna osećanja koja je kod njih proizvela određena situacija prevedu u šireprihvatljive moralne sudove i dodatno se osiguraju tako što će obezbediti argumente i dokaze za svoje tvrdnje. „Denuncijacija“ je, međutim, otkrila da to nije sasvim dovoljno. Izostanak legitimacije putem kolektiva, kao što smo mogli da vidimo, povlači rizik da

neko bude neshvaćen, čak smatran nenormalnim, što po pravilu znači i odsustvo podrške. Sama upotreba kolektiva i kolektivnih resursa mora biti sociološki precizna, izvedena bez neposredne pomoći statistike i drugih oruđa koja nauci otvaraju put ka makrostrukturama.

68

Osećaj za normalno Boltanski vidi kao jednu manifestaciju osećaja za realno (2009: 65), pa u tom smislu, kolektiv oblikuje kritiku i na jedan opštiji način. Naime, Boltanski primećuje da su akteri „realistični“; „oni ne traže nemoguće“ (2009: 58). Oni procenjuju da li je njihova pozicija pravedna ili nepravedan tako što se osvrću oko sebe i „retko dovode u pitanje, makar ne u normalnom toku društvenog života, opšti okvir u koji se upisuju situacije koje kod njih izazivaju gnev i protest, tj. celinu *ustanovljenih* oblika testova i kvalifikacija“ (2009: 59 – istakao autor). Upoređivanje s drugima određuje graničnike očekivanja i delanja, a može biti i klica jednog ozbiljnijeg propitivanja kojim bi se „stvarnost učinila neprihvatljivom“ (Boltanski 2008). U traženju pravde za sebe, akteri pronalaze ljude koji su u sličnoj poziciji, razvijaju osećaj za „kolektivnu nepravdu“ i za celinu, za društveni poredak „kojem mogu da pristupe samo posredstvom političkih konstrukata“ (2009: 61). Mnogo je faktora u igri, mnogo kockica treba da se sklopi da bi se najpre prepoznali i uvezali akteri sa sličnim problemima, i da bi se potom snabdeli odgovarajućim simboličkim arsenalom koji bi im obezbedio vidljivost i priznanje u javnoj sferi. Koliko je taj put težak i neizvestan govori i studija Boltanskog o nastanku kategorije kadrova u Francuskoj u kojoj se, između ostalog, detaljnom istorijsko-sociološkom analizom objašnjava zašto su „kadrovi“ nadživeli „srednju klasu“ koja, uprkos brojnim pokušajima, nije uspela da se u toj zemlji ustali kao zvanična kategorija.

Zanimljivo je da Boltanski, inače na strani apsolutnog univerzalizma kada je reč o kritičkim sposobnostima aktera, ne može da ignoriše podatke o socijalnom profilu autora pisama koji ukazuju na nejednaku distribuciju spremnosti da se o nepravdi progovori javno. Među autorima dominiraju pripadnici viših društvenih kategorija, a najviše je intelektualaca i kadrova zaposlenih u javnom sektoru. Oni iz radničke klase, pa i niže frakcije srednje klase, ali i stari i žene, moraju mnogo da se pomuče, da „pribegnu velikim manevrima uvećanja sopstvene veličine“ ako žele da dopru do instanci koje će ih podržati i pomoći im da ostvare željeni cilj (1984: 342–343). Onih koji javnosti iznose sopstveni slučaj najviše ima među kadrovima, sitnim preduzetnicima, zanatlijama, trgovcima, službenicima, dok u nečiju odbranu najčešće staju zaposleni u javnom sektoru. Boltanski ostavlja po strani pitanje morala jednih i drugih, i ovo

tumači u svetlu činjenice da ovi drugi imaju posebnu poziciju koja im omogućuje da govore u ime opšteg dobra, kao i „identitet koji je definisan u odnosu prema formama građanstva na kojima danas počiva konstrukcija države“ (Boltanski 1990: 340). On čvrsto ostaje pri stavu da su savremena društva – prvenstveno zapadne liberalne demokratije – misleća, „kritička društva“, čiji članovi, u regularnom toku života angažuju kritičke kapacitete i kritičke resurse kojima svi, bez izuzetka, raspolažu. Kada je, međutim, reč o ishodu njihovog delanja protiv nepravdi, Boltanski je manje kategoričan i manje optimističan – „njihove kritike imaju vrlo nejednake šanse da promene stanje sveta koji ih okružuje na osnovu stepena vlasti koji imaju nad njihovom društvenom okolinom“ (1990: 54). Realizacija kritičkih potencijala nužno povlači pitanje objektivnih faktora, a time društvene pozicije, hijerarhije i odnosa moći, koji u jedinačinu kritike i kritičkih momenata unose različite pondere. Kritička društva i dalje nisu „ravna“, ali to i ne ugrožava toliko teorijski model u kojem se strukture tretiraju nedeterministički, kao puki okvir delanja, a o performativnom učinku kritike se govori kao da on zavisi samo od njene prihvatljivosti, odnosno od „osećaja moralne legitimnosti“ (Bassure 2011) drugih ljudi koji je procenjuju i vodeći se njime odlučuju da je podrže ili da je ignorišu.

Pokušaj Boltanskog da u knjizi *De la critique / O kritici* (2009) svoj pristup obogati makroperspektivom kritičke sociologije – potez koji je, čini se, iznuden potrebom da se nešto kaže o dominaciji i emancipatornom političkom delanju u savremenom društvu – rezultira najpre prihvatanjem standardne pojmovne aparature (klasa, dominacija, dominantni, dominirani), koja se potom na takav način menja da postaje razvodnjena, gubi na artikulisanosti i kritičkoj oštrini, da bi se na kraju sve svelo na isticanje onoga što njegova sociologija kritike ima da ponudi potonjoj. Mada odbija da sve odnose dominacije svede na klasne odnose, Boltanski smatra da su oni važan okvir problematizacije dominacije, te u tom smislu nastoji da kaže nešto o klasnoj konstituciji današnjeg društva i procesu političke subjektivacije u tom-i-takvom društvu. Njegovo određenje klase počiva na dva ključna elementa – jedan je odnos prema pravilu (dominantni kreiraju pravila ali nisu obavezni da im se povinuju), a drugi delatni kapacitet, uz koji se pominje i kontrola (dominantni imaju kontrolu nad svojim životom i životima drugih, dominirani imaju kontrolu samo nad svojim životom ili nemaju nikakvu kontrolu). Izostanak resursa kao temelja klasne diferencijacije više je nego primetan i verovatno nameran. Evo i jedne od celovitijih definicija: „Klasa odgovornih – dominantna klasa – jeste klasa onih koji su spremni na sve kako bi preživeli, i koji imaju maksimalne šanse

da to ostvare budući da raspoložu najširim nizom sredstava za delanje, od kojih su najznačajnija i najkorisnija za njihov opstanak nijedna druga do sami dominirani, nad kojima obezbeđuju moć tako što ograničavaju sredstva za delanje kojima dominirani mogu da raspoložu“ (2009: 226–227). Tu je, naravno, i simbolički momenat – uverenje i uveravanje da je njihov opstanak „nužan“, jer su oni ti koji čine da stvarnost funkcioniše, omogućujući time opstanak drugih.

70

Boltanski je ubeđen da je njegova teorija najveći doprinos izučavanju dominacije dala upravo na planu osvetljavanja pozicije „malog čoveka“ i njegovog odnosa prema stvarnosti. Dominirani je neko čija je istorijska uloga nevažna – on je „bezimen“ i ograničen na „praktičnu egzistenciju“; umesto ekonomskih resursa i političkog uticaja kao oruđe poseduje samo skepsu, ili neku vrstu skepse pomešane s više puta narušenom verom. Francuski sociolog smatra da takva bezizlazna pozicija prinuđuje dominirane na priklanjanje raznim kolektivitetima, solidarnost i udruživanje, čime im se otvara mogućnost za „trajanje“ i pristup „veličini“, koja im inače ne bi bila dostupna. S obzirom na to da Boltanski prisvaja klasnu perspektivu i predočava nam izrazito polarizovanu sliku savremenog društva, očekivalo bi se da upravo klasa dominiranih predstavlja njegovo kritičko težište i glavnu emancipatornu snagu; što, međutim, nije slučaj. U jednom trenutku su za njega to „praktični kolektiviteti“ (2009: 233), u sledećem grupe i pojedinci koji su prema svim strukturnim obeležjima pozicije udaljeni u društvenom prostoru, ali ih spaja njihov prekarni status, da bi se na kraju došlo do neodređenih i nestalnih skupina (*ensembles flous*) i grupacija povezanih nekom sklonošću (*collectifs affinitaires*) (2009: 234). Njihova pojava najzaslužnija je za premeštanje delatnog fokusa s države i visoke politike na zajednice, komune, mreže, u čemu francuski sociolog prepoznaje želju za kreiranjem novog sveta u kojem se delanjem u okvirima malenih krugova (*boucles courtes*), uspostavlja neposredniji i dinamičniji odnos kritičkih instanci i onih koje služe opravdavanju poretka. I emancipaciju dominiranih Boltanski sagledava iz perspektive „radikalne promene političkog odnosa prema hermeneutičkoj kontradikciji“ i intenzivnijeg odnosa društvene kritike i institucija, pri čemu pred kritikom stoji zadatak da iznađe i nametne nove oblike tog odnosa. On kao da govori o normalizaciji stanja nesigurnosti, ali ne one nesigurnosti koju uslovljavaju tektonska kretanja dalekih i otuđenih struktura, već one koju, svojom zapitanošću i nezadovoljstvom proizvode samo kritičke instance. Na kraju, pitanje temeljnih principa proizvodnje dominacije prestaje da bude važno, kao i početna namera Boltanskog da pomoću kritičke sociologije proširi vidike.

Tvrditi kako je Boltanski podlegao modnom diktatu odbacivanja klasne analize i uzdizanja asocijacija i ostalih nedefiniranih, nestalnih i nepredvidljivih združivanja, bilo bi nepošteno, i u krajnjoj liniji – pogrešno. Negde između prihvatanja klase, koje je bilo logičan ishod dugogodišnje saradnje s Burdijeom, njenog potpunog odbacivanja koje je pratilo prekid te saradnje, i stavljanja u prvi plan privremenih savezništava proizvedenih neposrednim životnim okolnostima, do kojeg dolazi u zreloj fazi njegovog rada, nalazi se čuvena studija o kadrovima (Boltanski 1987 [1982]) koja je u celosti posvećena istraživanju procesa formiranja grupe i njenog društvenog priznavanja. Ovo je knjiga koja će mnogima razjasniti zaziranje Boltanskog od toga da se utvrđene kategorije prihvataju zdravo za gotovo, čemu je, prema njegovom mišljenju, sociologija XX veka bila previše sklona. Zahvaljujući materijalu koji je prikupio tokom istraživanja trajno se opredelio da nijednu grupu ne shvata na konačan način, kao zaokruženu celinu i nešto što služi kao univerzalno eksplanatorno sredstvo kada su u pitanju stavovi i ponašanja pojedinaca. U knjizi Boltanski prati konstituisanje kadrova kao zvanične društvene kategorije u razdoblju od trideset godina (1930–1960), pokazujući na koje su sve načine „upisivali“ svoje postojanje u objektivnu stvarnost i prateći ih na njihovom zavojitom putu izgradnje i stabilizacije grupnog identiteta. Iako nastanak kadrova kao grupe smatra uspešnim, u završnom delu knjige Boltanski relativizuje njihov uspeh, vodeći se pre svega odgovorima ispitanika koji su otkrili činjenicu da pripadnici te socioprofesionalne grupacije, nezavisno od ranga, priznaju objektivno postojanje „kadrova“, ali se često ne prepoznaju u toj kategoriji. U zanimljivom obrtu, najpre uspeh pripisuje njihovoj neuspešnosti – „grupa kadrova je u stanju da ujedini svoje pripadnike i da uguši interna neprijateljstva upravo zbog toga što ostaje slabo definisana i neodređena“, nakon čega će uslediti tvrdnje da puno identifikovanje s nekim „institucionalizovanim polom 'privlačenja'“ nije emancipatorno već alijenatorno, a da je autentično postojanje moguće samo u slučaju priznavanja i institucionalne regulacije pozicije koja isključivo pripada pojedincu, a ne njenim utapanjem u poziciju neke šire grupe, jer jedino tako pojedinac može da se poistoveti sa svojom objektivnom pozicijom (1987: 295). To je momenat kada je u teorijskom svetu Lika Boltanskog nepodudaranje postalo izvor kritike kojom se problematizuje odnos pojedinca i društva. Iako je njegova pažnja u jednom periodu bila premeštena na kritiku koja prati sukob pojedinaca, u knjizi *O kritici* nepodudaranje je opet centralna tema – s jedne strane, ono je polazište društvene kritike (nepodudaranje sveta i stvarnosti), a s druge, glavni razlog njenog neuspeha (nepodudaranje pozicije pojedinca i kolektiva posredstvom kog se ona politički iskazuje stvarna tenziju

i glavni je uzrok cepanja kritike iznutra). Boltanski je svestan toga da je politički prostor konstituisan na takav način da prepoznaje i priznaje samo kolektivno delanje, ali čini se da to podrazumeva žrtvu koju, izgleda, on nije spreman da opravdava. Jedno skorašnje istraživanje Fransoa Dibe o shvatanju nepravde među radnicima daje mu za pravo (Dubet 2009).

72

Dibe takođe razvija pragmatsko shvatanje pravde i smatra da osećaj nepravde proističe više iz situacije u kojoj se nalazi neka osoba nego iz određenog kolektivnog položaja, više iz konkurentskih potreba nego iz pogleda na svet ili neke konzistentne koncepcije pravde. Ipak, budući da se bavi nepravdom na radnom mestu, on nikako ne može da zane-mari „jaku“ vezu koja postoji između društvene stratifikacije i uočene nepravde, iako je ta veza „posredna“; „Radnici prvo preispituju sopstvenu situaciju i na osnovu tih zapažanja konstruišu normativne slike pravednog društva koje će njihovom iskustvu dati pozitivno značenje. A što se tiče stavova koji su najjasnije povezani s pojedinim društvenim grupama, oni se mogu objasniti, ne zajedničkom predstavom društvene strukture, već sličnošću ličnih situacija u kojima sudovi pojedinačnih članova grupe nastaju“ (Dubet 2009: 179). U prilog tome govori činjenica da većina radnika za svoj loš položaj krivi ljude iz neposrednog radnog okruženja, a ne vladajuću klasu ili društveni sistem. Osim toga, iskustvo nepravde oni uglavnom iskazuju koristeći se moralnim umesto političkim kategorijama, pa tako kritika nije uperena protiv identifikovanog političkog neprijatelja već protiv „loših ljudi uopšte“, ali i rastuće sebičnosti i individualizma u društvu, koje naročito primećuju kod svojih kolega (Dubet 2009: 190). Kako onda Dibe procenjuje mogućnost političkog delovanja u društvu u kojem i dalje postoji klasna dominacija, ali koje više nije „klasno utemeljeno“? Vodeći se odgovorima ispitanika, rešenje pronalazi u angažovanju na nižim nivoima, budući da kolektivna akcija znači udaljavanje od problema s kojima se svakodnevno suočavaju. Širu mobilizaciju uostalom otežava to što doživljaj nepravde danas ima tri ishodišta – uslove rada, uslove zapošljavanja i takvu predstavu raslojenosti u kojoj se jasno razaznaju samo mali sloj elite na vrhu i sloj isključenih na dnu, koji se ujedno vide kao žrtve i kao pretnja – sve to čini da je veoma teško artikulirati i kanalisati nezadovoljstvo koje je proizvedeno na različitim poljima i na tako različite načine. Imajući sve to na umu, francuski sociolog zaključuje da jedini izlaz za one pogođene nepravdom jeste da se okupe oko razloga koji „nije striktno tehnički niti potpuno nasumičan, već je posledica ličnih čefova ili ličnosti“ (Dubet 2009: 215).

## Zaključak

Za razliku od Dibeja koji o nepravdi govori iz perspektive onih koje izučava, onih koji više ne vide klasu i ne misle klasu, onih koji osećaju nepravdu ali za koje je svet odveć složen da bi tražili njene dublje korene, Boltanski pokušava da kaže nešto i o dominaciji, njenim mehanizmima i strukturnim pretpostavkama. Analiza tri teme koje smo u ovom tekstu izdvojili trebalo je da nam pokaže da li se akteri u teorijskom svetu francuskog sociologa, na bilo koji način približavaju tom nivou kritike.

Boltanski ima jasnu ideju o tome kako ogled funkcioniše za aktere kada je reč o kritici koja se ispoljava tokom neke konfliktne situacije – sukob najčešće izbija oko distribucije vrednosti, pa je ogled uvek zgodno rešenje budući da daje šablon procene vrednosti koji samo treba primeniti, a pretpostavlja se da svi akteri raspolažu potrebnim kompetencijama da to izvedu. Upitno je možda samo to da li su pojedinci upoznati sa svim ogledima koji postoje i da li su im oni jednako dostupni. Činjenica da su pojedini akteri osuđeni na samo neke od postojećih svetova, za Boltanskog nije dovoljna da bi doveo u pitanje njihovu sposobnost za kritiku, ali ne možemo da ne primetimo da to prilično ograničava opseg njihovih kritičkih aktivnosti. Kod francuskog sociologa, ogledi, međutim, imaju i jednu širu dimenziju koja dolazi do izražaja kada se pređe na viši nivo analize i zađe van, odnosno iznad, okvira postojećih svetova. Teorija Boltanskog, kao što smo videli, nudi u tom pogledu dve mogućnosti – jedna se odnosi na definisanje opšteg dobra u ravni celog društva koje pred svaki ogled, bez obzira na to koji su sve svetovi uključeni, postavlja dodatne kriterijume koji moraju biti zadovoljeni (za Boltanskog je to blagostanje svih, ali kriterijumi mogu biti neodređeni pošto ih on prikazuje i kao zavisne od trenutnog odnosa svetova i odnosa vrednosti koje oni promovišu); druga mogućnost tiče se provere rada institucija, provere koja može imati oblik ogleda istine, ogleda realnosti ili egzistencijalnog ogleda. U oba slučaja imamo nešto demokratičnije shvatanje ogleda u odnosu na ono koje je vezano za situacije i svetove. Svi, bez obzira na to u kojim svetovima se kreću, mogu da zastupaju neku ideju opšteg dobra, za koju pritom ne moraju da imaju jake argumente ili nepobitne dokaze. Obično su takve rasprave opštije i otvorenije, za razliku od rasprava koje se tiču konkretnih situacija i svetova, kod kojih operacije kvalifikovanja zahtevaju određena znanja i veštine. S druge strane, kod egzistencijalnih ogleda, akteri raspolažu ličnim iskustvom, koje Boltanski smatra nesumnjivo najboljim izvorom kritike stvarnosti – što je lično iskustvo udaljenije od zvaničnih konstrukcija, manje zahvaćeno njima

ili potpuno neregulisano, to ono pruža bolju osnovu za otkrivanje nepodudarnosti sveta i stvarnosti. Koliko god podržavao takvu vrstu kritičizma, čini se da kod francuskog sociologa ona služi ili kao materijal za neke ozbiljnije metakritičke opservacije, ili kao nešto što treba da se organizuje i usmeri, političkim sredstvima ili na neki drugi način, da bi ostvarilo svoj puni kritički potencijal.

74

Za Boltanskog nema ničeg prirodnijeg od kritike institucija pošto je život bez nje nezamisliv koliko i život bez institucija. Može se reći da se kritika institucija ustalila, da je neprolazna. Pišući o društvu današnjice, Boltanski primećuje da su se efekti usložnjavanja mehanizama dominacije i sve učestalijih promena u načinu na koji se ona sprovodi preneli i na rad institucija. On, međutim, osvetljava samo jedan aspekt kritike institucija, i to onaj koji je najopštiji a tiče se odbrane slobode u odnosu na instituciju koja je ugrožava neodgovarajućim ili odveć agresivnim merama i postupcima (tenzija koja rađa podvajanje sveta i stvarnosti), ali ne i onaj njen aspekt koji ima veze sa osvetljavanjem promena kroz koje prolazi institucija zajedno sa društvom. Tako najvažnije pitanje – da li akteri kritikujući instituciju mogu da dosegnu nivo kritike dominacije, ostaje bez odgovora. Na osnovu toga što Boltanski očekuje od kritičke sociologije da pomogne akterima tako što će im predočiti sliku poretka (2009: 82), možemo pretpostaviti da je taj odgovor negativan.

Baveći se pitanjem širenja kritike i povezivanja u kolektiv Boltanski je ukazao i na drugačiji put sticanja predstave o celini odnosa u društvu od onog koji uključuje pomoć nauke. Ta mogućnost se otvara zahvaljujući poređenju s drugima i pronalaženju onih koji su na sličan način pogođeni nepravdom. Poređenje vodi razvijanju „osećaja za totalitet“ (2009: 61). Što je više prilika za poređenje, to su šanse da kritika slučaja nepravde preraste u kritiku dominacije veće. Ako imamo na umu izrazitu fragmentiranost savremenog društva, koju ni francuski sociolog ne propušta da istakne, kao i to da su odnosi generalno nestabilniji i površniji, onda se postavlja pitanje da li je realno očekivati da se takva vrsta kritike ostvari. Ni Boltanski nije siguran koji bi oblik udruživanja bio najbolji; niti da li uopšte prednosti udruživanja pretežu nad manama koje nosi dostizanje pravde tim putem – misli se, pre svega, na tendenciju da ličnost trpi usled „utapanja“ u grupu, a da deo potreba pojedinca nužno ostaje nezadovoljen. Izgleda da obazrivost koju francuski sociolog izražava u vezi s kolektivom u poslednje vreme jača. Zabrinut zbog ishoda lokalnih izbora održanih u martu ove godine, na kojima su predstavnici ekstremne desničarske partije Nacionalni front, preuzimajući



od leveice kritiku neoliberalizma i obraćajući se „običnom čoveku“, postigli priličan uspeh i osvojili vlast u nekoliko opština, Boltanski preporučuje levice da se okrene svom liberalnom nasleđu (Boltanski, internet). Njegovo približavanje kritičkoj sociologiji ostaje neostvarena želja budućí da zasad ništa u njegovoj teoriji ne ukazuje na mogućnost da akteri razviju svoj kritički potencijal do nivoa kritike dominacije; skorašniji politički komentari francuskog sociologa najavljuju pravac u kojem će se razvijati njegova teorija, a ako do toga dođe, ideja o pomirenju biće samo prolazni hir, i to neuspešan.

Primljeno: 13. septembra 2014.

Prihvaćeno: 23. septembra 2014.

#### Literatura

- Basaure, Mauro (2011), „In the epicenter of politics: Axel Honneth's theory of the struggles for recognition and Luc Boltanski and Laurent Thévenot's moral and political sociology“, *European Journal of Social Theory* 14 (3): 263–281.
- Browne, Craig (2014), „The institution of critique and the critique of institutions“, *Thesis Eleven* 124 (1): 20–52.
- Birešev, Ana (2009), „Kapitalizam i opravdavanje“, *Filozofija i društvo* 20 (3): 223–244.
- Boltanski, Luc, avec Yann Darré et Marie-Ange Schiltz (1984), „La denontiation“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 51 (1): 3–40.
- Boltanski, Luc (1987 [1984]), *The Making of a Class: Cadres in French Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boltanski, Luc (1990), *L'Amour et la Justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*, Paris: Éditions Métailié.
- Boltanski, Luc and Ève Chiapello (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard.
- Boltanski, Luc and Laurent Thévenot (1999), „The Sociology of Critical Capacity“, *European Journal of Social Theory* 6 (2): 359–377.
- Boltanski, Luc and Laurent Thévenot (2006 [1991]), *On Justification: Economies of Worth*, Princeton: Princeton University Press.
- Boltanski, Luc (2008), *Rendre la réalité inacceptable*, Paris: Demopolis.
- Boltanski, Luc (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre et Luc Boltanski (1976), „La production de l'idéologie dominante“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 2 (2): 3–73.
- Boltanski, Luc, Fassin, Éric, „Situation politique, comment reprendre la main? Avec Éric Fassin et Luc Boltanski: débats“, dostupno na: [https://www.youtube.com/watch?v=YL2R7AzyXYg&feature=em-upload\\_owner](https://www.youtube.com/watch?v=YL2R7AzyXYg&feature=em-upload_owner) (pristupljeno 1. avgusta 2014).
- Dubet, François (2009), *Injustice at Work*, Boulder–London: Paradigm Publishers.
- Thévenot, Laurent (2011), „Power and oppression from the perspective of the sociology of engagement: a comparison with Bourdieu's and Dewey's critical approaches to practical activities“, *Irish Journal of Sociology* 19 (1): 35–67.

Ana Birešev

The Possibility of a Critique of Domination in the Theory of Luc Boltanski

Abstract

The author examines the possibility for a rapprochement between Luc Boltanski's sociology of critique and Bourdieu's critical sociology of domination by analyzing three subjects within the theoretical opus of Luc Boltanski: the place given to tests in the critical agency of actors, the relation between critique and institutions, and the role the collective plays in the appropriation and distribution of critique. In Boltanski's works the question of the sense of justice and the critical capacities of actors, that is injustice and its critique, is approached with full respect for the perspectives of the social actors. In his book *On Critique* the French sociologist writes about domination, or more precisely, the process of domination, but he doesn't fully answer the question whether and how the capacities of social actors for critique can be realized and elevated to the level of a full-fledged critique of domination. This is considered to be the main condition of the possibility for connecting critical sociology and sociology of critique, so the analysis of the three mentioned topics should determine whether the social actors within the theoretical world of Luc Boltanski are relatively close to the stage of a critique of domination.

**Keywords:** Boltanski, sociology of critique, critical sociology, critique, tests, institutions, collective, domination

Biljana Đorđević  
Fakultet političkih nauka  
Univerzitet u Beogradu

## Problemi normativne snage i kritike agonističke participacije: ka mogućoj komplementarnosti agonističke i participativne demokratije

**Apstrakt** U članku se tvrdi da postoje osnovi komplementarnosti agonističke demokratije i participativne demokratije u pogledu mogućnosti institucionalizacije agonizma koji dosad nije imao razrađenu institucionalnu dimenziju. Dve demokratske teorije dele težnju za širenjem političkog kao načina uključivanja građana i njihove političke subjektivizacije i osnaživanja. Takođe, ima autora na obe strane koji dele shvatanje da demokratiji nisu potrebni temelji. Agonističkom participacijom kao osporavanjem, s jedne strane, i širenjem i jačanjem različitih oblasti političke participacije, s druge, otvaraju se mogućnosti za kritiku i promenu, ali se prostor otvara i za rizike. Oslanjajući se na redefinisano agonističku participaciju, želim da ublažim prigovor da agonizam nema normativnu snagu u smislu neposedovanja resursa za motivisanje građana i opravdanje njihove kritike praksi dominacije i ugnjetavanja. Zaključak je da je potrebno prihvatiti agonističku participaciju kao sredstvo razvijanja demokratskog političkog rasuđivanja jer nema drugih garancija, tj. nema sigurnosti temelja, koji bi nam omogućili da razlikujemo demokratski od nedemokratskog agona.

**Ključne reči:** agonistička demokratija, participativna demokratija, postfundacionalizam, osporavanje, participacija, abolicionistička jednakost, kritika, normativna snaga

77

### Uvod

Teoretičari agonističke demokratije Vilijam Konoli (William Connolly), Šantal Muf (Chantal Mouffe), Boni Honig (Bonnie Honig), Džejms Tali (James Tully), uz značajne međusobne razlike, jesu teoretičari radikalizacije, odnosno demokratizacije liberalne demokratije.<sup>1</sup> Njihov teorijski doprinos ogleda se pre svega u oblasti političkog etosa iza kojeg stoji politika stalnog osporavanja, ukazivanja na kontingentnost temelja politike, ali i na centralnost političkog isticanja značaja neuklonjivog konflikta za politiku i tragičnosti politike i političkog života. Agonisti imaju i unekoliko drugačiju koncepciju građanina jer kritikuju liberalnog građanina,

<sup>1</sup> Ovaj rad je nastao u okviru naučno-istraživačkog projekta „Konstitucionalizam i vladavina prava u izgradnji nacionalne države – slučaj Srbije“ (evidencioni broj projekta: 47026), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije, a koji zajednički realizuju Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka i Univerzitet u Beogradu – Pravni fakultet.

građanina-konzumenta, koji je, „osiguran“ pravima, loše pripremljen da se izvuče iz kandži različitih oblika dominacije u kojima se može naći. To posebno važi u vanrednim situacijama i za vreme vanrednih stanja (Honig 2009). Agonistički subjekt nije samo pasivni primalac juridičkih dobara, već je aktivno uključen u politiku shvaćenu kao remetilačku praksu stalnog uključivanja isključenih, opiranja zatvaranju pitanja i konačnim rešenjima teorija poretka, koja generišu nerešene i nerešive „ostatke“ (Honig 1993). Čini se da je ovakav agonistički subjekt istovremeno i participativni građanin (u smislu teorije participativne demokratije). Budući da radovi agonista uglavnom nemaju institucionalnu dimenziju, logično je postaviti pitanje da li se na taj korak tek čeka, ili je reč o tome da se institucionalna rešenja participativne demokratije mogu nakalemiti na agonističku teoriju. Neki autori, poput Eda Vingenbaha (Ed Wingenbach), smatraju da postoji tenzija između pretpostavki agonističke teorije i participativne demokratije i da se ona najviše primećuje u različitom shvatanju ciljeva i opravdanja politike, kao i u shvatanju emancipacije i autonomije (Wingenbach 2011: 106–107). Sloboda, emancipacija i autonomija za participativiste znače kontrolu nad sopstvenim izborima, životom i vlašću – jednom rečju, samovladavinu. Akteri su autonomni, socijalizovani, i nosioci interesa koji se tokom političke participacije jasnije pokazuju i iskazuju. Za agoniste, akteri su intersubjektivno konstituisani, oni su situirana sopstva čiji su interesi epifenomeni konstruisanih identiteta, te bi politička participacija shvaćena kao sredstvo za postizanje cilja (otkrivanja već prisutnih interesa i njihovo ostvarivanje), značila reifikaciju razlika i nefleksibilnost i nemogućnost pregovaranja identiteta subjekata, a upravo je to ono protiv čega je agonizam. Za razliku od Vingenbaha, tvrdim da možemo govoriti o komplementarnosti agonističke demokratije s participativnom jer obe demokratske teorije na sličan način pravdaju demokratsku politiku kao rešenje za problem građanske nemoći i isključenja, a ukazaću i na to da ima participativista koji, poput agonista, smatraju da demokratija ne počiva na temeljima. Smatram da je uvažavanje ove komplementarnosti, koja otvara prostor za neke buduće integracije dveju teorija višestruko značajna jer može da revitalizuje participativnu demokratiju u okviru političke teorije, ali i da potvrdi da agonizam kao teorija može biti potentnija od samo radikalizujućeg dodatka liberalnoj demokratiji ili kritičkog etosa koji zapravo ne uspeva da kod građana podstakne prakse osporavanja. Takozvani problem impotentnosti ili normativne slabosti agonizma tiče se izvora motivacije i opravdanja za agonističku participaciju, i slično tome, izvora normativne snage kritike kontingentnih društvenih praksi (dominacije) koja, ukoliko želi da ostane u okrilju agonističke teorije, može da počiva jedino na kontingentnim resursima umesto na jakim i čvrstim utemeljenjima.

Briga u vezi s normativnom slabošću proizilazi iz uobičajenog stava među političkim teoretičarima da je doza normativizma neophodna ukoliko politička teorija želi da održi subverzivnost i intelektualni aktivizam, i da se ne samoponišti svođenjem na društvenu ontologiju, odnosno izjednačavanje onoga što „treba“ s onim što već „jeste“. Koja je doza normativizma potrebna, a da istovremeno ne bude pogubna kao previše regulatorna ili idealno-dekontekstualizovana, jabuka je razdora unutar discipline. Agonističke teoretičare karakteriše pluralizam metoda poput realističnog, diskurzivnog ili genealoškog, i nije ih lako smestiti u kamp, bilo analitičkih bilo kontinentalnih mislilaca, pa ih tako nije jednostavno ni pozicionirati na nekakvom normativnom kontinuumu. Pokušaću da pojasnim implikacije agonističke pozicije u vezi sa tim, i da lociram normativni potencijal agonizma upravo u agonističkoj participaciji koja je istorijski i sociološki kontekstualizovana.

79

Rad je podeljen na tri dela. U prvom delu se, razjašnjavanjem Vingenbahovih omaški u tumačenju agonizma i participativizma, odnosno nudeњem alternativnih interpretacija dveju teorija, pokazuje da su dve demokratske teorije komplementarne. Tvrdi se da agonističku demokratiju karakterišu politika osporavanja i borba za abolicionističku jednakost građana, čime se drugačije od Vingenbaha odgovara na pitanje opravdanja agonističke demokratije. U drugom delu se pokazuje da je Vingenbahovo tumačenje participativne demokratije reduktivno jer se njeno opravdanje ne svodi na intrinzičnu vrednost participacije, već je ona podržana mnogim drugim argumentima. Za pokazivanje komplementarnosti agonističke i participativne demokratije najplodotvornija je snažna demokratija Bendžamina Barbera (Benjamin Barber). U trećem delu teksta pokušava se da se oslabi prigovor normativne slabosti agonističke kritike i participacije, ponajviše pomoću argumenata razmenjenih u dijalogu Rajnera Forsta (Reiner Forst) i Džeјmsa Talija. Najzad, u zaključnim razmatranjima, ukazuje se na slabe tačke agonizma na koje se ne može nikada do kraja sasvim uspešno odgovoriti iz agonističke perspektive, ali i na to da je opreznost u davanju konačnih odgovora izraz koherentnosti agonističke pozicije.

### **Da li je razlika između agonističke i participativne demokratije toliko dramatična? Cilj i opravdanje agonističke politike**

U jednom ranijem tekstu tvrdila sam da se agonistička demokratija može razumeti kao alternativni demokratski etos, ali ne kao potpuna alternativna demokratska teorija. To je, pre svega, zato što nema institucionalnu

dimenziju, a ne ide ni tako daleko da traži potpunu deinstitutionalizaciju liberalne demokratije, poput antagonističkih teorija radikalne demokratije (Đorđević 2013). Različite su demokratske struje u prethodnom periodu postajale popularne zahvaljujući zahtevima za radikalizacijom i jačanjem demokratske dimenzije unutar legure ustavne demokratije: savremeni republikanizam, participativna demokratija, ili danas najpopularnija deliberativna demokratija. U oceni njihove aktuelnosti u određenom periodu važno je imati na umu šta su im bile mete kritike. Ako je jedan od glavnih napora teorije da nas ubedi da je pitanje „šta je političko“ i dalje jedno od fundamentalnih političkih pitanja, znači da su mnogi učinci participativista iz sedamdesetih godina XX veka, kada su tražili „širenje političkog“, danas gotovo pali u zaborav. Aktuelnost agonističke demokratije proizilazi iz oživljavanja ideje političkog, jer agonizam reaguje na potrebe osporavanja tvrdnji da živimo u postpolitičkom stanju (Mouffe 1993), te da prikrivanje konflikta kao osnova političkog može vratiti političko kao bumerang – u formi ekstremizma i fundamentalizma (Mouffe 2000; Mouffe 2005). U teorijskom smislu, agonizam je jedna od teorijskih struja koja reaguje na svođenje političke teorije na moralnu teoriju i pokušava da ponudi rešenja za nošenje s postdemokratskom situacijom u kojoj živimo (Crouch 2007). Mi, naravno, moramo razumeti naše „konceptualne potrebe“ indukovane istorijskim okolnostima (Foucault 1982: 778). Smatram da unekoliko odgovor na pitanje da li na agonističku teoriju mogu da se nakaleme dometi participativne teorije zavisi od razumevanja tih konceptualnih potreba i alternativnih pokušaja zadovoljenja tih potreba, odnosno, ono što zovem „pitanjem stvarnog umesto imaginarnog protivnika/neprijatelja“ koji stvar rešava na efektivniji način.<sup>2</sup> Participativisti su davali argumente u prilog participaciji i nudili alternativne političke prostore i institucije koje bi formalizovale participaciju, dok agonisti pišu u vremenu gušenja participacije, te se moraju vratiti na sam početak njene odbrane i redefinicije, a u stvari odbrane političkog i politizacije kao demokratizacije. Bez obzira na taj svojevrsni korak unazad, smatram da su dve teorijske struje komplementarne i da je njihova sličnost u odbrani participacije radi emancipacije važnija od neslaganja u nekim ontološkim pitanjima.

U knjizi u kojoj pokušava da ode korak dalje i institucionalizuje agonističku demokratiju, kad već to sami agonisti nisu učinili, Ed Vingenbah tvrdi da se samo na prvi pogled čini da su agonistička i participativna demokratija idealni partneri, dok su, zapravo, njihove filozofske i normativne

<sup>2</sup> Ovdje se neću baviti alternativnim rešenjima za institucionalizaciju agonističke demokratije, poput političkog liberalizma koji brani Vingenbah.

privrženosti „dramatično različite“, što ih čini nekompatibilnim teorijama (Wingenbach 2011: 109). Njegova je teza da institucije zasnovane na participativnom modelu demokratije ne mogu dati agonističke ishode (Wingenbach 2011: 105, 115). Postoji problem tumačenja agonističke pozicije, ali i participativne demokratije kod Vingenbaha. Kad se ukaže na omaške, može se zaključiti da ima dosta prostora za saradnju dveju teorija. Pratiću Vingenbahovu komparaciju dva modela kako bih odmah ukazala na zamke poređenja. On smatra da dve velike teme razdvajaju ove modele: prva se tiče različitog shvatanja ciljeva i opravdanja politike, a druga različite koncepcije subjekta participacije.

U vezi s prvom razlikom, Vingenbahova tvrdnja je da, prema agonistima, nema univerzalne istine koja pravda agonističku politiku, već da kontingentne demokratske mogućnosti proizilaze iz svake konkretne situacije u kojoj pojedinac ili institucija deluju, dok su za participativiste samouprava i participacija intrinzično vredne (Wingenbach 2011: 106). U ovom odeljku pokazaću da agonistička demokratija ima normativnu snagu koja se ne zasniva samo na pukom osporavanju, jer njen cilj nije osporavanje radi osporavanja, kao što to izgleda kod Vingenbaha (Wingenbach 2011: 105), dok ću u odeljku o participativnoj demokratiji pokazati kako participativisti nude više tipova argumenata za participaciju od klasično republikanskog argumenta da je participacija intrinzično vredna, na šta Vingenbah gotovo da svodi participativnu demokratiju (Wingenbach 2011: 106).

Prvi deo Vingenbahove argumentacije o agonističkom osporavanju koje je opravdano nedostatkom čvrstih temelja, odnosno univerzalne istine, jeste korektan. Vingenbah ispravno svrstava agonističke teoretičare u postfundacionaliste (Marchart 2007) i zanimljivo obrazlaže problem temelja. Svoju knjigu o institucionalizaciji agonističke demokratije počinje na sledeći način: „Kilogram gubi masu. Ili možda dobija masu. Teško je to reći“ (Wingenbach 2011: 3). U pokušaju da objasni mnoge aktuelne debate u savremenoj političkoj teoriji, Vingenbah nam govori o tome kako je pre više od veka uspostavljena osnova za merenje mase svuda gde je u upotrebi metrički sistem, i to prema malom parčetu metala, cilindru od legure platine i iridijuma, koji se kao čuveni Le Grand K čuva u Međunarodnom muzeju mera i tegova u Parizu. Naučnici su užasnuti činjenicom da, iako se čuva ispod tri staklena zvona i retko dodiruje, Le Grand K gubi na težini – merenje 1988. godine utvrdilo je da ima 0,05 miligrama manje od svojih replika. Potpuno je nevažno kako ih je izgubio, ali je važno da li su kopije tog parčeta u odnosu na njega dobile masu ili je međunarodni prototip kilograma izgubio masu u odnosu na kopije? Za tako nešto

bio bi nam potreban nezavisni standard procene, ali njega nema – Le Grand K jeste taj glavni standard procene. Ako je uzimanjem fizičkih prototipa kao standarda Francuska akademija nauka rešila veliki problem 1791, danas taj opipljivi standard može prilično da zakomplikuje stvari budući da nije večan u svom prvobitnom obliku i masi. Druge merne jedinice zamenjene su osnovnim ili atomskim konstantama koje se u bilo kojoj boljoj laboratoriji mogu reprodukovati, ali to se još uvek nije postiglo s kilogramom. Još gore, postoje merne jedinice koje direktno zavise od kilograma, te se nestandardizovanost standarda mase reflektuje i na nesigurnost oko tih mernih jedinica, kakva je, na primer, kandela, jačina svetlosti (Dutton, internet).

82

To što znamo da je igrom slučaja baš ovaj cilindar od legure platine i iridijuma postao Le Grand K, a ne neki drugi, ne uklanja važnost trenutno vodećeg međunarodnog prototipa kilograma. On ima značajnu ulogu u konstrukciji naše realnosti – Vingenbahovim rečima, kilogram je neophodan, bilo kao legura koju su ljudi proizveli, bilo kao potencijalno numerički standard zasnovan na osnovnim konstantama prirode – to što je arbitraran, ne čini ga lažnim (Wingenbach 2011: 4). Za Vingenbaha je ovo analogija s raspravom o postfundacionalizmu u političkoj teoriji – svako normativno opravdanje za ma koje političke tvrdnje i zahteve u svojoj osnovi, na mestu svog temelja, ima kilogram. Praksa političke teorije kao discipline da postulira ili dedukuje neke prve principe, odnosno telos ka kome ljudska bića treba da teže, pa kasnije pomoću njih gradi opravdanje za određeni tip političkih institucija i praksi, uvek počinje s kilogramom ili, rečima Džudit Batler (Judith Butler), kontingentnim temeljima, bilo da su to ljudska priroda, razum, narod, tržište, bog (Butler 1995; Wingenbach 2011). Ako se ranije tim temeljima davao transcendentni status, savremene teorije im oduzimaju pravo na pijedestal. Ali tu postoji razlika – postfundacionalizam se ne sme mešati sa antifundacionalizmom ili postmodernizmom. Postfundacionalizam ne pokušava da izbriše temelje, već da im oslabi ontološki status – to ne znači totalno odsustvo svih temelja, već nemogućnost konačnog utemeljenja.<sup>3</sup> Ta razlika ukazuje na svest o kontingenciji i političkom kao momentu parcijalnog i neuspešnog utemeljenja (jer je na kraju ono uvek neuspešno – liberalno, nacionalističko, multikulturalno...) i zapravo potrebi za odlukom (koja počiva na ontološkoj neodlučivosti), sa svešću da će svaka odluka,

3 Antifundacionalizam na sve ove temelje gleda kao da su razumljivi samo ukoliko su situirani unutar zajednica, paradigmi, situacija, konteksta koji im daju lokalno i promenljivo značenje – odgovori na pitanje o istini, validnosti ne mogu se dobiti pozivanjem na zakon, vrednost, pravilo, nešto neistorijsko i nekontekstualno (Wingenbach 2011: 5).



budući da ne može da počiva na čvrstom temelju, biti suočena sa osporavanjem suprotstavljenih zahteva i moći. Motivacija za pravljenje ovakve razlike verovatno leži i u ubeđenju da su političke implikacije slabljenja temelja u odnosu na brisanje temelja, odnosno tvrdnju da su temelji nepotrebni, drugačije – možda plodotvornije. Različiti temelji proizvode različite odnose moći – različite prihvaćene i neprihvatljive društvene identitete, vrednosti, a samim tim i alokaciju resursa, privilegija i prednosti, brižljivo radeći na tome da se temelji u osnovi takve podele političke moći ne vide (Wingenbach 2011: 6). Temelji tako nužno proizvode isključenja partikularnosti i gušenja različitosti i za antifundacionaliste je otpor svim temeljima, metanarativima i hegemonijama nužan za mogućnost emancipacije. Postfundacionalisti, međutim, razumeju da nam je kilogram potreban, da su ljudskim bićima kao društvenim bićima temelji potrebni radi organizacije nekakvog reda u društvu i radi davanja nekakvog smisla postojanju. Međutim, temelji se ne kriju kao kompromitujući dokazi – oni se čine vidljivim, ali se i dalje održavaju, jer bi u suprotnom došlo do anomalije i nekoherentne politike – test održanja autonomije za svakoga bi se održao veoma kratko (Wingenbach 2011: 8). Fundacionalisti se nadaju da bi ispravno mogli da pogode šta je to „političko“ – istina, um, ljudska priroda, te da onda institucije, vrednosti i kulturu upodobе tome (Wingenbach 2011: 10). Za postfundacionalističke agoniste, političko je (kontingentni) temelj politike – to je kolektivna konstrukcija, to je javno dobro. Teškoća ove pozicije je očigledna: lakše je da se prihvate temelji i univerzalnost narativa (radi reda u glavi ako ništa drugo!), a teško je stalno imati opoziciju prema temeljima; najteže je ipak „priznati praktičnu realnost ontopolitičkih temelja dok se u isto vreme pokušava kritičko uključanje u odnos s temeljem koji strukturira značenje delovanja“ (Wingenbach 2011: 16). Uz priznanje kontingentnosti temelja i većitih isključenja do kojih dolazi postavljanjem temelja, agonizam može biti demokratski ukoliko se poveže s progresivnim odlukama – nije svaka odluka ista i jednako isključujuća, nije svaki otpor temeljima emancipatorski, odnosno nije nužno da emancipacija uvek zahteva otpor – nekad zahteva kreativno sleđenje pravila (Tully 2008: 296). Čak i kad bi se na individualnom nivou ova teškoća prevazišla, mora se priznati da postfundacionalistička teorija ne mora nužno da bude demokratska (može npr. da bude kompetitivni elitizam<sup>4</sup>). Zato joj je posle podrivanja temelja potrebno nešto više od toga – osim *agona*, potrebna je i *isonomia*.

4 Kompetitivni elitizam Jozefa Šumpetera (Joseph Schumpeter) tretira se, doduše, kao vrsta demokratske elitističke teorije, odnosno minimalne demokratije u kojoj institucija izbora ima ulogu da zameni jednu elitu drugom. Međutim, ni za jednu od radikalnijih demokratskih struja ovo nije zadovoljavajuća teorija demokratije.

Međutim, jedna od dominantnih tema za agoniste jeste problem sužavanja političkog, odnosno problem isključenja iz politike. To su dva odvojena, iako tesno povezana problema, čijem rešavanju agonisti pristupaju tako što ostavljaju prostor za razne interpretacije i prigovore o nekonzistentnosti teorije. Kako Aleks Tomson (Alex Thomson) sažeto ističe, agonizam menja ideju javnog dobra politikom kao apstraktnom vrednošću koja nema unapred definisani sadržaj osim pragmatičnih vrлина pluralizma i tolerancije (Thomson 2009: 108). Važno je da odmah napomenem da tolerancija kod agonista nije identična liberalnom pojmu tolerancije, već je unekoliko redefinisana građanska vrлина karakteristična za agonizam. Konoli kaže za svoj koncept „agonističkog poštovanja“ da je srodan liberalnoj toleranciji ali da nije podložan prigovoru da marginalizuje, i čak ponižava manjine koje većina i „normalni“ tek tolerišu. Konolijevim rečima, „ti apsorbuješ agoniju zbog toga što se elementi tvoje vere dovode u pitanje od strane drugih i agonističko osporavanje drugih pretočiš u poštovanje koje imaš prema njima“ (Connolly 2005: 123–124).

Odbrana politike je odbrana mogućnosti demokratije, ali zahtev za demokratijom ide ruku podruku s idejom jednakosti, koju Tomson ne spominje i koja je na neuobičajen i nedovoljno eksplicitan način kod agonista povezana s pluralizmom. Isključenje iz već definisanog, uskog političkog, jeste jedan problem, interni problem liberalne demokratije, dok je zahtev za širenjem političkog eksterna kritika koja pokazuje zašto se iz pretpostavki liberalne demokratije ne može rešiti problem isključenja.<sup>5</sup> Agonističku demokratiju treba shvatiti kao borbu protiv političkog isključenja – svih uzroka političkog isključenja. Žan-Filip Deranti (Jean-Philippe Deranty) i Emanuel Reno (Emmanuel Renault) eksplicitno kažu da umesto tretiranja jednakosti kao „neproblematizovanog uslova agonističke politike, treba da definišemo demokratski agonizam kao napor da se realizuje jednakost u uslovima društvene nejednakosti, kroz transformaciju institucija i konfrontaciju sa zakonom“ (Deranty & Renault 2009: 44). Za *isonomiu*, potrebno je socijalno-ekonomsko okruženje koje je omogućava. Za odbranu dostojanstvenog socijalno-ekonomskog okruženja kao prostora slobode shvaćene u republikanskom smislu kao odsustva dominacije, potrebna je odbrana politike kao resursa progresivne borbe, i odbrana države ili zajednice kao kreacije građana. Participacija tu igra

5 Nisu samo liberali krivi za sužavanje prostora političkog već su za njegovo cementiranje zaslužni i neki rigidni republikanci poput Hane Arent (Hannah Arendt) koja štiteći autonomiju političkog, striktno razdvaja društveno i političko. Tako Arent nema resurse da politizuje strukture potčinjavanja i ugnjetavanja smeštene unutar društvenog.

instrumentalnu i kreativnu ulogu. Deranti i Reno ističu kako upravo promenom shvatanja političke participacije ne više kao vezane za neki autonomni politički domen, već kao borbe protiv nejednakosti i za socijalnu pravdu, menjamo razumevanje pojmova jednakosti i slobode od statičnih ka abolicionističkim (Deranty & Renault 2009: 52).

Budući da postoje razlike među agonistima, kratko podsećanje na moguće linije spajanja i razdvajanja korisno je radi identifikacije onih varijanti koje mogu da budu komplementarne s participativnom demokratijom. Mada ima klasifikacija koje se vrše prema velikim imenima političke teorije koja služe kao preteče agonizma – poput one na republikance koji se oslanjaju na Arent i realiste koji se pozivaju na Šmita (Carl Schmitt) (Schaap 2007; Karagiannis and Wagner 2008) – ne mislim da je ta klasifikacija korisna. Ovde ću se oslanjati na Fosenovu podelu na emancipatorski i perfekcionistički agonizam (Fossen 2008).<sup>6</sup> Emancipatorski agonizam je onaj koji me zanima jer potencijalno ima abolicionističko shvatanje jednakosti.<sup>7</sup>

85

Jedna od ključnih crta agonizma jeste duboko poštovanje različitosti i pluralizma koje je, prema agonistima, samo nominalno priznato u kvalifikovanom političkom liberalizmu Džona Rolsa (John Rawls) i teleološkoj deliberativnoj demokratiji Jirgena Habermasa (Jürgen Habermas) (Mouffe 1993, Honig 1993). Kod Rolsa je prelaz s metafizičke koncepcije pravde na političku koncepciju pravde uslovljen priznanjem činjenice postojanja vrednosnog pluralizma, odnosno činjenice postojanja raznolikosti suprotstavljenih sveobuhvatnih koncepcija dobrog života koja se u potpunosti može prevazići samo represijom države. Činjenica vrednosnog pluralizma je posledica nedeterminisanosti uma, odnosno tereta rasuđivanja, koji nam ukazuje na to kako je moguće neslaganje među ljudima koji imaju različite, ali razložne sveobuhvatne koncepcije

6 Agonizam Dejvida Ovena (David Owen) jeste perfekcionistički – posvećen je kultivaciji i konstantnom napredovanju građanskih vrlina i sposobnosti.

7 Endrju Šap (Andrew Schaap), u uvodu knjige *Pravo i agonistička politika* (Law and Agonistic Politics), razlikuje tri vrste agonizma – pragmatični, ekspresivni i strateški. Pragmatični argumenti polaze od toga da agon motiviše ljude da učestvuju u politici razgraničenjem opcija – Muf npr. tvrdi da je za aktivnost građana potrebno prevazići postpolitičku fazu trećeg puta i da je to neophodno za demokratiju: s jedne strane, rasplamsavajući je, s druge strane, dajući prostora za legitimno izražavanje nepravde, umesto guranja pod tepih opcija koje mogu vratiti političko u javnu sferu u formi političkog ekstremizma. Konoli spada u ekspresivne agoniste jer je agon kao borba i osporavanje važan radi očuvanja slobode i pluralnosti kako bi se pružio otpor nametnutim ugnjetavačkim društvenim identitetima. Strateški agonizam Ransijera (Jacques Rancière) okrenut je borbi za prevazilaženje socijalnog isključenja – borbi između građana prvog i drugog reda (Schaap 2007). U suštini, svi su ovi autori emancipatorski agonisti u Fosenovom smislu.

dobrog života (Rols 1998: 35, 88).<sup>8</sup> Ove razložne koncepcije dobrog života, prema Rolsu, ipak mogu da se presecaju u preklapajućem konsenzusu koji je, iako minimalan, moralni konsenzus koji osigurava stabilnost poretka, te tako nema potrebe za represijom države u ime neke sveobuhvatne koncepcije dobra. Za agoniste, međutim, ovaj konsenzus je ili opresivan ili konfliktan (Mouffe 2000; Đorđević & Sardelić, internet) ili nemoguć upravo zato što su i principi pravde o kojima postoji preklapajući konsenzus nedeterminisani na način na koji je to i koncepcija dobrog života (Connolly 2002: 73, 161). Ovo je posledica postfundacionalizma agonističke teorije.<sup>9</sup> Upravo kao lek za ublažavanje problema tereta rasuđivanja, agonisti imaju vrline poput agonističkog poštovanja i zalažu se za politike osporavanja. Fossenov argument je da poštovanje dubokog pluralizma nije dovoljno dobro opravdanje za politiku osporavanja, već da je normativna komponenta, koja stoji iza tog dubokog poštovanja različitosti, težnja ka emancipaciji (Fossen 2008). On je u pravu, ali reč je o tome da agonisti abolicionističku ideju jednakosti vezuju za razlike koje isključuju ljude iz političkog. Konoli govori o pluralizmu i egalitarizmu kao normativnim privrženostima koje omogućavaju jedna drugu jer je jedna ista šovinistička elita protiv „imigranata, gejeva, samohranih majki, muslimana i ateista“ (Wenman 2008: 203), a možemo dodati i protiv radnika. Emancipacija nije samo pokušaj uspostavljanja socio-ekonomske jednakosti prema nekoj (ne)spornoj mernoj jedinici jednakosti. To je „trajni pokušaj da se razotkriju i isprave povrede, nepravde ili nejednakosti izazvane isključenjima i ograničenjima pluralizma“ (Fossen 2008: 385).

Emancipatorski potencijal agonizma je u osporavanju nepravdi i isključenja osnaživanjem građana da i sami praktikuju razotkrivanje i osporavanje nepravdi. U suprotnom, nepravde i isključenja mogu postati naturalizovane ili racionalizovane (Connolly 2002: 93), što nije nepravda samo prema isključenima već i prema prisilno uključenima, onima koji su navodno dali svoj pristanak na postojeće političke režime uključenja i isključenja. Ideal, agonisti to prihvataju, ne može biti u potpunosti ostvaren,

8 Izvori tereta rasuđivanja leže u mnogobrojnim rizicima na koje nailazimo kada treba da savesno i pravilno koristimo naše moći prosuđivanja i zaključivanja. To su: suprotstavljeni naučni i empirijski dokazi, neslaganje u vezi s težinom koja se pridaje određenim stanovištima o kojima postoji slaganje, nedeterminisanost moralnih i političkih koncepata koji se onda moraju tumačiti, različita životna iskustva koja utiču na način odmeravanja razloga i dokaza, postojanje različitih normativnih razloga različite snage u prilog problemu o kojem se raspravlja i, najzad, sukob vrednosti (Rols 1998: 90–92).

9 Rols nije postfundacionalista jer njegova koncepcija ličnosti čak i u političkom liberalizmu i dalje počiva na isuviše jakim temeljima (White 2009).

i otud stalno osporavanje. Otud i kritika deliberativne demokratije i njoj važne ideje konsenzusa kao načina transformacije konflikta koji proizilazi iz razlika. Do sporazuma, tj. konsenzusa o principima u osnovi društvene i političke saradnje ne može se doći u vakuumu moći kakav je idealni prostor komunikacije kod deliberativista. Kada se ljudi tretiraju kao racionalni i razložni u Rolsovoj ili Habermasovoj teoriji, uronjenost koncepta razuma i racionalnosti u odnose moći kod ovih mislilaca nije problematizovana jer se sama moć shvata drugačije ili se potpuno prećutkuje kao irelevantna.<sup>10</sup> Za agoniste koji se oslanjaju na Fukoovu (Michel Foucault) sveobuhvatnu koncepciju moći,<sup>11</sup> emancipacija ne može nikada da prevaziđe u potpunosti odnose moći koji su inherentni političkom delovanju. Ovakva koncepcija moći i uzdrmani temelji političke saradnje problematizuju mnoge druge koncepte koji parazitiraju na tradicionalnim koncepcijama moći ili sporazumima o principima političke saradnje. Autonomija i emancipacija su neki od tih koncepata. Agonističko razumevanje autonomije sada postaje pravo<sup>12</sup> ili zahtev za osporavanjem arbitrarnih polaganja prava na suverenost osporavanjem onoga što pojedinca definiše kao građanina i intersubjektivno traganje za nečim prihvatljivijim (Brink 2005: 255, 261).

87

Tu stižemo do druge razlike između agonističke i participativne demokratije koju Vingenbah ističe, razlike između koncepcija subjekta participacije unutar dva modela. Priznajem da je Vingenbah ovde na tragu ozbiljnog problema, koji ipak nije nepremostiv u sklopu šireg pitanja o komplementarnosti dve teorije. Kod participativista, podrazumeva se da subjekti participacije već imaju interese i identitete koje treba osloboditi

10 Zamerka da koncept moći uopšte ne spominje u svojim delima koja se tiču teorije pravde Rolsu upućuju tzv. realisti – a mnogi agonisti se svrstavaju ili ih svrstavaju u grupu teoretičara koji žele da političku teoriju odvoje od moralne teorije (Galston 2010). Međutim, ključna razlika između agonista poput Džejmsa Talija i tzv. novih realista poput Bernarda Vilijamsa (Bernard Williams) i Rejmonda Gojsa (Raymond Geuss) je u oceni poželjnosti stabilnosti koja je, za realiste, najvažnija politička vrednost, dok je za agoniste ona rezultat cementiranja kontingentnih temelja kao čvrstih i neproblematizovanja njihove kontingentnosti i isključenja koja zbog toga nastaju (Honig & Stears 2011)

11 Ukratko, konvencionalni način razumevanja moći u političkim naukama (kao centralnog političkog pojma) jeste da je moć resurs koji moćni imaju, a slabi nemaju. Iako već Luksov (Steven Lukes) radikalni pristup moći dosta odstupa od *mainstream* pristupa moći, Fukoov koncept moći ide korak dalje i predstavlja sveobuhvatno lice moći – moć koja nije samo dominacija i represija već pozitivna, produktivna i neopodhodna snaga društva (Foucault 1980).

12 Prema Konoliju, politička prava su potrebni metod za očuvanje osporivosti (Conolly 1991: 211–214) mada autori poput Vendi Braun (Wendy Brown) smatraju da za stupanje prava dovodi do zamrzavanja odnosa moći koji su konstituisali određene (ranjene) identitete, te da borba za prava nije dovoljno radikalna (Brown 1995: 52–76).

u procesu participacije iako se priznaju uticaji socijalizacije, manipulacije i obrazovanja na ljude, odnosno na njihove identitete. Oslobođenje je samoodređenje, a svrha vlasti je da obezbedi uslove za takvo suštinsko samoodređenje pojedinaca (Wingenbach 2011: 108). Institucije putem participacije transformišu pojedince, pomažući njihovom samoodređenju, koje je centralna ljudska vrednost. Participativisti su, dakle, okrenuti tradicionalnom idealu autonomije. Agonistički subjekti, s druge strane, pregovaraju svoje identitete u političkom procesu i to je forma njihove emancipacije. Budući da su konstituisani unutar društvenih procesa, s interesima koji su epifenomeni tih socijalno konstruisanih identiteta, agonistički subjekti nemaju autentične interese i identitete koje treba osloboditi, već se jedino mogu iznova konstruisati identiteti koji su, kao skupovi identifikacija, uvek kontingentni i nesigurni (Mouffe 1993: 78). Ne želim da negiram postojanje ove ontološke razlike niti njen značaj, već da ukažem na to da ona nije toliko dramatična za institucionalizaciju agonističke demokratije koliko to misli Vingenbah. Problem je u tome što Vingenbah pogrešno tumači cilj agonističke politike isključivo kao osporavanje zatvaranja političkih pitanja, dok cilj participativne politike vidi u stvaranju građana (Wingenbach 2011: 109). Pokazala sam da je osporavanje zatvaranja pitanja, odnosno osporavanje zaokruživanja granica političkog, metod za političko uključenje i upravo borba za stvaranje građana njihovim uključanjem u političko i njihovim prevođenjem iz nepolitičkih u političke aktere. To je veoma blisko onome što je cilj i participativne demokratije kojoj se sada okrećem.

### **Participativna demokratija: širenje oblasti i metoda participacije**

U odbacivanju participativne demokratije kao institucionalne mogućnosti za agonističku demokratiju Vingenbah greši u načinu na koji reduktivno interpretira obe demokratske struje. Iako se slažem s njim kada kaže da se institucionalna rešenja participativista ne mogu jednostavno prisvojiti (Wingenbach 2011: 105), to ne znači da se na integraciji ne može raditi. U srži njegove teze o nekomplementarnosti dveju demokratskih teorija leži razumevanje participativne demokratije kao teorije koja pretpostavlja jaku supstantivnu koncepciju dobrog života – participaciju – dok su agonisti skeptični prema tome. Pokazaću zašto je ovo nekompletno tumačenje.

Dok su republikanci poput Hane Arent, iako pridajući intrinzičnu vrednost političkoj participaciji, striktno ograničeni na usko polje političkog, participativisti šire sektore i metode participacije. To je važno zato što

demokratski participativisti prevazilaze prigovore elitističke, aristokratske participacije (da je participacija ograničena samo na one sa sposobnostima i resursima da učestvuju) i prigovore republikanskog cementiranja distinkcije privatno–javno radi očuvanja autonomije političkog. Kerol Pejtman (Carole Pateman) zaključuje svoju uticajnu knjigu *Participacija i demokratska teorija* (Participation and Democratic Theory) upravo naglašavajući osposobljenost građana koji imaju mogućnost participacije u alternativnim oblastima da granicu privatno–javno bolje procenjuju i prevazilaze (Pateman 1970: 110). Šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka, posebno s pojavom pomenute knjige Kerol Pejtman, participativna demokratija postaje popularna struja demokratske teorije. Umesto sužavanja opsega demokratskog odlučivanja koje se predlaže kao rešenje za probleme (i)racionalnosti i nestabilnosti demokratije, a koja dolaze od demokratskih pluralista i elitista i teoretičara društvenog izbora, participativisti predlažu proširenje demokratskog opsega odlučivanja. Uz uvećanje participacije građana ide i širenje prostora demokratskog odlučivanja van tradicionalnih prostora političkog. Za participativnu teoriju značajne su dve teme koje često nisu jasno razdvojene u drugim demokratskim teorijama – razlika između sektora, odnosno oblasti participacije i načina participacije. Obe teme su od interesa za participativiste. Oni bi da prošire i sektore u kojima se primenjuje participacija, pa otud zahtevi za demokratizacijom obrazovnih institucija (Kaufman),<sup>13</sup> radnih mesta (Pejtman), porodice i susedstva, ali i tradicionalnih političkih institucija kakav je predlog o piramidalnoj participativnoj strukturi koja podseća na delegatski sistem (Macpherson 1977). Participativisti takođe rade na tome da obogate različite forme političkog delovanja proširenjem mogućih opcija za participaciju poput deliberacije, kooperativa, kolektivnog donošenja odluka i kolektivnog upravljanja (Hilmer 2010: 44–46).

Kada Pejtman brani participaciju kao centralni element demokratije, ona to čini i normativno i empirijski (Pateman 1970). U prvom smislu, ona razotkriva način na koji realisti (šumpeterovci i pluralisti)<sup>14</sup> deskripciju

13 Termin participativna politika i participativna demokratija pripisuje se Arnoldu Kaufmanu (Arnold Kaufman) koji je na participativnu politiku unutar univerziteta pozvao tokom konvencije u Port Hjuronu (Port Huron Statement) u Mičigenu 1964. godine. Izveštaj iz Port Hjurona bila je studentska kritika neošumpeterovaca – pobuna protiv učitelja i zahtev za demokratizacijom univerziteta, kako zbog stvaranja uslova za autonomiju pojedinca, tako i zbog izgradnje prave političke zajednice (Kaningam 2003: 208).

14 Radi uklanjanja moguće konfuzije zbog iste etikete – „realisti“, želim da istaknem da nije reč o istom tipu realizma u političkoj teoriji koji je u tekstu već pomenut kao struja novog realizma, a čiji su predstavnici autori poput Bernarda Vilijamsa, Rejmonda Gojsa, Džudit Šklar (Judith Shklar), Džeremija Voldrona (Jeremy Waldron) itd. (Galston 2010).

tada postojeće demokratije i političke apatije građana uzdižu na nivo normativnog ideala, uz nužnu implikaciju da su zapadna društva već ostvarila ideal. Problematičnost ovog postupka dobija na snazi prisećanjem da je reč o hladnoratovskom okruženju u kojem ova „naučna“ tvrdnja ima ideološku funkciju. To je i danas važan uvid, posebno kada se olako izvlače zaključci o demokratiji iz empirijskih politikoloških istraživanja ili istraživanja javnog mnjenja koja pokazuju da su građani nezainteresovani za političko delovanje i neupućeni u aktuelna politička zbivanja. To ne sme biti osnov usvajanja standarda procene demokratije jer je na delu već isključenost ljudi iz politike koja ih onemogućuje da smisleno učestvuju. Rečima jednog od najuticajnijih participativista današnjice, Bendoričina Barbera, „ljudi su apatični zato što su nemoćni, a ne nemoćni zato što su apatični“ (Barber 2003: 272).

90

Glavna vizija participativne teorije jeste da aktivna participacija omogućuje samorazvoj građana i da demokratija treba da teži uklanjanju apatije građana podsticanjem aktivnog učešća. Umesto klasičnog kontraktarijanizma u dvostepenom argumentu u kojem prvi društveni ugovor na koji smo navodno pristali formira društvo, dok drugi predaje našu građansku suverenost vladi da radi svoj posao bez potrebe da nas stalno nešto zapitkuje i traži od nas odobrenje, participativisti ne uvode participaciju tek kao iznuđeni institucionalni dodatak u izuzetnim i kontrolisanim prilikama poput izbora, već je to esencija sistema. Za razliku od elitističke demokratske teorije, jednog od institucionalnih modela koji parazitira na kontraktarijanizmu, gde je uloga građana svedena na izbore koji jedino mogu da učine elite malo odgovornijim – ali zapravo imaju određene ruke u vođenju države – participativna demokratija sistemski traži uključivanje građana u samovladavinu. Za participativiste naprosto ne može postojati ugovor između onih kojima se vlada i onih koji vladaju, već mora postojati stalni odnos između njih. U suprotnom, ili imamo rat dva nezavisna tela s nezavisnim interesima, ili imamo slabu demokratiju. Pejtman tvrdi da aktivna participacija omogućava političku efikasnost koja ima pozitivne psihološke efekte na učesnike uz to što im omogućava i samorazvoj (Pateman 1970: 53). Društvo zasnovano na ovim osnovama širi prostor političkog. Participacija koja razvija demokratski karakter građana, uz uvećanje njihove političke efikasnosti, odgovara na problem nemoći građana (te posledične političke apatije građana), a ne na aristotelovski zahtev za učešćem u politici kao načinu najboljeg mogućeg života. Rusoov (Jean-Jacques Rousseau), ali i Milov (John Stuart Mill), uticaj na Pejtman je u tezi o obrazovnom efektu participacije koja proizvodi odgovornije građane i odgovornije političko delovanje – učestvovanjem u



javnom odlučivanju, pojedinac je primoran da uzme u obzir javni interes i proširi horizonte (Pateman 1970: 30). Ovde razvoj ljudske prirode vuče ka teškoj koncepciji dobra, što je slučaj i s drugim razlogom za participaciju koji počiva na tvrdnji da se tako pojedincima omogućava kontrola nad sopstvenim životom. Integrativni argument participacije ukazuje na funkcionalnost participacije u izgradnji političke zajednice i stvaranju osećanja pripadanja, i on se postiže time što nema jaza između bogatih i siromašnih. Postoji, najzad, i argument koji se tiče lakšeg prihvatanja kolektivnih političkih odluka, što je nekontraktarijanski način prihvatanja političkih obaveza. Mil je za Pejtman važan jer je njegov interes za participaciju na radnim mestima ona prenela na ostatak svoje knjige o participativnoj demokratiji i bila doslednija od samog Mila. Ne samo što to priprema građane za političku participaciju, nego je, prema Pejtman, participacija na radnim mestima sama po sebi politička participacija. Ako ljudi osećaju da su ugnjetavani na poslu i u svom svakodnevnom životu, biće politički pasivni i ozlojeđeni. Participacija razvija karakter koji nije servilan (Pateman 1970: 45). Argument participativista je sledeći: „dugotrajna nedobrovoljna poniznost na poslu može biti opasna po nečije samopoštovanje, štetna za potpun razvoj nečijih moralnih moći, i povreda nečije sposobnosti da vrši smislenu kontrolu nad sopstvenim životom“ (Malleon 2014: 37). Oživljeni argument za demokratizaciju radnih mesta u radu Toma Malisona (Tom Malleon) poziva se na nikad aktuelniju činjenicu da radna organizacija ipak nije tek poput nekog privatnog kluba koji se može lako napustiti ukoliko se proceni da ugrožava nečiju slobodu ili način života.<sup>15</sup> Imajući u vidu materijalne i kulturne reperkusije stanja nezaposlenosti, i današnju situaciju očajne potrage za bilo kakvim poslom, ne može se više tvrditi da se posao može lako naći, napustiti, promeniti. Tačno je da ga je lakše promeniti nego državu, iz čega proizilazi jači zahtev za demokratizacijom države u odnosu na zahtev za demokratizacijom rada. Ipak, rad predstavlja centralno mesto u životu ljudi koji na poslu provedu četrdesetak-pedesetak sati nedeljno i određuje društveni status građana, pa time i njihovo samopoštovanje. Kao takav, mesto na kome se dešava predstavlja ne puku privatnu asocijaciju, već rečima Malisona, „privatno udruženje s društvenim posledicama“ (Malleon 2014: 37).

15 Tvrdnja da je radna organizacija poput privatnog kluba nalazi se u osnovi liberalnog argumenta protiv mešanja države u radne odnose i njihovu hijerarhijsku organizaciju. Taj argument počiva na zabrani ugrožavanja slobode udruživanja jer se, npr. demokratizacijom radnih odnosa, nameće model udruživanja, odnosno nameće se demokratija privatnim asocijacijama. Podela privatno-javno unutar liberalnog diskursa počiva na ideji dobrovoljnosti i nedobrovoljnosti udruživanja. Pretpostavka je da je lako napustiti radno mesto, odnosno povući svoj pristanak na članstvo ili rad u nekoj privatnoj organizaciji.

Kako danas gotovo da nema prava na izbor za većinu običnih radnika da li će se pridružiti hijerarhijskim radnim organizacijama ili neće, radnik je sluga. Slugom ga čini to što prati i izvršava naloge nadređenih koji prevazilaze dogovorena prava, ustavna prava ili pravila pristojnosti i što je to jedino što može da uradi (Malleon 2014: 37).

92 Nije u ovom kontekstu važno da li nam je Malisonova kvalifikacija radnika kao savremenog sluge prejaka – čak i da je unekoliko ublažimo, ona će morati da ukaže na nemoć radnika, odnosno građana. Republikanska i demokratska ideja da je svrha države i političke vlasti da stvore uslove za emancipaciju građana, podrazumeva ne samo da građani nisu tek pasivni zavisnici od vlasti kojoj isporučuju zahteve već da zapravo donose odluke kojima kontrolišu vlast. Ni za agonističku ni za participativnu demokratiju građani nisu niti treba da budu pasivni. Boni Honig upravo u toj pasivizaciji vidi problem, posebno ističući kontekst vanrednih situacija u kojima građani čiji je status sveden na skup prava nisu u stanju da se snađu ukoliko su navikli da samo isporučuju zahteve administraciji (Honig 2009). Sa svakim udarom savremene države na građanska prava, isporučivanje zahteva sve slabije funkcioniše. U tom smislu, vanredne situacije su istovremeno i rizik da će građani biti još pasivniji, ali i nada da će zajednička ljudska aktivnost izroditi nešto novo. Za republikance i participativiste, građanstvo je identitet koji stičemo kao slobodni građani angažovanjem u institucijama samovladavine. Za agoniste, do tog identiteta, odnosno identifikacije stiže se kroz prakse „građanizacije“, kada ljudi tokom participacije i dijaloga kojim se pregovara o razlikama razumeju zajedničke ciljeve i prepoznaju jedni druge kao učesnike u dijalogu. Oni tako stiču status građana i vide jedni druge kao sugrađane (Tully 2008: 211, 293, 311).

Ovde je važno ukazati na ono što Kerol Pejtman piše četrdeset godina kasnije kada ocenjuje popularnost deliberativne demokratije. Popularnost nije samo teorijska već i praktična, i Pejtman pronicljivo pokazuje kako je problem s deliberativnom demokratijom u tome što njeni politički zastupnici unutar međunarodnih organizacija i vlada uglavnom njome maskiraju ono što ovde zovem problemom nemoći – strukturnih nejednakosti koje ostaju van deliberativnih foruma i koje ostaju suštinski netaknute deliberacijom. Participativno budžetiranje u Porto Alegru je empirijski proučavana praksa koja pokazuje ne samo da je demokratija moguća u oblastima za koje je potrebna ekspertiza već da je to građansko pravo koje svi građani zaista mogu da uživaju, te tako učestvuju u opštinskoj samoupravi. Nije, poput nekih deliberativnih eksperimenata, „naručena“ aktivnost koja maskira demokratiju i u kojoj učestvuje svega nekolicina

izabranih građana. U tim situacijama jasno je da nije reč o pravu na participaciju. Pejtman upozorava da je slična stvar sa širenjem participativnog budžetiranja koje kao institucija zadržava ime, ali ne i suštinu brazilske prakse. Ukoliko se ne poštuje pravo svih građana da učestvuju i ukoliko oni raspravljaju o izuzetno malim segmentima budžeta i sumama novca za koje nije ni sigurno da će im biti dostupne, nije reč o praksi koja odiše idealom participativne demokratije (Pateman 2012: 14).<sup>16</sup> Participativno budžetiranje iz Porto Alegra, ali i drugih brazilskih gradova, upravo je uspelo u onome što je bio zahtev – da uključi siromašnije u politički proces iz kog su bili sistematski isključeni, da dovede do redistribucije budžeta ka ulaganju u siromašnije i nerazvijenije krajeve grada, i da samoodržava participaciju ukazivanjem na postojanje veze između ovog participativnog procesa i ishoda politike, što je nešto što je građanima potrebno kao motivacija za učešće (Pateman 2012: 11–12).

93

Argumenti participativista u korist participacije i za širenje prostora participacije raznovrsni su i svakako nisu jednoznačni, niti identični s agonističkim argumentima, ali pokazuju u osnovi blisko opredeljenje za osnaživanje građana, gde je građanstvo dostignuće koje je istovremeno svedočanstvo o osvajanju slobode i moći, kao i političkog statusa. U tom tonu nastavlja i Bendžamin Barber u čijim se radovima mogu uočiti još veće sličnosti dveju demokratskih struja o kojima je ovde reč.

Barber, praveći otklon od Rusoa, smatra da su najbolje stvari u vezi s ljudskim životom, pa tako i demokratija, veštačke, odnosno da su ih stvorili ljudi. Tako moramo misliti o državi i o slobodi kao o artefaktima koje smo stvorili, ne kao o prirodnim stvarima koje žive i umiru prema svojim prirodnim zakonima. Mi nismo prirodno slobodni, a okovani društvom, već gradimo društvo koje treba da nas oslobodi okova u kojima smo rođeni (Barber 1996b: 4). Njegova koncepcija snažne demokratije, iako deli sličnosti s republikancima u smislu isticanja direktne demokratije,

16 Takva je stvar i sa zahtevima za demokratizacijom radnih odnosa. Potrebno je uvećati pregovaračku moć radnika u odnosu na hijerarhijske firme time što bi države olakšale ili promovisale rast sindikalnih pokreta (umesto što ih sada slabe i guše), odnosno time što bi stvorile uslove da radnici mogu lakše da napuste hijerarhijske firme i to jačanjem države blagostanja ili primenom sistema osnovnog prihoda (Van Parijs 1995). Države bi mogle da pravno i materijalno promovišu osnivanje kooperativa, odnosno otvaraju demokratska radna mesta. To, naravno, ima svoju cenu i ekonomskoj demokratizaciji se ne čini usluga ukoliko se ta cena prikriva (Malleon 2014: 42–44). U današnjim uslovima globalne krize i postpolitičkog stava da nema alternative neoliberalnoj ekonomskoj, ali i političkoj racionalnosti (Brown 2003), države teško da više i postoje zbog građana koji su onemogućeni i onesposobljeni da svoj status uopšte osporavaju. A njihov status je sve češće status nepolitičkih aktera, aktera isključenih iz političkog.

nije unitarna demokratija, što je Barberov naziv za republikansku demokratiju, jer ne shvata participaciju kao najbolji način života (najbolju koncepciju dobra), već je shvata kao način življenja (Barber 2003: 118) i način promene vizure iz koje vidimo svet (Barber 2003: 136).<sup>17</sup> „Snažna demokratija je politika vođena na participativan način, gde je konflikt, u odsustvu nezavisnog temelja, razrešen putem participativnog procesa, temelj samozakonodavstva i stvaranja političke zajednice sposobne da transformiše zavisne i privatne pojedince u slobodne građane, i privatne interese u javna dobra“ (Barber 2003: 151). Iz ove definicije snažne demokratije vidimo da se tradicionalna koncepcija autonomije i dalje vezuje uz participativiste, ali i priznanje karakteristično za poslednje decenije XX veka da neće biti konsenzusa o zajedničkim dobrima i vrednostima.

94

U ovom poslednjem leži Barberova komplementarnost sa agonistima. On smatra da je političko pitanje – pitanje delovanja, a ne istine ili apstraktne pravde. Da je reč o postojanju neke sazajne istine ili principa do kojih možemo doći, onda ne bi bilo konflikta i ne bi bilo politike. Objasnjavajući zašto je odsustvo nezavisnog temelja jedan od uslova politike, Barber kaže da je postuliranje temelja kao normi eksterne političke procene – bilo da su to prirodna, racionalna ili naučna rešenja – rezultat težnje za sigurnošću i za rešenjem političkog pitanja (Barber 2003: 130). Uslovi politike upravo definišu političko pitanje – to je pitanje kada je neophodno napraviti neki razložan javni izbor u situaciji u kojoj postoji konflikt i ne postoji nezavisan temelj prosuđivanja. Činjenica da se nekakav razložan odgovor mora naći, čak iako nije filozofski opravdan, razlikuje političko od filozofskog pitanja (Barber 2003: 121). Odgovor na ovo poslednje može da bude skepticizam ili dogmatizam, međutim javno političko delovanje mora da dâ odgovor koji će imati neumitne posledice ali će istovremeno, budući da je ukorenjeno u konfliktu, biti i osporavano (Barber 2003: 162). Za Barbera, kao i za agoniste, fundamentalno pitanje je uvek – šta je političko – kako se okolnosti i uslovi politike menjaju, pomera se i tanka i kontroverzna linija između privatnog i javnog. Učestvovati u ovom redefinisanju odnosa privatno–javno i uopšte politički delovati, za Barbera znači slobodno i svesno birati, deliberirati, odlučivati – biti politički akter. To, međutim, može biti samo građanin koji ima autonomiju. Iako

17 Ed Vingenbah u prvoj fusnoti poglavlja o agonističkoj demokratiji i limitima političke participacije donekle priznaje da se knjige Pejtman i Barbera mogu povezati sa agonistima, što je ono što ja pokušavam da pokažem. To zbunjuje jer su oni glavni predstavnici participativista, a njegova teza u tom poglavlju jeste da su dve teorije nekompatibilne. Ukoliko je u pitanju napad na Rusoa, on je inspiracija za mnoge radikalne i radikalizujuće demokrate, ali svi u manjoj ili većoj meri prave adekvatan otklon od njega, pa tako i Barber (Wingenbach 2011: 107, ft. 1).

bi u demokratiji svi građani trebalo da budu politički akteri, zapravo nije tako. Barber mase koje tek glasaju ne računa u političke aktere (Barber 2003: 126). Umesto toga, oni postaju politički akteri u snažnoj demokratiji u kojoj svako od građana povremeno učestvuje u radu određenog broja institucija i zahvaljujući demokratskom javnom govoru, donošenju odluka i delovanju istovremeno može da potvrđuje, ali i da osporava, redefiniše i reformiše norme i pravila institucija (Barber 2003: 261).

Pobuna protiv neošumpeterovaca na univerzitetima ili protesti sa zahtevima za radnim okruženjem koje generiše mogućnosti za više samopostovanja za radnike nisu zamislivi bez praksi osporavanja društvenih, političkih ili „naučnih“ normi koje zatvaraju neka pitanja, poput pitanja o tome šta su dometi demokratije. Barberovu snažnu demokratiju karakterišu revolucionarni duh spontanosti, kreativnosti i menjanja u skladu s vremenom – nije reč o tome da neka stara ili buduća revolucija treba da bude temelj novog legitimnog poretka, već da revolucionarni duh treba da bude trajna karakteristika političkog života (Barber 1996a: 351). Sličnu ulogu ima *agon* u agonističkoj demokratiji.

95

### **Agonistička participacija: problemi motivacije i kritike**

Prakse osporavanja normi i pravila institucija mogu dolaziti i izvana, ali će često biti vidljivije i efikasnije iznutra, unutar participativnih institucija, čime će se međusobno osnaživati i raspirivati. Bez prostora za agonističku participaciju unutar demokratskih institucija, protesti mogu eskalirati na ulicama, dok se isključenje „nerazložnih“ iz političkog može pretvoriti u politički ekstremizam i antagonizam (Mouffe 2005). S druge strane, institucionalizovana agonistička participacija postaje praksa osporavanja namesto nekritičkog praćenja pravila institucija i normi u uslovima postojanja političkog konflikta, što nudi mogućnost novih demokratskih odgovora. Agonistička participacija je korektiv običnoj političkoj participaciji jer omogućava razlikovanje demokratske agonističke participacije od neupitne participacije u sistemima dominacije ili ugnjetavanja koji se suštinski ne dovode u pitanje, zatim od prisilnog aktivizma građana koji možda norme i institucije dovode u pitanje ali se niko na to ne obazire, i, najzad, od nerefleksivnog aktivizma bez demokratskih kvaliteta (poput političke participacije partijskih poslušnika ili plaćenih eksperata). Institucionalizacija agonističke demokratije dovodi do širenja prostora za politike osporavanja i razvijanja demokratskog političkog rasuđivanja koje je zamena za primenu moralnog

standarda idealne teorije. Političko mišljenje nije rezultat logike i epistemoloških temelja, već je rezultat zajedničkog mišljenja ljudi za koje su potrebne veštine (Barber 1996a: 354). Participacija je, kao osporavanje, način na koji, jačanjem demokratskih praksi, poboljšavamo naše demokratsko političko rasuđivanje. Širenjem prostora i načina participacije, uvećavamo broj političkih aktera i kvalitet njihovog demokratskog političkog rasuđivanja.

96

U davanju programa za institucionalizaciju snažne demokratije, Barber ističe važnost zajedničkog kombinovanog dejstva svih institucija koje predlaže – uvođenje samo jedne od njih, ma koliko uspešno, lako bi se asimilovalo u predstavnički sistem. Na primer, referendum i narodne inicijative nemaju smisla bez institucionalizacije javnog govora i debata na svim nivoima, jer se tako referendum lako pretvara u plebiscit (Barber 2003: 263). Rešenje za problem motivacije za participacijom, Barber vidi u samoj participaciji (osnaživanje čini ljude političnim), ubeđivanju, ali i želji da se kontroliše sopstveni život u meri u kojoj je to moguće i za koju su se sami građani politički izborili (Barber 2003: 265).

Upravo u vezi sa ovim, treba preduprediti potencijalno ozbiljan prigovor o samoporažavanju agonizma. On ima nekoliko varijanti ali se može ukratko svesti na sledeće pitanje: ima li agonizam dovoljno normativne snage da motiviše agonističku participaciju ukoliko nemamo resurse da procenimo da li je *agon* demokratski, kao i na osnovu čega je agonistička demokratija u stanju da odgovorno kritikuje prakse dominacije, marginalizacije i ugnjetavanja?

Neizraženost normativizma agonističke demokratije svoje korene ima u oslanjanju na radove međusobno različitih prvobitnih agonista kakvi su Šmit, Arent, Fuko i Niče (Friedrich Nietzsche), odnosno u primeni različitih pristupa – od realizma, teorije diskursa do genealogije – od kojih je svaki na svoj način suprotstavljen normativizmu. Agonisti na izvestan način sede na dve stolice odbijajući kategorizacije analitičke ili kontinentalne, isključivo normativističke ili interpretativističke političke teorije. U tom smislu, agonizam nije u potpunosti nenormativan, samo što ta normativnost ne liči na onu iz idealne normativne teorije koja ima luksuz da se isključuje iz procene postojećih društvenih aranžmana i tako daje rešenja političkih situacija u vidu sigurnih, najčešće moralnih standarda i znanja koje je neopterećeno odnosima moći. Primenom tih standarda, do kojih se dolazi postupkom analitičke jasnoće i argumentacione strogoće, procenjujemo konkretne političke aranžmane kao legitimne ili nelegitimne (McNay 2010: 85). Iz svega izloženog, posebno agonističkog isticanja

kontingentnosti, kompleksnosti i konfliktnosti političkog života, jasno je da agonizam nije idealna normativna politička teorija. Opasnost od gubitka utopijskog i subverzivnog potencijala političke teorije ukoliko ona ne transcendirira kontekst, međutim, leži u tome da ona ostane bez resursa kritike ukoliko se svede na tvrdnju o nepostojanju metaperspektive iz koje se meri validnost neke kritike ili ukoliko ostane bez vizije društvene promene koja je zapravo zamisliva ljudima ovde i sada. Pokušaću da amortizujem ovaj prigovor.

Za razliku od Barbera koji veruje u samokorekciju demokratije (Barber 1996a: 354), agonisti nisu tako sigurni u izvesnost ovakvog dejstva, ali polaze od toga da politike i prakse osporavanja nude mogućnosti, iako sa sobom nose i rizike.<sup>18</sup> Ako se prizna da nema nikakvih garancija da će *agon* biti demokratski, da li to može motivisati građane da ga prihvate?

Dalje, ukoliko je agonistički subjekt u potpunosti zapetljan u mreže sveprožimajuće moći, agonistička demokratija koja bi želela da ima političke implikacije morala bi da pruži odgovor na pitanje kako da se motivišemo da nešto učinimo ako potpune emancipacije nema. Ta impotentnost navodno dolazi od Fukoa i njegove pomenute sveprisutne koncepcije moći, koju su agonisti uglavnom prihvatili. Sveprisutnost moći logički dovodi do ograničenja mogućnosti bežanja od te moći – emancipacije u tradicionalnom smislu – nemogućnosti da se pobegne od represivnih društvenih normi, teškoće formulisanja opravdanja za nekakvo normativno mišljenje i zadatak. Fuko piše: „Tamo gde je moć, tamo je i otpor, pa ipak, ili tačnije upravo zbog toga, taj otpor nikada nije u poziciji eksteriornosti u odnosu na moć“ (Foucault 1981: 95). Na pitanje da li je njegova analiza realističnija, i kao takva bolje može da nas pripremi za emancipatorske pokrete koji treba da se bore i protiv diskurzivnih i protiv ekonomskih formi ugnjetavanja, nije u ovom tekstu moguće odgovoriti. Probaću, međutim, da na konkretnom primeru Konolijeovog agonističkog etosa koji je, takođe, optužen da je samoporažavajuć, pokažem da ne mora biti tako. Agonistički etos je veoma snažna unutrašnja poruka nama samima o osporivosti naših političkih stavova i zahteva, maksima

97

18 Boni Honig, na primer, ostavlja otvorenu mogućnost da ne postoji način da sa sigurnošću razlikujemo šarlatana od zakonodavca u rusovskom paradoksu politike. Paradoks se tiče pitanja kako nastaje narod ako se formira zahvaljujući dobrim zakonima koje ne može da donese taj, još nenastali narod. Ruso taj paradoks rešava uvođenjem zakonodavca (Honig 2007: 7). Kako prepoznati pravog zakonodavca u donošenju demokratske odluke? Nema idealne teorije koja nam daje konačan odgovor. Slično tome, Konoli eksplicitno kaže da nema garancija da će njegov predlog za oblikovanje kontingentnih demokratskih asemblaža dovesti do progresivne politike kakvu priželjkuje i da nikada ne može biti takvih garancija (Connolly 1995: 96).

našeg unutrašnjeg razvoja i rekonstituisanja. Pa ipak, ta promena lične etike ima više smisla ukoliko su oni koji je usvajaju grupa koja ima moć i privilegije, nego ako je usvajaju strukturalno marginalizovani i ugnjetavani, poput onih koji su ostali bez ičega, stanovnika urbanih geta, siromašnih krajeva ili zaboravljene unutrašnjosti (Vazquez-Arroyo 2004: 15 u Wenman 2013: 150). Agonisti prečesto polaze od toga da će uslov agonističkog poštovanja biti ispunjen pre samih pregovora suprotstavljenih grupa. Međutim, to najčešće nije slučaj. Iako etos deluje politički inhibirajuće, on ipak može da vodi ka jednoj drugoj važnoj stvari: može da bude spona koja povezuje različite marginalizovane grupe, može da olakša njihova savezništva koja su često nezamisliva, a koja su danas neophodna. Muf političku artikulaciju različitih borbi protiv ugnjetavanja i marginalizacije, odnosno njihovo horizontalno povezivanje naziva centralnim ciljem radikalne demokratske politike (Mouffe 2004–2005: 39). Konolijev agonistički etos može da olakša komunikaciju među grupama koje su međusobno antagonizovane (npr. radnici i imigranti), a koje zapravo mogu da dele jednu istu borbu. Iako se obično kaže da agonisti naglašavaju tragičnost politike, oni istovremeno isticanjem nužnosti prihvatanja te karakteristike političkog života mogu da uvažavaju značaj strpljenja za političku borbu i da optimistički misle o mogućnostima u konkretnim uslovima. Jedna od takvih mogućnosti jeste da se živi upravo tako kao da svi poštuju agonističko poštovanje, kao da je promena u ljudima koji prihvataju agonističku participaciju već nastupila, a ne da tek treba da do nje dođe. Nema preciznih i nespornih rešenja kao u idealnim teorijama koje samo treba institucionalizovati, ali to nije isključivo bežanje od normativizma, već agonističko priznanje nesigurnosti i nesavršenosti ma koje teorije.

Agonističkoj demokratiji je najbliži normativizam kritičke društvene teorije, ali se od kritičke teorije razlikuje „drmanjem“ i „razotkrivanjem“ temelja. Preko dijaloga između Rajnera Forsta i Džejmisa Talija može se pokazati druga dimenzija problema normativne slabosti agonizma – pitanje kritike dominacije. Forstu se čini da kritika kontingentnih društvenih praksi dominacije (kritika rasizma, tiranije, eksploatacije) ne polazi od kontingentnih izvora, već da ima jaku i čvrstu osnovu, te da su postfundacionalistički agonisti stvorili lažnu sliku o svojim razumevanjima na kontingentnim temeljima građene demokratije, ili da njihova teorija zapravo ima slabu normativnu moć. Forst se slaže da demokratija mora biti refleksivna i da mora preispitivati svoja pravila i procedure, ali Tali greši ako misli da nema čvrstih granica (transcendentalnih sidara!) tog preispitivanja i kritike (Forst 2011: 121). Prema Forstu, moć kritike proizilazi iz opštih



principa povezanih s konkretnim zahtevima kada dođe do očiglednih nepravdi. Kritika nepravde proizilazi iz povrede nekih principa i normi koje su „iz perspektive učesnika istinite, utemeljivačke u najvećoj mogućoj meri, i vredne da se za njih bori“, ne iz kontingentnosti praksi. Građani traže natrag svoje dostojanstvo, i smatraju da je njihov zahtev neporeciv i nekontingentan (Forst 2011: 120).

Forst ukazuje na važnu stvar, ali greši u lociranju razotkrivanja temelja. Zgodno je ovde podsetiti se priče o kilogramu i Le Grand K. Da li nam je kilogram potreban koliko i jednakost i pravda? Da li je ulogu kilograma mogla da ima neka druga legura od 745 grama? Verovatno, ali je to politički nesporna stvar. Kod shvatanja ljudskog dostojanstva, jednakosti i slobode već imamo ozbiljne sporove – imamo toliko interpretacija ovih opštih pojmova da se oni koji brane jednu od njih u opravdanju svoje interpretacije često pozivaju na fiksiranost značenja ili, još gore, legitimno poreklo. A poreklo je, zapravo, kontingentno, pa je i problematično da se iz toga uvek isto i uvek na isti način mogu izvlačiti moralni principi i moralizacije bilo prava, institucija, državnih granica i tako dalje.

99

Odgovor Talija Forstu upravo je oprez u vezi sa univerzalizujućom tendencijom kritičke teorije. Njegovo je viđenje da kritika nije utemeljena u neosporivim normama višeg reda jer bi to značilo povinovanje prinudnim zapovestima. Da bi umesto zapovesti razlozi mogli da imaju normativnu moć, treba da postoje norme višeg reda koje su osnov naše kritike, i one za nas mogu biti istinite i utemeljivačke u najvećoj mogućoj meri, ali se mora ostaviti mogućnost da ih propitujemo i revidiramo. To je ono što kritiku razlikuje od ideologije (Tully 2011: 147). Tali svoju poziciju zapravo naziva multifundacionalističkom. Mi imamo nekakav skup normi višeg reda i sposobnosti koje su intersubjektivni temelj propitivanja validnosti i prihvatljivosti trenutno spornih normi. U nekom trenutku možemo kritikovati i ove norme, za šta su nam potrebne druge norme koje trenutno nisu sporne itd. Ovo zvuči kao beskonačni regres, ali Tali kaže da nije u pitanju greška, već da smo od Vitgenštajna (Wittgenstein) naučili da je to neophodni uslov inteligibilnosti (Tully 2011: 148). On hoće da pokaže da pozivanje na transcendentna utemeljenja nije nužno za kritiku, već da norme imaju svoje značenje i normativnu moć tek u njihovoj upotrebi: „norma, u meri u kojoj je normativna, jeste zajednička praksa“ (Tully 2011: 148).

Međutim, ukoliko norme sopstveno utemeljenje dobijaju u upotrebi i intersubjektivnom značenju, da li to upućuje na njihovo doksično prihvatanje? Kako jedna ista norma može biti temelj u jednom osporavanju

i objekt osporavanja u drugom?<sup>19</sup> Konstitutivna moć, moć apsolutne inicijative i započinjanja nečeg novog, kod Talija (odnosno unutar vitgenštajnovskog modela sleđenja pravila) izuzetno je svedena, i mada akteri imaju mogućnost kreativnog sleđenja i povremenih transformacija pravila, oni su ipak ograničeni na pravila nasleđenog jezičkog sporazuma i odnosa moći koji nisu ni univerzalni ni transcendentalni, a predstavljaju okvire mišljenja i delovanja. Ti okviri su istovremeno i ograničenja ali i mogućnosti: „Oslobađanje nas samih od problematizacija i praksi u okviru kojih mislimo i delujemo teško je zato što participacija teži da zajedničke obrasce misli i refleksije i sleđenja pravila i osporavanja pravila učini prerefleksivnim i pitanjem navike. Tako se ti obrasci počinju doživljavati kao nužni umesto kontingentni, konstitutivni umesto regulativni, univerzalni umesto parcijalni“ (Tully 2008: 32). Učesnici procenjuju na osnovu svojih podeljenih iskustava da li su neka od tih konstitutivnih pravila (a to su pravila igre bez kojih ona prestaje da bude ta igra) izvor ugnjetavanja i, mada ta kritika ne može da nastane izvan odnosa moći i jezičkih igara, ona je ipak „transcendirajuća kritika horizonata naših praksi i oblika mišljenja pomoću recipročnog poređenja i razlikovanja s drugim mogućim načinima postojanja u svetu“ (Tully 2008: 35). To iskustvo i promena u samoj praksi jesu pragmatični test kritičkog i istorijskog istraživanja i podstrek za dalju kritičku aktivnost (Tully 2008: 15–17).

Dakle, nije reč o doksičnom prihvatanju normi, jer normativnost agonizma proizilazi iz prakse kao participacije koja ne propisuje kako ljudi treba da misle i šta tačno treba da rade poput nekih *a priori* emancipatorskih strategija. Ka agonističkoj normativnosti vodi nas vrednost abolicionističke jednakosti – nakon recipročnog upoređivanja kojim razotkrivamo ugnjetavačke prakse, otkrivamo i mesto osporavanja i pregovaranja. Daljim genealoškim razotkrivanjem istorijski kontingentnih uslova pojave ugnjetavačkih praksi stvaraju se uslovi za kritiku koja može da vodi ka transformaciji ovih praksi. Ali u kojoj meri će se razotkrivati i transformisati prakse ugnjetavanja, zavisi i od ljudskog faktora, od iznenađenja, od novog načina participacije koji se može želeti ali se ne može izazvati. Tako može izgledati da Talijevi građani doksično prihvataju norme ukoliko ne uspeju da dođu do horizonta preklapanja praksi i kritike koja može da animira transformaciju praksi. Ali, treba se podsetiti da su prakse upravljanja moguća mesta praksi subjektivizacije jer ljudi nisu sasvim determinisani okvirom jezičkih praksi i odnosa moći. Jedna ista norma

19 Zahvaljujem anonimnom recenzentu na ovim pitanjima koja pomažu u osvetljavanju Talijeve pozicije.

može biti temelj jednog osporavanja i predmet osporavanja u drugom upravo kroz ovaj nedeterminisani odnos upravljanja i subjektivizacije aktera. Norma razložnosti, odnosno kritika razložnosti unutar okvira tradicije razložnosti, najbolje pokazuje kako je to moguće.

## Zaključak

U uslovima nepostojanja utemeljenja, jedini autentično politički odgovor na politička pitanja jeste demokratski odgovor, onaj koji ne poseže za osnovnim temeljima. Sigurnost koju bi temelji trebalo da obezbeđuju kako bi društvena saradnja funkcionisala ugrožena je ukoliko su svi aspekti društvene saradnje i identiteta konstantno politizovani, što se iz prethodno rečenog može učiniti kao najdemokratskiji ishod. Mark Voren (Mark Warren) ukazuje na to da problem politizovanog društva nije to što je ono, kao što tvrde liberali i komunitaristi, totalitarno – nego to što je nesigurno i neodrživo. Opasnost kompletne demokratizacije leži u nemogućnosti izgradnje poverenja, solidarnosti i saradnje, a samim tim i poštovanja razlika koje demokratizuju (Warren 1996: 251). Prostor neutemeljenja (prostor političkog) proizvodi strahove i anksioznost – zauzimanje stava u takvom prostoru zahteva hrabrost, posebno ako je stav različit od društvene konvencije, odnosno uobičajenog shvatanja stvari. Ta distinkcija između „ja“ i „mi“ jeste izdvajanje sebe u odnosu na zajednicu (ali i priključenje novoj zajednici zasnovanoj na drugačijim vezama), rušenje neke dnevne rutine i tako dalje. Zauzimanje tog stava znači da smo spremni da se suočimo s tim da nam se trese tlo pod nogama (Warren 1996: 252).

Ipak, potreban nam je balans između politizovanih i nepolitizovanih identifikacija u datom trenutku. To se vidi u multifundacionalističkom opravdanju kritike kod Talija, etosu agonističkog poštovanja Konolija, prihvatanju konfliktnog konsenzusa o principima političke saradnje kod Muf itd. Politika osporavanja tako ima i abolicionističku igru i igru privremene stabilizacije. Abolicionistički koncept jednakosti, za koji sam pokušala da pokažem da je nikad-sasvim-ostvariv cilj agonističke demokratije, pre će biti motiv da ljudi kritikuju neku ugnjetavačku praksu i pobune se protiv nje, nego neka supstantivna koncepcija dostojanstva s jednakim sadržajem prihvatljivim za sve. Ona objašnjava da agonizam ipak ima normativnu i motivacionu snagu, jaču od puke politike osporavanja radi osporavanja, i to onu najautentičniju, izazvanu negativnim osećanjima poput gneva, ljutnje, ogorčenja zbog nepravde koja se želi ukinuti, osporiti, transformisati. Agonistička participacija ne mora i ne

treba da bude u potpunosti institucionalizovana, jer iako su formalne institucije značajne zato što ublažavaju potrebu za hrabrošću stupanja u političke odnose koji su uvek prožeti odnosima moći, one je ne iscrpljuju ni u institucijama ni van njih. Ipak, agonistička demokratija ne sme da se oslanja isključivo na svoj etos. Pošto su normativne privrženosti (težnja ka emancipaciji i proširenju političkog) agonista i participativista slične, i pošto neki participativisti prihvataju postfundacionalističko stanje, ima više prostora za saradnju dve demokratske teorije nego što je to slučaj. U mnogim oblastima života za koje su participativisti smatrali da su važne za proširenje prakse participacije, danas je ona ili obesmišljena ili onemogućena do te mere da se ta situacija uopšte ne osporava. Konolijevim rečima, ta isključenja su naturalizovana ili racionalizovana (Connolly 2002: 93). Preuzimanje postojećih participativnih prilika i zahtevanje novih, način su da građani ponovo postanu politički akteri.

Agonisti su ranjivi na pitanje o (zlo)upotrebi osporavanja kojoj pribegavaju oni koji nisu vođeni abolicionističkom jednakošću već tendencijom ka dominaciji jer, osim demokratskog rasuđivanja koje treba razvijati kroz različite prakse agonističke participacije, nemaju resurse da propišu principe za razlikovanje progresivnih od neprogresivnih zahteva i osporavanja. Ovaj zaključak može zvučati kao kapitulacija, ali je zapravo opreznost od postuliranja idealnih rešenja za koja ne možemo da garantujemo da će nakon direktne primene dovesti do emancipacije i osnaživanja građana, kao ni da će izbeći isključenja i ugnjetavanja isključenih. Ovakvo priznanje rizika i preuzimanje odgovornosti u donošenju odluka koherentno je sa agonizmom: od preobražavanja drugih primerom promene lične etike i primene agonističkog etosa, do zajedničkog razvijanja kapaciteta za artikulaciju kritike i demokratsko rasuđivanje.

Primljeno: 15. septembra 2014.

Prihvaćeno: 1. oktobra 2014.

#### Literatura

- Barber, Benjamin R. (1996a), „Foundationalism and Democracy“, u Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 348–359.
- Barber, Benjamin R. (1996b), „Making Democracy Strong: A Conversation with Benjamin Barber“, u Bernard Murchland (Hrsg.), *Civic Arts Review* 9 (3): 4–14.
- Barber, Benjamin (2003), *Strong Democracy: Participatory Politics in a New Age*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Butler, Judith (1995), „Contingent foundations: Feminism and the question of ‘postmodernism’“, u Seyla Benhabib et al. (eds.), *Feminist contentions: A philosophical exchange*, New York: Routledge, 35–58.

- Brink, Bert van den (2005), „Liberalism without Agreement: Political Autonomy and Agonistic Citizenship“, u John Christman, Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 245–271.
- Brown, Wendy (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy (2003), „Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy“, *Theory & Event* 7 (1): 1–25.
- Chambers, Samuel A. (2004), „Giving up (on) Rights? The Future of Rights and the Project of Radical Democracy“, *American Journal of Political Science* 48 (2): 185–200.
- Connolly, William E. (1995), *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
- Connolly, William E. (2002), *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Expanded edn, Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
- Connolly, William E. (2005), *Pluralism*, Durham, NC: Duke University Press.
- Crouch, Colin (2007), *Postdemokracija*, Zagreb: Izvori.
- Deranty, Jean-Philippe and Renault, Emmanuel (2009), „Democratic Agon: Striving for Distinction or Struggle against Domination and Injustice?“, u: Andrew Shaap (ed.), *Law and Agonistic Politics*, Farnham: Ashgate Publishing, 43–56.
- Dutton, Judy (2014), „The Not-So-Perfect Kilogram and Why the Metric System Might Be Screwed“, *Mental Floss*, (internet) dostupno na: <http://mentalfloss.com/article/31122/not-so-perfect-kilogram-and-why-metric-system-might-be-screwed> (pristupljeno 10. septembra 2014).
- Đorđević, Biljana (2013), „Agonistic Democracy – A Controversial Attempt to Revitalize Democratic Ethos“, u Miodrag Jovanović, Dragica Vujadinović (eds.), *Identity, Political and Human Rights Culture as Prerequisites of Constitutional Democracy*, Utrecht: Eleven International Publishing, 67–81.
- Đorđević, Biljana, and Sardelić, Julija (2013), „‘A vibrant democracy needs agonistic confrontation’ – An interview with Chantal Mouffe“, *Citizenship in Southeast Europe web magazine*, (internet) dostupno na: <http://citseeu.interview/vibrant-democracy-needs-agonistic-confrontation-interview-chantal-mouffe> (pristupljeno 15. septembra 2014).
- Forst, Reiner (2011), „The Power of Critique“, *Political Theory* 39 (1): 118–123.
- Fossen, Thomas (2008), „Agonistic Critique of Liberalism: Perfection and Emancipation“, *Contemporary Political Theory* 7 (4): 376–394.
- Foucault, Michel (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, Gordon, Colin (ed.), New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1981), *The History of Sexuality*, Harmandsworth: Penguin.
- Foucault, Michel (1982), „The Subject and Power“, *Critical Inquiry* 8 (4): 777–795.
- Foucault, Michel (1986), „Kant on Enlightenment and Revolution“, *Economy and Society* 15 (1): 88–96.
- Galston, William (2010), „Realism in Political Theory“, *European Journal of Political Theory* 9 (4): 385–411.
- Hilmer, Jeffrey D. (2010), „The State of Participatory Democratic Theory“, *New Political Science* 32 (1): 43–63.
- Honig, Bonnie (1993), *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- Honig, Bonnie (2007), „Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory“, *American Political Science Review* 101 (1): 1–17.
- Honig, Bonnie (2009), *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Honig, Bonnie and Stears, Marc (2011), „The new realism: from modus vivendi to justice“, u Jonathan Floyd, Marc Stears (eds.) *Political Philosophy versus History? Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 177–205.
- Howarth, David (2008), „Ethos, Agonism and Populism: William Connolly and the Case for Radical Democracy“, *British Journal of Politics and International Relations* 10 (2): 171–93.
- Kanigam, Frenk (2003), *Teorije demokratije: kritički uvod*, Beograd: Filip Višnjić.
- Macpherson, Crawford Brough (1977), *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Malleson, Tom (2014), *After Occupy? Economic Democracy for the 21 Century*, Oxford: Oxford University Press.
- Marchart, Oliver (2007), *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- McNay, Lois (2010), „Recognition as Fact and Norm: the Method of Critique“, in David Leopold, Marc Stears (eds.), *Political Theory: Method and Approaches*, Oxford: Oxford University Press, 85–105.
- Mouffe, Chantal (1993), *The Return of the Political*, London: Verso.
- Mouffe, Chantal (1999), „Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?“, *Social Research* 66 (3): 745–758.
- Mouffe, Chantal (2000), *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- Mouffe, Chantal (2004–5), „Messianic Multitudes“, *CSD Bulletin* 11 (2) – 12 (1): 38–40.
- Mouffe, Chantal (2005), *On the Political*, London – New York: Routledge.
- Mouffe, Chantal (2013), *Agonistics: Thinking the World Politically*, London – New York: Verso.
- Owen, David (2009), „The Expressive Agon: On Political Agency in a Constitutional Democratic Polity“, u Andrew Schaap (ed.), *Law and Agonistic Politics*, Farnham: Ashgate Publishing, 71–86.
- Pateman, Carole (1970), *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pateman, Carole (2012), „Participatory Democracy Revisited (APSA Presidential Address)“, *Perspectives on Politics* 10 (1): 1–15.
- Rols, Džon (1998), *Politički liberalizam*, Beograd: Filip Višnjić.
- Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, Beograd: Filip Višnjić.
- Schaap, Andrew (ed.) (2007), *Law and Agonistic Politics*, Farnham: Ashgate Publishing.
- Thomson, Alex (2009), „Polemos and Agon“, u Andrew Schaap (ed.), *Law and Agonistic Politics*, Farnham: Ashgate Publishing, 105–118.
- Tully, James (2008), *Public Philosophy in a New Key (Two Volumes)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, James (2011), „Dialogue“, *Political Theory* 39 (1): 145–160.
- Van Parijs, Philippe (1995), *Real Freedom for All, What (if Anything) can Justify Capitalism?*, Oxford: Clarendon Press.
- Warren, Mark (1996), „What Should We Expect from More Democracy? Radically Democratic Responses to Politics“, *Political Theory* 24 (2): 241–270.

- Wenman, Mark Anthony (2008), „Agonism, Pluralism, and Contemporary Capitalism: An Interview with William E. Connolly“, *Contemporary Political Theory* 7 (2): 200–219.
- Wenman, Mark (2013), *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalization*, Cambridge: Cambridge University Press.
- White, Stephen (2009), „Reason and the Ethos of a Late-Modern Citizen“, u Thomas Christiano and John Christman (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Oxford: Wiley-Blackwell, 61–78.
- Wingebach, Ed (2011), *Institutionalizing Agonistic Democracy Post-Foundationalism and Political Liberalism*, London: Ashgate.

Biljana Đorđević

Problems of Normative Strength and Critique within the Concept of Agonistic Participation: Towards the Complementarity of Agonistic and Participatory Democracy

105

Abstract

In this article I argue that there are grounds for considering agonistic democracy and participatory democracy complementarity in order to institutionalize agonism which has thus far lacked an elaborate articulation of its institutional dimension. The two democratic theories share a commitment toward widening the scope of the political as a way of inclusion of citizens and their subsequent political subjectivation and empowerment. Furthermore, there are authors on both sides who think democracy does not need foundations. Agonistic participation and contestation, on the one hand, and the broadening and strengthening of various sectors of political participation, on the other, both open up new possibilities for critique and change, but also create new risks. Building on a redefinition of agonistic participation, I aim to attenuate an objection that agonism is normatively weak in terms of lacking resources to motivate citizens and justify their critique of practices of domination and oppression. The article concludes that we need to embrace agonistic participation as a means towards the development of democratic political judgement, as there are no other guarantees, i.e. secure foundations, for our ability to distinguish between democratic and non-democratic agon.

**Keywords:** agonistic democracy, participatory democracy, post-foundationalism, contestation, participation, abolitionist equality, critique, normative strength





SAVREMENI ASPEKTI KRITIKE POLITIČKE EKONOMIJE  
CONTEMPORARY ASPECTS  
OF THE CRITIQUE OF POLITICAL ECONOMY

II

Priredio Aleksandar Stojanović



Aleksandar Stojanović  
Filozofski fakultet  
Univerzitet u Beogradu  
Odeljenje za filozofiju

## Čemu služi i čemu ne služi kritika političke ekonomije? Marksova teorija vrednosti i njena upotreba u društvenoj teoriji

**Apstrakt** *U ovom tekstu pokušaću da uz pomoć tumačenja, koja pre svega dolaze od Mihaela Hajnriha (Michael Heinrich) i Džona Miliosa (John Milios), objasnim teorijsku specifičnost kritike političke ekonomije. Da bih to učinio, prvo ću skicirati teorijski kontekst ekonomskih teorija u kojem je ona nastala. Potom ću izložiti glavne razlike u pristupu koje možemo naći u Marksovom (Karl Marx) Kapitalu u pogledu pojmova koje koristi i u pogledu pitanja na koja pomoću njih pokušava da odgovori. Konačno, izložiću i pravce razvoja kritike političke ekonomije polazeći od ovog bazičnog uvida.*

109

**Gljučne reči:** *kritika, politička ekonomija, vrednost, subjektivna teorija vrednosti, objektivna teorija vrednosti, oblik individualnosti*

### 1. Uvod

Već neko vreme živimo u svetu u kojem postoji jedna sfera društvenog života i našeg ličnog života, koja je u bitnom smislu nezavisna od nas. Iako je ova sfera društvena a ne prirodna, u njoj vladaju pravila kojima moramo da se povinujemo. Štaviše, pravila koja vladaju u ovoj društvenoj sferi nisu posledica nekog dogovora koji smo mi ili naši preci usvojili, niti su nam ona nametnuta od strane neke onostrane sile. Iako je društvena, ova sfera našeg života se pokazuje kao objektivna, odnosno kao sfera koja nije nastala i koja se ne održava na osnovu subjektivne volje bilo koga od nas ili cele zajednice ljudi. Ali ni to nije sve. Iako je u pitanju samo jedna sfera našeg života, ona često dobija moć da utiče na druge sfere tog života i mi smo prinuđeni da ovaj uticaj ispoštujemo. Ta sfera jeste ekonomija.

Ekonomija se u našim ličnim životima pojavljuje kao sfera unutar koje moramo da obezbedimo materijalnu reprodukciju sopstvene egzistencije. Da bismo preživeli i mogli da živimo na određeni način, moramo da zaradimo novac, a da bismo zaradili novac, moramo biti sposobni da nešto prodamo, bilo da su u pitanju proizvodi, bilo usluge ili naprosto naša radna snaga. Mogućnost da to učinimo ne zavisi isključivo od nas ili od neke više instance otelotvorene u nekom pojedincu, kao što

je to bio slučaj u ranijim vremenima kada su, kao na primer u feudalizmu, kmetovi zavisili prvenstveno od sebe, odnosno od toga da li će raditi i proizvesti dobra čiji jedan deo odlazi feudalcu a drugi ostaje njima, ili u robovlasničkom društvu kada je rob zavisio od svog rada i od volje svog gospodara da ga ostavi u životu. Danas se može dogoditi da smo mi spremni da radimo, ili da prodamo neke proizvode ili usluge, a da ipak ne možemo da dođemo do novca i posledično do onoga što nam je potrebno da bismo preživeli. I to ne mora biti vezano za nevoljnost bilo koga pojedinačno da nam izađe u susret. Može se dogoditi da niko nema novac da kupi ono što mi želimo da prodamo i da nije u mogućnosti da nas zaposli, ili bar da nema dovoljno novca koliko je nama potrebno da bismo mogli da nastavimo da radimo i preživimo. U pitanju su objektivni zakoni. Isto tako, neretko je slučaj da ova ekonomska sfera zadire u druge sfere našeg života podređujući ih sopstvenim zahtevima kao kada smo prinuđeni da odustanemo od različitih stvari koje su nas interesovale jer bi nas bavljenje njima kompromitovalo u očima naših poslodavaca. Ova objektivnost ekonomske sfere i njena sposobnost da prevaziđe granice čisto ekonomskog može se opaziti i na nivou celog društva. Danas je naša država, kao i mnoge susedne države, prinuđena da započne sa takozvanim merama štednje. Da bi pokrenula svoju privredu i da bi ispunila soje obaveze prema poreskim obveznicima, ona se tokom prethodne decenije zaduživala jer bez potrebnog novca nije bilo moguće sprovesti infrastrukturne investicije, ponuditi subvencije i garantovati isplatu plata, penzija i socijalnih davanja, što je sve bilo potrebno da bi se naša ekonomska sredina učinila poželjnom za preduzetnike na svetskom tržištu. Sada kada smo zaduženi, ispostavlja se da dug postaje toliki da novac koji država zarađuje na godišnjem nivou nije dovoljan da bi se rata vratila, te smo prinuđeni da smanjimo državne troškove. Mnoge sfere društvenog života koje same po sebi nisu ekonomske sad moraju da se podrede ovoj ekonomskoj logici, bilo da je reč o obrazovanju koje mora da postane preduzetničko obrazovanje ili o radu institucija kulture koje će morati da rade smanjenim kapacitetima.

Da bismo se upoznali sa marksističkom kritikom političke ekonomije, najbolje je da je posmatramo u kontekstu teorija koje bar na najopštijem nivou s njom dele teorijski prostor. Ovaj teorijski prostor podrazumeva da se analizira ta „ekonomska sfera društva“ i da se, polazeći od toga, objašnjava na koji način ona utiče na ostatak društva. Osim kritike političke ekonomije, u ovom teorijskom prostoru se nalaze još dve teorije: klasična politička ekonomija i neoklasična marginalistička teorija.

## 2. Opis teorijskog prostora

Ove tri teorije su veoma različite, i prvi deo izlaganja posvećujemo objašnjenju tih razlika – da bi, s obzirom na njih, postala jasna osobenost same kritike političke ekonomije. Sa jedne strane, ove teorije na različit način posmatraju kapitalističke ekonomske odnose i imaju različito shvaćanje načina na koji ova ekonomska sfera utiče na ostale sfere društvene stvarnosti, kao i na to da li je kapitalistička ekonomska logika postojala i pre kapitalizma. Sa druge strane, one se razlikuju u pogledu teorije vrednosti koju zastupaju.

Klasična politička ekonomija je tradicija s kojom je uspostavljena ekonomija kao nauka. Njeni najpoznatiji zastupnici su Adam Smit (1723–1790), čije delo *Ispitivanje prirode i uzroka bogatstva naroda* (1776) predstavlja prvo veliko delo u ovoj tradiciji, i Dejvid Rikardo (1772–1823), u čijim delima je izložena najrazvijenija i najkoherentnija verzija ove teorije.

111

Za zastupnike klasične političke ekonomije osnovu ekonomije predstavlja ljudska sklonost da se tramp i razmenjuje (Milios 2002: 13), a kapitalizam je sistem u kojem je razmena dovela do razvijanja podela rada, čime se došlo do porasta proizvodnih kapaciteta društva. *Skлонost ljudi ka tramp i razmeni, koja je u osnovi ljudske prirode nevezano za istorijski period* o kom govorimo, vodila je ljude ka tome da se specijalizuju za određeni tip rada i postanu efikasniji jer su tako u razmeni bili u mogućnosti da dobiju više (Sjaoping, internet). Ova ljudska sklonost se prema Adamu Smitu i drugima može opaziti u svakom pojedincu, i to je ono od čega bi trebalo početi u objašnjavanju ekonomije.

Dalje, kako je svako počeo da proizvodi ono za šta se specijalizovao, a ne sve što mu je potrebno za život, bilo je važno da pojedinac kroz razmenu bude u mogućnosti da nabavi sve druge proizvode koji su mu bili potrebni. U tom trenutku je trampa, koja je proizvođača u ovome ograničavala jer je kupac mogao da dođe do robe koja mu je potrebna samo ukoliko prodavac želi ono što ovaj ima da mu ponudi, zamenjena novčanom razmenom. Gledano iz ove perspektive, *novac se pojavio samo kao način da se trampa pojednostavi* (Milios 2002: 23).

Ovakva privreda, u kojoj je rad podeljen na specijalizovane proizvođače koji su se izveštili u određenom tipu rada, imala je daleko veće proizvodne kapacitete od one privrede u kojoj je svako morao da proizvede sve što mu je bilo potrebno ne posvećujući se nijednom tipu rada posebno. Proizvođači koji se posvećuju isključivo jednom tipu rada mogu se izveštiti

u radu i postati efikasniji tako da će, na primer, dva proizvođača koja proizvode svaki za sebe dva dobra i ne razmenjuju ih sveukupno proizvesti manje nego dva proizvođača od kojih se svaki specijalizovao i proizvodi samo jedno dobro, a jedan deo proizvoda razmenjuje sa drugim. Pritom se specijalizacija svakom od njih nameće u njihovom sebičnom interesu da oni imaju više jer ako proizvedu više, mogu više da dobiju u razmeni, a ne zato što imaju interes da svima bude bolje. Tako slobodna ruka tržišta čini da ovi proizvođači, sledeći svoje sebične interese da u razmeni steknu više, dovedu do opšteg napretka i razvoja proizvodnih kapaciteta društva (Smith 1976: 456).

112 Kao što vidimo, osnova ekonomske sfere prema ovoj koncepciji jeste transistorijska: sklonost ka trampu i razmeni predstavlja deo ljudske prirode i kao takva je bila prisutna od nastanka ljudske vrste (Milios 2002: 13). Kapitalizam u tom bazičnom smislu nije drugačiji od ranijih načina proizvodnje i moglo bi se samo reći da on predstavlja period u kojem je ova prirodna ljudska sklonost dovela do razvijenije podele rada od one koja je postojala ranije.

Dalje, glavni pojam koji se od vremena klasične političke ekonomije koristi za objašnjavanje funkcionisanja ekonomije shvaćene na ovaj način jeste pojam *vrednosti*. Pojam vrednosti se odnosi na način na koji različite robe bivaju vrednovane od strane učesnika u ekonomiji, kako se upoređuju i u kojoj proporciji će se razmenjivati i, u krajnoj liniji, kako će im se formirati cene. U suštini, ovaj pojam bi trebalo da nam objasni ono što je objektivno u ekonomskoj sferi, odnosno ono što nije podložno promeni na osnovu naše direktne volje, kao što je na primer koliko novca ili bilo koje druge robe možemo da dobijemo za onu količinu robe koju prodajemo, zašto cena neke robe pada, a neke raste. Odnosno, vrednost je pojam koji bi trebalo da objasni funkcionisanje tržišta i ekonomije.

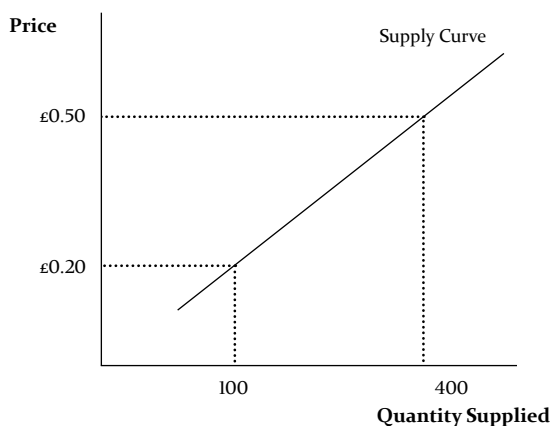
Za klasičnu političku ekonomiju koja zastupa radnu teoriju vrednosti, u osnovi vrednosti se nalazi *utrošen rad* u proizvodnji svake pojedinačne robe (Milios 2002: 14). Roba u koju je utrošeno više rada je vrednija, a ona u koju je utrošeno manje rada manje je i vredna. Očigledno je da radna teorija vrednosti predstavlja *objektivističku teoriju* u kojoj je vrednost robe objektivno određena radom koji je utrošen u njihovu proizvodnju, nevezano za subjektivnu potrebu učesnika u ekonomiji za robom koja se vrednuje. Osim direktno utrošenog rada u proizvodnji date robe, vrednosti robe doprinosi i rad utrošen u proizvodnji sredstava pomoću kojih je data roba proizvedena. Ovako shvaćena vrednost je *inherentno svojstvo* svake robe (Milios 2002: 14). U skladu sa svojim izjednačavanjem novčane

razmene sa trampom, klasična politička ekonomija je smatrala da su vrednosti proizvoda postojale čak i nevezano za cene koje se javljaju tek u kapitalizmu, odnosno da su u vreme trampe proizvođači razmenjivali svoje proizvode u skladu s radom koji su utrošili u proizvodnji. Trebalo bi da cena svake robe izražava njenu vrednost, a ona se može dobiti tako što se vrednost robe подели vrednošću novca, koji i sam ima inherentnu vrednost vezanu za rad utrošen u proizvodnji metalnog novca (Milios 2002: 16). Međutim, klasična politička ekonomija priznaje da cena može da bude viša ili niža od ove, u zavisnosti od toga da li je tražnja za datom robom zadovoljena ili nije (Sjaoping, internet).

Ovako formirana cena trebalo bi onda da u sebi sadrži nadnicu, odnosno novac izdat radniku, rentu za zemlju koja je korišćena u proizvodnji i dobit za kapital koji je upotrebljen, odnosno profit koji u stvari izražava rizik ulaganja u proizvodnju date robe usled mogućnosti da se ona ne proda. S obzirom na to da se u različitim proizvodnim procesima koristi različita razmera rada i kapitala, tako da za proizvodnju neke robe mora da se uloži malo kapitala i da se uposli mnogo rada, a za proizvodnju drugih upravo suprotno – sama profitna stopa, kao odnos veličine profita i veličine novca zarađenog od prodaje, trebalo bi da bude različita u različitim proizvodnim sektorima, tako da je u onim slučajevima u kojima je upotrebljeno više kapitala profitna stopa viša, a u onim u kojima je upotrebljeno manje profitna stopa niža. Na taj način klasična politička ekonomija je pokušala da objasni stvarnu dinamiku ekonomije, formiranje cena u njoj itd. Međutim, ispostavilo se da su njena predviđanja neispravna jer se u stvarnim ekonomijama može opaziti kako je profitna stopa jednaka iako je odnos upotrebljenog rada i kapitala različit (Sjaoping, internet). Osim ovog problema, radna teorija vrednosti klasične političke ekonomije bila je dovedena u pitanje i konceptualno, jer ako je vrednost proizvoda vezana za rad koji je utrošen u njegovoj proizvodnji, onda bi trebalo da cilj proizvođača bude da utroše što više rada, a u stvarnosti osnovni cilj kapitalista je da smanje vreme potrebno za proizvodnju svake jedinice robe kako bi jedan plaćeni radnik mogao da proizvede više.

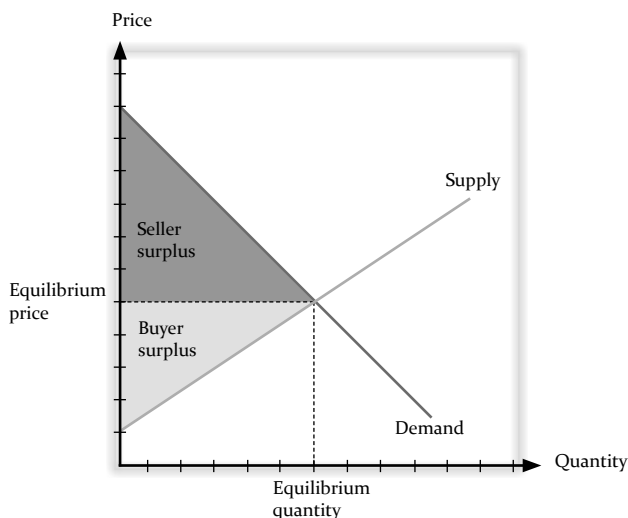
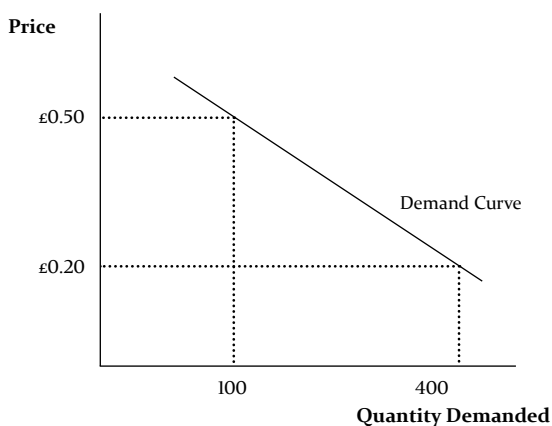
Neoklasična ekonomska teorija, koja je zbog ovih razloga odbacila radnu teoriju vrednosti, predstavlja ekonomski pravac koji je danas dominantan na univerzitetima. Ovaj ekonomski pravac su inspirisali ekonomski marginalisti Viljem Dževons (1835–1882), Karl Menger (1840–1921) i Leon Valras (1834–1910), a njegovi glavni zastupnici su Alfred Maršal (1842–1924), Vilfredo Pareto (1848–1923), Džon Hiks (1904–1989) i Fridrih Hajek (1899–1992).

Umesto nje, ova ekonomska perspektiva je podrazumevala da je vrednost robe zasnovana na *marginalnoj korisnosti svake njene dodatne jedinice*. U pitanju je *subjektivna* teorija vrednosti u kojoj se smatra da je vrednost neke robe prvenstveno zasnovana na subjektivnoj korisnosti te robe za kupca. U osnovi ove teorije stoji pretpostavka da postoji *transistorijska ljudska priroda zasnovana na želji da se maksimizuje ta subjektivna korisnost* (Sjaoping, internet). Kao i u slučaju klasične političke ekonomije, radi se o ljudskoj prirodi koja se može opaziti u svakom pojedincu, a društvo i ekonomsku organizaciju društva trebalo bi posmatrati kao organizaciju skupa pojedinaca (Sjaoping, internet). Prema ovoj teoriji, vanvremeni cilj ekonomije, bilo da govorimo o ekonomskom razmišljanju pojedinca, o kompaniji ili o nekoj zajednici, jeste da na najefikasniji mogući način alokira oskudne resurse kojima raspolaže, odnosno da sa svojim ograničenim kapacitetima obezbedi najveću moguću korisnost.<sup>1</sup> Upravo zbog toga će pojedinac uvek pre pokušati da dođe do one robe koja za njega ima veću korisnost. Međutim, sa pribavljanjem svake dodatne jedinice date robe, korisnost naredne jedinice opada i u određenom trenutku dodatna jedinica date robe postaje manje korisna za pojedinca od pribavljanja jedinice neke druge robe koja je pre toga bila manje korisna. Pomoću pojma marginalne korisnosti ova teorija je pokušala da objasni stvaranje cena, navodeći kako se cena svake robe formira na onoj visini na kojoj je korisnost od kupovine dodatne jedinice te robe za kupca jednaka ceni robe, odnosno zbiru cene proizvodnje date jedinice robe sa minimalnim profitom.



<sup>1</sup> Na primer „neoklasična teorija veruje da je njen predmet 'ekonomija resursa', tj. administracija oskudnih sredstava za različite svrhe. Sa ovim problemom su ljudi bili suočeni oduvek i u svim društvima, što neoklasičarima služi kao legitimacija da svojim tvrdnjama daju aistorijsko važenje“ (Hajnrh 2013).





115

S jedne strane, kapitalista želi da proizvede što više jedinica i da ih proda, ali ga, posle određenog nivoa obima proizvodnje, proizvodnja svake dodatne jedinice košta sve više jer su proizvodni kapaciteti u datom trenutku ograničeni. Bilo da posmatramo pojedinačnog kapitalistu ili sve kapitaliste koji su spremni da uđu na neko tržište, možemo da uočimo da proizvodnja dobara za njih košta sve više i više sa svakom dodatnom jedinicom koju treba ponuditi – resursi koje bi trebalo iskoristiti postaju sve skuplji, radnici mogu zahtevati povišenje nadnica da bi intenzivirali rad itd. To je ilustrovano krivom ponude. Proizvodnja svake dodatne jedinice sve je skuplja, tako da i cena po kojoj je kapitalista spreman da je proda raste sa svakom novom jedinicom koju bi trebalo da proizvede.

Sa druge strane, sa svakom dodatnom jedinicom robe koja je pribavljena nova jedinica iste robe postaje manje korisna za kupce. To takođe možemo posmatrati na primeru pojedinačnog kupca čija potreba postaje sve zadovoljenija sa svakom novom jedinicom, pa je on za sledeću jedinicu spreman da plati manje ili, posmatrano na nivou celog tržišta, preko određene količine prodane robe dodatni kupci su spremni da se uključe za datu robu samo ako im se ponudi niža cena. To je ilustrovano krivom potražnje.

116

U onom trenutku kada cena po kojoj je prodavac spreman da proda robu postane viša od korisnosti koju kupac ima u upotrebi te dodatne jedinice robe,<sup>2</sup> on neće biti spreman da kupuje dalje i cena će se zaustaviti na tom nivou. Tako se uspostavlja ravnotežna cena u kojoj se sve proizvedene jedinice prodaju, kapitalisti ubiru maksimalan profit, a kupci dolaze do maksimalne korisnosti. Ovde se srećemo s idejom o slobodnoj ruci tržišta koja čini da je svima bolje u njenoj neoklasičnoj verziji. Ova maksimalizacija profita i korisnosti za prodavce i kupce predstavljena je njihovim viškovima na grafikonu.

Za razliku od klasične političke ekonomije, vrednost u ovom slučaju nije nešto inherentno robi već nastaje u odnosu te robe prema drugoj vrsti robe prema kojoj kupci određuju korisnost date robe. Dalje, ovaj pojmovni aparat lako izlazi na kraj s pitanjem zbog čega kapitalisti teže da smanje vreme potrebno za proizvodnju jedinice robe koju proizvode, koje je bilo neobjašnjivo za klasičnu političku ekonomiju. Naime, ako je radnik za istu nadnicu sposoban da proizvede više jedinica, cena svake jedinice biće niža i dati kapitalista moći će da proda više robe jer će cena za veći broj jedinica ostati ispod nivoa korisnosti dodatne jedinice robe za kupce.

Kao i u slučaju klasične političke ekonomije, i ovde je reč o tome da se istorijski specifična kapitalistička tržišna ekonomija objasni pozivajući se na vanistorijsku univerzalnu ljudsku prirodu, koja je definisana kao sklonost ka maksimizaciji subjektivne korisnosti. Kapitalizam se ovde pokazuje kao najbolji mogući sistem za delovanje ovakve ljudske prirode. A ova ekonomska ljudska priroda se koristi pri objašnjavanju svih onih situacija u kojima su neekonomske sfere čovekovog života podređene ekonomiji. Ne banalizujući mnogo, možemo reći da se neoklasično objašnjenje situacije u kojoj moramo da se odrekemo nekih svojih aktivnosti da bismo počeli da radimo dodatni posao svodi na ukazivanje na to da mi vidimo veću korisnost u obavljanju dodatnog posla, i onome što

---

2 Pritom, ova korisnost opada sa svakom novom jedinicom jer je njegova potreba sve više i više zadovoljena.

možemo sebi da priuštimo tim dodatnim novcem, u odnosu na slobodno vreme i aktivnosti koje bismo u njemu mogli da obavljamo.

Međutim, s obzirom na to da se koristi pojmom korisnosti koja je subjektivna i promenljiva, a ne pojmom utrošenog rada koji nam omogućuje stvarno sameravanje vrednosti svih vrsta robe, neoklasična ekonomija ni ne pretenduje da objasni stvarne cene u ekonomiji i njihovo kretanje. Ovo objašnjenje predstavlja idealan izolovan odnos između jednog kupca i jednog prodavca, koji bi trebalo da nam pomogne da razumemo stvarno formiranje cena. Za stvarne situacije kada ne dolazi do uspostavljanja tržišne ravnoteže u kojoj proizvođači proizvode tačno onoliko koliko su po datoj ceni kupci spremni da kupe, nego imamo manjak ili višak robe, neoklasična ekonomija prigovara da se radi o anomalijama i da postoji nešto što je spoljašnje u odnosu na tržišni mehanizam što sprečava da se uspostavi ravnoteža. (Cooney, internet)

117

Pre nego što se upustimo u razmatranje same kritike političke ekonomije, možemo da rezimiramo u čemu se sastoji ovaj teorijski prostor koji smo upravo skicirali. Kao što smo videli, radi se o teorijama koje pokušavaju da razumeju ekonomsku sferu savremenog društva, njenu objektivnost i njen odnos s ranijim istorijskim oblicima društva i vanekonomskim sferama. Dakle, prvo i klasična i neoklasična perspektiva polaze od određene teze o ekonomskoj ljudskoj prirodi, bilo da je u pitanju sklonost čoveka ka trampiji i razmeni ili njegova težnja da maksimizuje korisnost. Dalje, obe perspektive podrazumevaju da se savremeno kapitalističko društvo shvati kao određeni oblik ispoljavanja te vanvremene ljudske prirode. Kada je reč o objašnjenju objektivnog ekonomskog mehanizma, videli smo da klasična perspektiva nudi radnu teoriju vrednosti zasnovanu na merljivo objektivno utrošenom radu u proizvodnji date robe, kojom pokušava da objasni cene i profitne stope, dok neoklasična perspektiva nudi subjektivnu teoriju vrednosti na osnovu korisnosti dodatne jedinice date robe za pojedinca. Samim tim, kao što smo videli, klasična perspektiva pretenduje da objasni stvarna empirijska kretanja cena u ekonomiji polazeći od merenja rada koji se troši u proizvodnji robe o kojoj je reč, dok se neoklasična perspektiva uopšte ne upušta u konkretne empirijske slučajeve već ostaje na apstraktnoj tvrdnji da svaka cena na tržištu ima tendenciju da se formira u tački ravnoteže, tako da nema viška robe u rukama proizvođača i dodatne potražnje za robom po datoj ceni koja se susreće sa manjkom; ako do ovoga dođe, onda pretpostavlja da je na delu neki spoljašnji uzrok. Napokon, kada je reč o uticaju ekonomske sfere na neekonomske, ove perspektive prvenstveno ukazuju na

to kako se tržišni mehanizam zasnovan na ekonomskoj ljudskoj prirodi nameće kao najbolji način da se one i urede, bilo eksplicitno uvođenjem tržišnih odnosa ili s gledišta da je to već tako, jer ova priroda ionako upravlja ovim sferama.

### 3. Kritika političke ekonomije

118

Unutar ovako određenog teorijskog prostora postoji, dakle, i treća perspektiva, a to je kritika političke ekonomije. Ova perspektiva je svoju osnovu dobila u poznim delim Karla Marksa (1818–1883), kao što su *Kapital* (1867), *Prilog kritici političke ekonomije* (1859) i *Grundrise* (1857). Marks je u ovim delima u velikoj meri kritikovao svoja ranija gledišta i zasnovao jedan potpuno nov teorijski projekat. U vezi s tim, trebalo bi naglasiti da kritika političke ekonomije ne može da se izjednači s marksizmom jer postoje različiti pravci marksizma koji ne prihvataju ovaj teorijski projekat.

Prva stvar u kojoj se kritika političke ekonomije razlikuje kako od političke ekonomije tako i od neoklasične ekonomije jeste u tome da ona insistira na istorijskoj specifičnosti kapitalizma kao načina proizvodnje. Već u prvoj rečenici Marksovog *Kapitala*, koja naglašava da se „bogatstvo društava u kojima vlada kapitalistički način proizvodnje ispoljava kao ogromna zbirka robe, (a) pojedinačna roba kao njegov osnovni oblik“ (Marks 1978: 43), vidimo kako se pravi razlika između pojma bogatstva, kao nečega što nije specifično za kapitalizam, i robe kao načina na koji se to bogatstvo pojavljuje u kapitalizmu. Ni samo bogatstvo, kao skup svih onih stvari koje ljudi upotrebljavaju i načina na koje ih upotrebljavaju da bi zadovoljili svoje potrebe, nije nešto što je istorijski nepromenljivo, jer se potrebe čoveka kroz istoriju razvijaju i menjaju (Marks 1978: 43), ali je činjenica da je to što nam se one pojavljuju kao roba nešto što nismo mogli da sretnemo pre kapitalizma.

Međutim, i pre nego što se upustimo u objašnjavanje svega onoga što sledi iz robnog karaktera kapitalističke proizvodnje, možemo da uočimo da Marks, birajući robu kao prvobitni predmet svoje analize, postupa na potpuno različit način od onoga što podrazumevaju klasična i neoklasična ekonomija. Naime, kao što smo videli, u ovim perspektivama započinjalo se s određenom idejom o ljudskoj suštini i načinu na koji se ljudi ponašaju, koja se može opaziti u svakom pojedincu. Marksova kritika ovakvog pristupa prvi put je izražena u njegovoj šestoj tezi o Fojerbahu, kada kaže kako „ljudska suština nije apstraktum koji je svojstven pojedinačnom individuumu. U stvarnosti ona je sveukupnost društvenih odnosa“ (Marks, internet). Umesto da se počne od individua kakve zatičemo u društvu

oko nas i da iz njihovog ponašanja apstrahujemo neku ljudsku suštinu za koju bismo onda tvrdili da važi od kada čovek postoji, trebalo bi da uočimo da ponašanje ljudi oko nas zavisi od odnosa u kojim se oni nalaze i da su ti odnosi istorijski specifični. Kako sada ne bi ulazili u sve konsekvence ovog prigovora, možemo samo da primetimo da činjenica, koju i sama klasična politička ekonomija priznaje – da su ljudi nekada proizvodili sve za sopstvenu potrošnju, a sada proizvode za razmenu, u ogromnoj meri menja društvene odnose, pa samim tim i to kako će se ljudi ponašati. Ona, između ostalog, dovodi ljude u situaciju da ako nisu sposobni da prodaju robu koju su proizveli, neće biti u stanju ni da prežive, što ih čini zavisnim jedne od drugih, i to na specifičan način – posredstvom tržišta. Ljudsko ponašanje unutar ovakvih odnosa biće očigledno mnogo drugačije nego što je bilo kada su ljudi bili nezavisni jedni od drugih u ovom smislu, i svako određivanje njihove suštine polazeći od toga kako se oni ponašaju unutar ovih odnosa ispostavlja se kao metodološki pogrešno. Kako Mihael Hajnrih kaže, za Marksa „postoje različiti oblici društva i u različitim oblicima se javljaju različiti oblici individualnosti“ (Sjaoping, internet). Kritika političke ekonomije ne poriče da postoji individualno maksimizovanje korisnosti koje neoklasična ekonomija posmatra kao ljudsku suštinu, ali ona ukazuje kako je to samo jedan oblik individualnosti koji se pojavljuje u kapitalizmu kao specifičnom društvenom obliku. Naravno, kada stvari posmatramo na ovaj način, moraćemo da postavimo sebi pitanje i na koji način unutar kapitalističkog načina proizvodnje ovaj oblik individualnosti dobija svoju ulogu, gde se nalaze granice iza kojih on ne važi, bilo u pojedinačnom životu ili u zajednici, što će nam omogućiti da uočimo one slučajeve kada bi objašnjavanje neke društvene pojave pomoću ovog oblika individualnosti bilo pogrešno.

119

U kritici političke ekonomije moramo poći od onoga što se pokazuje kao sveprisutna specifična odlika kapitalističkog načina proizvodnje i kada nju budemo razumeli, možemo da se okrenemo pojedincima i njihovom ponašanju. Kako je robni karakter kapitalističke privrede ona njena odlika koja je istorijski specifična i sveprisutna, u smislu da smo svi prinuđeni da obezbeđujemo svoj opstanak odnoseći se s njom, kupujući je, prodajući je ili prodajući svoju radnu snagu kao robu na tržištu rada, tek kada objasni robu Marks će sebi dopustiti da kaže kako: „roba ne može sama ići na tržište niti se razmenjivati. (I kako) zato moramo potražiti njihove čuvarе, tj. njihove vlasnike... Da bi ove stvari doveli u uzajamni odnos kao robu, moraju se njihovi čuvari držati jedan prema drugom kao lica čija volja obitava u tim stvarima, tako da neko otuđujući svoju vlastitu robu može i da prisvoji tuđu samo voljom drugoga...“

Sada, naravno, da bismo razumeli na koji način kapitalistička ekonomija određuje individualno ponašanje preko robe, moramo razumeti šta je roba. I na ovom mestu važno je da naglasimo razliku u nivou analize između kritike političke ekonomije s jedne strane i klasične i neoklasične perspektive sa druge. Videli smo kako obe ove perspektive pomoću svojih različitih pojmova vrednosti pokušavaju da objasne način na koji se obavlja razmena i kako se formiraju i menjaju cene različitih proizvoda. U odnosu na to trebalo bi imati u vidu da Marksova analiza i njegova specifična teorija vrednosti postavljaju jedno *primarnije* pitanje. Pre nego što se upusti u pitanje kako se formira određena cena, kolika će biti profitna stopa i koji zakoni upravljaju ovim kretanjima, Marks postavlja *pitanje kako je uopšte moguće da postoje cene, odnosno koji su nužni preduslovi koji bi trebalo da budu ostvareni da bi nešto kao tržište i na novcu zasnovana razmena mogli da postoje* (Marks 1978: 54). Upravo ovo pitanje se nameće unutar perspektive kritike političke ekonomije onda kada shvatimo da ne možemo empirijski da opazimo vanvremenu ekonomsku ljudsku suštinu koja se na najbolji način ispoljava u tržišnoj ekonomiji, već se radi o jednom istorijski vrlo specifičnom društvenom obliku jer više ne možemo da se oslonimo na to da su se tržišni odnosi razvili spontano, skoro kao neko samoostvarenje čovekove suštine. Dakle, ne samo da je Marksova analiza i teorija vrednosti sadržajno drugačija od klasične i neoklasične nego je i pitanje na koje bi ona trebalo da odgovori različito.

I upravo u kontekstu osnovne nedoumice u objašnjenju teorija vrednosti koja se javlja između ranije pomenutih teorija, naime da li ono što određuje funkcionisanje cena, kretanje tržišta, profitne stope itd., odnosno da li je vrednost nešto što proističe iz objektivno obavljenog radnog procesa ili iz subjektivne korisnosti koju datoj robi pripisuju potrošači, Marks ukazuje na to kako je roba u stvari protivrečan spoj stvari koja bi trebalo da posluži za upotrebu i stvari koja se proizvodi da bi se razmenila. Roba ima upotrebnu i razmensku vrednost. Jasno je da pojam upotrebne vrednosti pripada istom onom registru kojem pripada pojam bogatstva, kojima se opisuje ono što nije specifično za kapitalizam. Kako Marks kaže: „Upotrebne vrednosti sačinjavaju materijalnu sadržinu bogatstva ma kakav da im je društveni oblik“ (Marks 1978: 42). Predmeti koji su upotrebljavani za zadovoljavanje potreba postojali su i pre kapitalizma, međutim to što oni nisu bili roba zapravo znači da oni nisu imali razmensku vrednost. Tako, na primer, proizvodi koje je kmet u feudalizmu proizvodio nisu bili namenjeni za razmenu već za upotrebu feudalca ili za njegovu ličnu upotrebu. Činjenica da su svi relevantni predmeti koji se upotrebljavaju

u kapitalizmu dobili razmensku vrednost od ogromne je važnosti – prvo zbog toga što različite upotrebne vrednosti, koje iz bilo kog razloga ne mogu da dobiju razmensku vrednost a koje bi se i same mogle razvijati ili barem sačuvati, brzo gube na značaju jer kapitalistički društveni akteri nemaju interes da se njima bave. Primeri za ovo su, s jedne strane, različiti aspekti komunalnog života ili socijalnih usluga koje se ne mogu privatizovati ili za koje je očigledno da bi njihovo privatizovanje vodilo katastrofalnim posledicama jer se u njima ne može uspostaviti tržište, kao npr. vodovod ili, sa druge strane, ozonski omotač čija oštećenja se ne odražavaju direktno na uspešno funkcionisanje pojedinačnih kapitalista. Isto tako, činjenica da se u kapitalizmu pojavljuje razmenska vrednost kao dominantna, odnosno da kapitalisti proizvode za prodaju a ne za svoju ličnu upotrebu, vodi tome da se razvije čitav niz fenomena koji imaju za cilj da pospeše prodaju, kao što je marketing, ili tome da se proizvodi roba sa različitim nedostacima koji nisu očigledni potrošačima ili, napokon, tome da izostanu oni aspekti proizvoda koji bi mogli da ga učine daleko boljim za upotrebu, ali neće pospešiti njegovu prodaju ili se naprosto ne isplate proizvođaču jer njihovo uvođenje suviše košta. Naravno, u mnogim ovakvim slučajevima, ukoliko postoji dovoljno jak pritisak koji brani interese onih koji upotrebljavaju, neke od ovih štetnih posledica mogu da se zaleče, ali moramo da razumemo da je to nešto spoljašnje i strano logici kapitalizma i da iz toga što je kapitalizam zasnovan na tome da stvari za upotrebu moraju da imaju razmensku vrednost proističe inherentna i u krajnjoj liniji nezadrživa tendencija da se ova štetnost zanemari. U kapitalizmu kao tržišnom sistemu potrošnja, odnosno upotreba je posredovana razmenom i proizvodnja koja je proizvodnja za upotrebu samo u posrednom smislu je očigledno različita od proizvodnje koja je direktna proizvodnja za upotrebu.

121

Vraćajući se na pitanje šta je ono što omogućuje da postoji roba i robna proizvodnja, vidimo kako ovo pitanje sada prelazi u pitanje šta je ono što omogućuje postojanje razmenske vrednosti robe. Jedna od stvari koju Marks primećuje razmišljajući o ovome jeste i prigovor koji se kasnije mogao uputiti neoklasičnoj teoriji, da je naime subjektivna korisnost, odnosno upotrebna vrednost neupotrebljiva za objašnjavanje razmenske vrednosti. Iako nam ona očigledno može pomoći u razumevanju zašto ova ili ona roba ima višu cenu, ili zašto se cena neke robe menja onda kada za njom raste potreba u društvu, Marks uočava kako upotrebna vrednost ne može da se iskoristi za dalekosežno objašnjenje jer je upotrebna vrednost kvalitativna odlika robe, a razmenska vrednost je kvantitativan odnos (Marks 1978: 49).

Na ovom mestu mnogi marksisti su na osnovu nekih Marksovih formulacija bili skloni da zaključče da kritika političke ekonomije u pogledu teorije vrednosti staje na stranu klasične političke ekonomije i da je i za nju vrednost robe jednaka radu utrošenom u njenoj proizvodnji. Jedan od onih koji su bili skloni da to zaključče bio je i sam Engels, koji je čak išao toliko daleko da je govorio kako je je vrednost kao rad utrošen u proizvodnji dobara važio i pre nastanka kapitalizma. On je smatrao kako su učesnici u trampii takođe razmenjivali dobra s obzirom na rad utrošen u njihovom pribavljanju, tako da je vrednost koja nije bila oličena u cenama izraženim u novcu u stvari bila predstava o radu potrebnom za proizvodnju svih vrsta robe koja je postojala u glavama proizvođača. Sam novac se pojavio kao način da se učini eksplicitnim ono što je implicitno već postojalo (Elbe, internet). Kao što možemo da primetimo, prema ovom tumačenju pojmova kritike političke ekonomije ona se u osnovi i ne razlikuje toliko od klasične političke ekonomije.

Zapravo, problem Engelsovog tumačenja nam može biti uputan pri razumevanju istinske specifičnosti Marksove koncepcije. Naime, Engelsovo tumačenje se zasnivalo na specifičnom razumevanju Marksove analize oblika vrednosti.

Analizirajući razmensku vrednost robe, Marks ukazuje na to kako se ona može pojaviti u četiri različita međusobno povezana oblika vrednosti. Marks je naveo kako je ono što nam se pojavljuje kao sistem cena robe u stvari samo jedan primer onoga što on naziva opštim oblikom vrednosti. Opšti oblik vrednosti je u stvari mreža jednakosti u kojoj su određene količine svih vrsta robe koja se proizvodi u jednoj ekonomiji izjednačene sa jednom količinom jedne određene robe. Sva roba se postavlja na levu stranu jednakosti, odnosno na mesto robe čiju bi vrednost trebalo izraziti, dok se u svakoj od jednakosti na desnoj strani, odnosno na mestu ekvivalenta nalazi jedna određena roba. Ta jedna određena roba igra ulogu univerzalnog ekvivalenta. Uzmimo, na primer, ekonomiju u kojoj se proizvode četiri vrste robe: hleb, kaput, kompjuter i čelik. Opšti oblik vrednosti predstavlja niz jednakosti u kojem se vrednost tri od četiri vrste robe izražava pomoću četvrte. Na primer:

$$\begin{aligned} 10 \text{ hlebova} &= 1 \text{ kg čelika,} \\ 3 \text{ kaputa} &= 1 \text{ kg čelika,} \\ 1 \text{ kompjuter} &= 1 \text{ kg čelika.} \end{aligned}$$

Cenovni sistem počiva upravo na tome što se u ekonomiji vrednost sve robe izrazi pomoću jedne pojedinačne robe koja u toj ekonomiji predstavlja novac, kao što to predstavlja čelik u datom primeru. Međutim,



Marks primećuje kako je ovaj opšti oblik vrednost u stvari moguć samo ukoliko vrednost jedne određene robe možemo da izrazimo u bilo kojoj drugoj, odnosno da jednu robu koja će zauzeti mesto relativnog oblika možemo da izrazimo u svakoj drugoj robi kao ekvivalentu.

10 hlebova = 1 kg čelika, 10 hlebova = 3 kaputa, 10 hlebova = 1 kompjuter,  
 3 kaputa = 1 kg čelika, 3 kaputa = 10 hlebova, 3 kaputa = 1 kompjuter,  
 1 kompjuter = 1 kg čelika, 1 kompjuter = 10 hlebova, 1 kompjuter = 3 kaputa,  
 1 kg čelika = 10 hlebova, 1 kg čelika = 3 kaputa, 1 kg čelika = 1 kompjuter.

Tek ako to možemo da uradimo za svaku robu, možemo da odaberemo jednu robu koja je predstavljala ekvivalent u svim slučajevima i da je posmatramo kao opšti ekvivalent.

Napokon, jasno je i da je sam potpuni oblik vrednosti kao skup jednakosti između različite robe zasnovan na prostom obliku vrednosti, odnosno na određenju razmenske vrednosti za jednu robu. Tek kada postane moguće izjednačavanje dve vrste robe u jednoj jednakosti, biće moguće napraviti i izjednačavanje sve robe, kakvo imamo u potpunom obliku. I ovde dolazimo do osnove problema, a to je šta uopšte omogućuje da se formira jedna jednakost kojom se u jednoj vrsti robe određuje razmenska vrednost neke druge potpuno različite vrste robe.

10 hlebova = 1 kg čelika

Postoji dakle sled zasnivanja u kojem polazimo od sledećeg: prost oblik vrednosti > potpun oblik vrednosti > opšti oblik vrednosti > novac i cene.

Sada možemo da postavimo centralno pitanje teorije vrednosti i da razumemo koji je Marksov odgovor. Šta je, naime, ono što nam omogućuje da se dve kvalitativno različite robe izjednače tako da se određene i najčešće različite količine svake od njih mogu smatrati jednakim i razmenjivati kao jednake? Kao što je poznato, Marks je smatrao da je ono što je kvalitativno isto u vezi sa dve vrste robe koje su fizički različite i služe za zadovoljavanje različitih potreba, u stvari činjenica da su one proizvodi rada. Upravo ovaj odgovor, uzet bez pažljivog shvatanja mesta u tekstu *Kapitala* na kom ga Marks izlaže, poslužio je onima koji su smatrali da se u pogledu teorije vrednosti Marks nalazi na pozicijama klasične političke ekonomije. Sam Engels je zastupao ovo shvatanje i, pored toga, redosled zasnivanja koji polazi od prostog oblika vrednosti preko potpunog oblika ka opštem obliku i novcu shvatio je istorijski, a ne logički. Engelsova ideja o proizvođačima koji u primitivnom društvu u svojim glavama imaju predstavu o količini rada koji je uložen u proizvodnju svakog dobra jeste u stvari zasnovana na interpretaciji prema kojoj je činjenica da je potpuni oblik vrednosti

osnovniji od novca u stvari istorijska činjenica. Prema tome, potpuni oblik vrednosti je postojao istorijski pre opšteg oblika i novca. Ipak, ako pažljivo razmotrimo, vidimo da činjenica da je prost potpun i opšti oblik vrednosti (logički) uslov mogućnosti postojanja novca u stvari znači da oni počinju da postoje u trenutku u kojem u stvarnoj ekonomiji novac počinje da igra dominantnu ulogu. Opšte izjednačavanje tipova robe u ekonomiji događa se tek kada se u njoj pojavi novac kao roba koji je univerzalni ekvivalent koji se može razmeniti za bilo koju robu (Milios 2002: 24).

124

Međutim, ne uviđajući da su oblici vrednosti u stvari apstraktne konstrukcije koje bi trebalo da povežu sve vrste robe i samim tim sve radove u ekonomiji, Engels gubi iz vida nešto još bitnije, a to je da je rad o kojem govori Marks drugačiji od utrošenog rada o kojem govori klasična politička ekonomija. U Marksovoj koncepciji oblika vrednosti rad ima da odigra ulogu onoga što omogućuje da se različite vrste robe izjednačavaju, tako da bi one mogle da dobiju cenu u novcu. Međutim, konkretni stvarno utrošeni radovi koje uzima klasična politička ekonomija ne mogu da odigravaju ovu ulogu jer su oni, kao i same upotrebne vrednosti robe, kvalitativno različiti. Rad koji omogućuje izjednačavanje tipova robe jeste rad lišen svih svojih posebnosti, rad kao utrošak radne snage. Stvarno radno vreme provedeno u proizvodnji ove ili one robe nema nikakvu direktnu vezu s vrednošću date robe, jer se ta vrednost određuje na tržištu. Manje produktivan radnik može proizvoditi duže robu koju bi visokoproduktivni radnik proizveo za kraće vreme, ali to ne znači da jedinica robe koju je prvi proizveo ima veću vrednost. Ako se one prodaju na istom tržištu i po istoj ceni, obe vrste robe imaju istu vrednost. Konkretno utrošeni rad u proizvodnji neke količine određene robe ne mora prouzrokovati da ona uopšte ima vrednost u slučaju da ta količina robe ne uspe da se proda. Tek kada roba uspe da se proda, možemo govoriti o tome da ona ima vrednost.

Ovo pridavanje i određivanje vrednosti robe, koje se odvija u razmeni putem novca, u stvari predstavlja način na koji kapitalistička društva alociraju konkretne radove pojedinačnih proizvođača. Konkretni pojedinačni radovi se kao stvaraoci vrednosti validiraju posredstvom apstraktnog rada i tu im se određuje količina vrednosti koju stvaraju. U osnovi Marksove teorije nije rad utrošen u proizvodnji, nego apstraktni rad koji se pripisuje vrstama robe koje uspeju da se prodaju. Apstraktni rad je taj koji sačinjava vrednost roba i apstraktni rad je samim tim taj koji alokira konkretne radove, ali ova koncepcija vrednosti i alokacije rada koju Marks izlaže razlikuje se od teorija vrednosti koje smo prethodno imali prilike da sretamo, jer ona ne pokušava da objasni stvarnu vrednost proizvoda već

samo način na koji kapitalizam kao istorijski specifičan način proizvodnje i društveni oblik vrednuje proizvode i alokira konkretne radove. Kao što kaže Džon Milios: „Marksistički pojam vrednosti jeste novi složen teorijski koncept, koji zamenjuje rikardijansku poluempirijsku kategoriju 'utrošenog rada' i uvodi teoriju *društvene homogenizacije rada pod kapitalizmom* (čija je manifestacija opšta razmenljivost, putem novca, roba na tržištu)“ (Milios 2002: 10).

#### **4. Eksploatacija i dalji pravac razvoja kritike političke ekonomije**

Iz ovako postavljene teorijski specifične hipoteze Marks razvija teoriju koja uzima u obzir različite aspekte društvenog života. Ovde ćemo pomenuti neke od njih.

125

Svi društveni oblici su na neki način obavljali alokaciju rada u proizvodnju ovih ili onih dobara. Feudalizam je na primer podrazumevao da su kmetovi kao radnici vezani za određeni posed i da oni po feudalnom pravu moraju da predaju jedan deo onoga što su proizvodili feudalcu. Organizacija, podela i alokacija rada u feudalizmu bili su prepuštani kmetovskim porodicama koje su određivale ko će u porodici morati šta da obavi i koliko. Naravno, u feudalizmu je postojala razmena, ali ona nije uticala na alokaciju rada, odnosno na odluku kmetova šta će proizvoditi. Oni su proizvodili ono što im je bilo potrebno, a ono što im ostane kao višak bilo je razmenjivano. Sa druge strane, videli smo da je kapitalizam sistem koji putem tržišne razmene koja predstavlja homogenizaciju i validaciju konkretnog rada kao apstraktnog rada. Zbog toga što se u kapitalizmu ne proizvodi za sopstvenu upotrebu nego za razmenu, sama razmena se pojavljuje kao osnovni aspekt ekonomskog života. Na pojavnom nivou deluje kao da su kapitalisti u stvari isto što i trgovci koji su postojali i pre kapitalizma. Kao i trgovci, kapitalisti polaze od određene količine novca kojom kupuju određenu robu. U njihovom slučaju ta roba jesu sredstva za proizvodnju u radna snaga. Na kraju oni prodaju proizvedenu robu i pokušavaju, kao i trgovci da dođu do veće količine novca. Funkcionisanje kapitaliste, kao i funkcionisanje trgovca, mogli bismo da predstavimo sledeći način.

$$N - R - N'$$

Međutim, za razliku od trgovca, kapitalista učestvuje u homogenizaciji i validaciji rada, odnosno razmena koju on obavlja jeste razmena proizvedenih dobara. Njegovo funkcionisanje bismo preciznije mogli da predstavimo na sledeći način, tako da je roba koju on kupuje u stvari skup

sredstava za proizvodnju i radne snage, nakon čega sledi proizvodni proces iz koga izlazi roba koju on prodaje za novac.

$$N - R (Sp \text{ i } Rs) \dots p \dots R' - N'$$

Dakle, novac kao roba koja je univerzalni ekvivalent koji se može razmeniti za bilo koju robu omogućuje da postoji kapital kao novac, za koji se mogu uposliti bilo koja sredstva za proizvodnju zarad sticanja veće količine novca. Kako kaže Brendam Kuni: „Ljudi su uvek koristili alate i druge resurse u svom radu. Oni se nazivaju 'sredstva za proizvodnju'. U kapitalističkoj ekonomiji sredstva za proizvodnju su postala kapital. Alati, mašine, materijali, čak i sami radnici su postali roba sa vrednostima. To je omogućilo da se sredstva za proizvodnju kupuju na tržištu i da se proizvodi nastali pomoću tih sredstava prodaju za profit. Odnosno, osoba može da uloži novac u proizvodnju samo da bi došla do veće količine novca. Potraga za vrednošću kao za ciljem po sebi postaje dominantna sila u društvu. To je upravo kapital, ekspanzija vrednosti zarad sebe same, nezvezano za društvenu cenu“ (Cooney, internet).

126

Naravno, pitanje koje se pred Marksom na ovom mestu postavlja jeste na koji način je moguće da u ovom procesu nastaje profit. Naime, za razliku od trgovca koji naprosto prodaje po većoj ceni istu robu koju je kupio za manju sumu, kapitalista ne prodaje istu robu koju je kupio. Njegov višak ne može da nastane isključivo iz trgovinskih veština jer bi to značilo da bi neki drugi kapitalista uvek morao da bude na gubitku i da ne bi dolazilo do globalne ekspanzije vrednosti. Utoliko Marks uočava da ta razlika u nastaloj vrednosti i uloženoj vrednosti mora dolaziti iz prirode samog proizvodnog procesa kao procesa proizvodnje vrednosti. Za Marksa je u tom pogledu bilo ključno da primeti da su sredstva za proizvodnju i sama roba, kojima bi kao takvima moglo da se trguje i da, samim tim, ona kao takva ne mogu biti nosioci ove ekspanzivne funkcije, kao i to da kapitalista radnika ne plaća za rad nego za upotrebu njegove radne snage. Ukoliko bi radnik bio plaćen za rad, odnosno ukoliko bi mu se isplatilo onoliko vrednosti koliko je učestvovao u proizvodnji (što ne zavisi naprosto od broja sati konkretnog rada jer se radi o apstraktnom radu), onda ne bi ostao višak pomoću kojeg kapitalista, umesto da samo obnavlja proizvodnju, investira dodatno i proširuje proizvodnju. To bi bilo tako čak i ako menadžersku funkciju kapitaliste tretiramo kao rad za koji on sam mora da bude nadoknađen na isti način. Na osnovu ovoga Marks zaključuje da postoji eksploatacija, odnosno ekstrakcija viška vrednosti zasnovana na činjenici da se ne plaća rad nego radna snaga i da njena cena nikada nije jednaka proizvedenoj vrednosti.

Objašnjavajući ovaj bazični istorijski specifičan odnos koji dominira u kapitalizmu, Marks razvija kritiku političke ekonomije pokušavajući da razume kako je on moguć. Na ovom mestu, umesto zaključka, možemo da ukažemo na sve puteve na ovoj početnoj raskrsnici marksističke teorije kojima se može krenuti. S jedne strane, Marks uočava kako se pojedinačni kapitali nalaze u kompeticiji i kako u toj kompeticiji, da bi zadržali profitabilnost, moraju da se takmiče spuštajući cenu svojih proizvoda tako što uvode efikasniju tehnologiju koja spušta vreme potrebno za proizvodnju jedne jedinice robe koju proizvode. U nekoliko koraka to vodi do njegove teorije krize. Istovremeno on razmatra kako je ovaj društveni odnos ekstrakcije viška vrednosti uopšte mogao istorijski da se konstituiše, gde razvija svoju teoriju prvobitne akumulacije. Napokon, kako je profitabilna proizvodnja vezana za proizvodnju samo određenog dela upotrebni vrednosti (u vidu robe), dok su ostale isto tako bitne za zadovoljenje potreba. Jedan specifičan pravac iz ove Marksove postavke se tiče proizvodnje ovih upotrebni vrednosti i rada, poznatog kao kućni rad, koji ih obezbeđuje. Napokon, ne manje važno razmišljanje koje sledi iz ove Marksove postavke jeste ono koje se tiče održavanja ove konstelacije eksploatacije, i u tom smeru se razvijaju marksistička teorija države i marksistička teorija ideologije.

127

Primljeno: 10. septembra 2014.

Prihvaćeno: 27. oktobra 2014.

#### Literatura

- Cooney, Brendan Law of Value 7: Production and Exchange, (internet) dostupno na: <http://kapitalism101.wordpress.com/2011/02/08/law-of-value-7-production-and-exchange/> (pristupljeno 19. oktobra 2014).
- Elbe, Ingo, Između Marksa, marksizma i marksizama – načini čitanja Marksove teorije, (internet) dostupno na: <http://drustvenaanaliza.blogspot.com/2014/01/ingo-elbe-izmeu-marksa-marksizma-i.html> (pristupljeno 19. oktobra 2014).
- Hajnrih, Mihael, Teorijska istorija Marksove kritike ekonomije, (2013), *Stvar, Časopis za teorijske prakse*, Novi Sad, Gerusija.
- Heinrich, Michael, (2012), *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, New York, Monthly Review Press.
- Marks, Karl, *Kapital*, (1978), Beograd, Prosveta.
- Marks, Karl, Teze o Fojerbahu, (internet) dostupno na: <https://www.marxists.org/srps/hrva/biblioteka/marks/1845/misc/teze-fojerbah.htm> (pristupljeno 19. oktobra 2014).
- Milios, John, Dimoulis, Dimitri, Economakis George, (2002), *Karl Marx and the Classics. An Essay on Value, Crises and the Capitalist Mode of Production*, Burlington, Ashgate Publishing.
- Smith, Adam, (1976), *The Glasgow edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press.

Vej, Sjaoping, Intervju sa Mihaelom Hajnrihom: Interpretacija Kapitala, (internet) dostupno na: <http://drustvenaanaliza.blogspot.com/2014/02/intervju-sa-mihaelom-hajnrihom.html> (pristupljeno 19. oktobra 2014).

Aleksandar Stojanović

What the Critique of the Political Economy can and can't do?

Marx's Theory of Value and Its Use in Social Theory

Abstract

In this text I will try to explain the theoretical specificity of critique of political economy. I will primarily found my arguments on the texts of Michael Heinrich and John Milios. To to this I will firstly scatch the theoretical context of economic theories that exited at the time of emergence of critique of political economy. Than, I will present main diferences in approach that we can find in Marx's *Capital* with repsect to the concepts that are utilised and questions that he tries to answer. In the end I will present the directions of development of the crtique of political economy that are realted to this basic insight

**Keywords:** critique, politcal economy, value, subjective theory of value, objective theory of value, form of individuality

Primož Krašovec

## Transformacija rada i socijalne politike u neoliberalizmu

**Apstrakt** *Tekstom se žele ostvariti prvenstveno tri cilja: prvo, da se objasni odnos između kapitalizma i neoliberalizma, kao i da se razjasni sam pojam „neoliberalizam“, odstupajući od uobičajenih objašnjenja; drugo, da se pokažu i isprate bitne promene u organizaciji rada u poznom kapitalizmu; i treće, da se utvrde posledice kako neoliberalizma, tako i nove organizacije rada po socijalnu politiku, ali i da se opišu i klasifikuju najvažniji oblici promena u okviru socijalne politike. Pored tri navedena teorijska cilja, u tekstu se takođe uzimaju u raspravu i ograničenja „države blagostanja“, u smislu dubljih strukturalnih pravilnosti u kapitalizmu.*

**Gljučne reči:** *neoliberalizam, vitka proizvodnja, fleksibilizacija, welfare, workfare*

129

### Neoliberalizam i kapitalizam

Označitelj neoliberalizam se često koristi kao jednostavna apstrakcija, tj. prva teorijska aproksimacija nekog realnog društveno-istorijskog procesa, koja se fokusira na najmanji zajednički imenilac mnoštva različitih pojedinačnih momenata tog procesa i time, kao svaka jednostavna apstrakcija, apstrahuje od njihove konkretne kompleksnosti, međusobne povezanosti, uzajamnih determinacija i tako dalje. U tom pogledu ima donekle korisnu teorijsku funkciju konstrukcije idealnotipskog modela jedne istorijske epohe u razvoju kapitalizma kao polazišta za njegovu detaljniju teoretizaciju. Međutim, ako umesto prelaza ka kompleksnijim apstrakcijama, koje su sve bliže konkretnoj realnosti savremenog kapitalizma, ostanemo na razini jednostavnih, idealnotipskih apstrakcija, to razumevanja neoliberalizma može u većoj meri sprečavati nego omogućavati.

Drugo se često dešava u novinarskom i političkom ili popularno-kritičkom diskursu, kada se govori i piše o neoliberalnim merama ove ili one vlade, neoliberalnoj politici, neoliberalnim političarima i tako dalje. U tim slučajevima se nereflektovano i idealistički pretpostavlja da koncepti imaju demijuršku moć, odnosno da društvena stvarnost mora na neki način odgovarati površnim konceptima, a ne obrnuto, da se koncepti u svojoj kompleksnosti moraju kroz teorijsku produkciju približavati kompleksnosti same društvene stvarnosti. U procesu nasilnog izjednačavanja društvene stvarnosti s površnim konceptima mogu se realizovati kratkoročne ideološke i političke dobiti, ali se gubi eksplanatorna moć teorije, naročito ako nas insistiranje na pojednostavljenoj slici neoliberalizma

prisiljava da izgubimo iz vida neugodne empirijske detalje koji se ne uklapaju u tu sliku – na primer, ako je aksiom neoliberalizma kao idealnog tipa ukidanje državne regulacije ekonomije, kako onda objasniti megalomanske ekonomsko-razvojne projekte poput „Beograda na vodi“, sa značajnom i veoma aktivnom ulogom države? Ako je neoliberalizam stvarno samo pakleni nacrt totalnog osiromašenja stanovništva i ukidanja društvene kohezije, kako onda objasniti proliferaciju socijalnog preduzetništva, novih oblika dobrotvornog rada, novih državnih agencija i NVO koje se brinu o „ugroženim skupinama“, tzv. aktivnu politiku zapošljavanja vođenu od strane države i tome slično?

130

U tom svetlu se i beskonačno ponavljanje neoliberalno usmerenih političara i intelektualaca da „neoliberalizma na ovim prostorima nikad nije ni bilo“ pokazuje u svoj svojoj besmislenosti. Doduše, donekle su u pravu, barem u smislu da jednostavne apstrakcije nikada ne postoje ni u ovim ni u onim (realnim društvenim) prostorima, ali to nam ne govori ništa o onome što na ovim prostorima zaista postoji, a jednostavnu apstrakciju iz neadekvatnog deskriptivnog samo pretvara u idealizovani preskriptivni model. S druge strane, ni kritike koje se temelje na pojednostavljenim, idealnotipskim predstavama o neoliberalizmu nisu, kada je u pitanju eksplanatorna moć, mnogo bolje. Navešćemo samo nekoliko najčešćih pogrešnih tumačenja neoliberalizma.

*Neoliberalizam kao zavera „elita“.* Takva predstava je, marksovski rečeno, fetišistička. Površinski pojavni oblik društvenih odnosa u kapitalizmu, tj. očigledna činjenica da ono što obično nazivamo neoliberalnim politikama ili reformama sprovede ljudi na pozicijama političke i ekonomske moći, tumači se kao njihov *izvor*, dakle, okreće se sled kauzalnosti. Postupak je sličan kao u slučaju fetišizma novca – pošto nam izvor društvene moći novca, zbog specifične i za kapitalizam karakteristične asocijalnosti načina društvene organizacije proizvodnje i razmene, nije neposredno vidljiv, spontano nam izgleda da moć novca proizlazi iz njega samog, kao da se radi o nekom kvaziprirodnom svojstvu novca kao stvari, a ne o društvenim odnosima koji su u njega investirani i koji mu u kapitalizmu daju izuzetnu moć (Heinrich, internet). Slično je i u tumačenjima neoliberalizma na način teorije zavere „elita“ – personifikacije određenih društvenih odnosa (političke i ekonomske) dominacije spontano nam izgledaju kao njihov izvor. Takav fetišistički pogled onda problem nužno pronalazi u koruptivnosti političkih i pohlepi ekonomskih „elita“ (kao njihovom pseudoprirodnom svojstvu), a rešenje u ovoj ili onoj vrsti moralne renesanse, tj. postavljanju poštenih i moralnih osoba na važne političke i ekonomske



funkcije, u „novim licima na političkoj sceni“ i tome slično, a ne u promeni samih društvenih odnosa koji se na površinskoj pojavnosti manifestuju kao korupcija i pohlepa.

*Neoliberalizam kao pljačka.* Taj pristup, koji je značajan za kejnzijanske i socijaldemokratske kritike kapitalizma, vidi neoliberalizam kao specifičan način društvene raspodele, konkretnije, raspodele dohotka između rada i kapitala. U slučajevima kad se može empirijski izmeriti i pokazati padanje nadnica i povećanje profita, taj pristup nije, strogo govoreći, pogrešan, ali je nedostatan jer, slično kao i tumačenje neoliberalizma kao zavere „elita“, ostaje na površinskim pojavnim oblicima bez tematizacije „dubinskih“ društvenih procesa i odnosa koji dovode do takvih pojava. Uobičajena kejnzijanska kritika neoliberalizma ističe važnost visokih nadnica i samim time agregatne potražnje za dobro funkcionisanje kapitalističkih ekonomija, ali nije u stanju objasniti zašto su, zbog protivrečne prirode kapitalističkog načina proizvodnje i njegove sklonosti razarajućim krizama i recesijama, napad na nadnice i time sniženje agregatne potražnje sa stajališta kapitala u vreme krize ne samo racionalni nego i nužni (McNally, internet). Za socijaldemokratske kritičare koji nisu u stanju da vide strukturnu iracionalnost kapitalističkog načina proizvodnje, neoliberalizam predstavlja jednostavno lošu, odnosno iracionalnu ekonomsku i socijalnu politiku, zbog čega rešenje vide u prosvetavanju kreatora ekonomske politike i apelima na njihovu racionalnost, dok im strukturna racionalnost „iracionalnih“ neoliberalnih ekonomskih mera i istorijski uslovi mogućnosti kejnzijanske ekonomske politike ostaju zagonetka.

131

*Neoliberalizam kao eskapada podivljalih finansija.* Ova vrsta kritike problem neoliberalizma vidi prvenstveno u odvajanju finansijskog od „realnog“ sektora i u time povezanim pometnjama. Kada, prema tim teorijama, finansije postanu isuviše samostalne i isuviše moćne, jača iracionalna spekulacija i povećava se nestabilnost ekonomskih sistema, što dovodi do kolapsa i kriza. Dok je istina da finansijski sektor na globalnom nivou dobija na opsegu i moći i da se time povećava nestabilnost svetske privrede i sklonost krizama, karakterizacija tog procesa kao iracionalnog bogaćenja svejedno je višestruko problematična.

Prvo, on pretpostavlja strogu odvojenost finansija od industrije, što ponekad može biti i/ili donekle korisno u analitičke svrhe, ali ne postoji u samoj kapitalističkoj ekonomiji. Naprotiv, finansije su primarni uslov da se kapitalistička proizvodnja uopšte može odigravati – na samom početku svakog proizvodnog ciklusa jeste neka količina novca koju daju banke

ili tržišta kapitala i pomoću koje industrijski kapital onda nabavlja sredstva za proizvodnju i radnu snagu. Bez kredita i spekulacije – u onom smislu u kome svaki konkretni čin kapitalističke proizvodnje pretpostavlja početni moment spekulacije u vidu pitanja o tome kakvu robu proizvoditi i za koga, s obzirom na to da tržišna uspešnost te proizvodnje nije unapred data – kapitalistička proizvodnja nije moguća. Štaviše, upravo su u neoliberalizmu finansije upletene ne samo na početku već, s napretkom privatizacije i finansijalizacije društvenih socijalnih sistema, i na svakoj pojedinačnoj tački proizvodnog procesa – nadnice i socijalna (pre svega penziona) izdvajanja postaju momenti finansijskih procesa, dok sama pojedinačna preduzeća, posredstvom trgovanja kompleksnim finansijskim instrumentima, pokušavaju da smanje rizike u poslovanju. U neoliberalizmu su industrija i finansije tešnje isprepletani i integrisani nego u bilo kom prethodnom istorijskom momentu razvoja kapitalizma.

132

Drugo, poimanje finansija kao iracionalnih nekako pretpostavlja racionalnost industrije. Takav pogled ne samo što zanemaruje strukturnu iracionalnost (sa stanovišta zadovoljavanja društvenih i individualnih potreba) svake proizvodnje za profit, bila ona industrijska ili finansijska, nego, u krajnjim oblicima, kada se finansije postavljaju kao parazit na „zdravom“ industrijskom kapitalu, može voditi i u antisemitizam, te šovinističke i neofašističke kultove pravog, produktivnog, konkretnog ručnog rada pravih, muških, etnički odgovarajućih radnika, a protiv apstraktnosti finansija i neukorenjenosti kosmopolitskih Jevreja (Postone, internet).

Treće, takav pogled zanemaruje možda i najvažniji element razvoja finansija u neoliberalizmu, a to je stvaranje novih kompleksnih finansijskih instrumenata, poput derivativa, koji omogućavaju međusobno sameravanje ne samo pojedinačnih kapitala već i njihovih sastavnih delova, čime razvijaju i intenziviraju procese konkurencije i tako vrše posredni pritisak na radnu snagu i pojedinačne države da se prilagode novim, zaoštrenim kriterijima konkurentnosti i profitabilnosti (Bryan i Rafferty, 2006). Razvoj novih finansijskih instrumenata nije svrha sam po sebi – iako su njihova proizvodnja i razvoj, poput svake proizvodnje u kapitalizmu, motivisani profitom, njihova „upotrebna vrednost“ za kapitalistički sistem kao celinu leži u usavršavanju globalnih procesa konkurencije, povećanom nadzoru nad pojedinačnim kapitalima, intenziviranju kapitalističkih društvenih odnosa i razvoju novih tehnologija disciplinovanja radne snage (Millios *et al.*, 2013). U tom pogledu, razvoj finansija u neoliberalizmu je, s tačke gledišta razvoja i intenziviranja kapitalističkih društvenih odnosa, sasvim racionalan. Taj proces, doduše, ne teče bez vlastitih krahova

i kontradikcija – o čemu najbolje svedoči upravo razvoj poslednje globalne krize – ali to ne znači da finansijalizacija za kapitalizam kao sistem nije korisna ili produktivna.

U ostatku teksta nećemo stići da obradimo sve aspekte neoliberalizma, koji se ne svodi samo na ekonomske već i na niz intelektualnih, političkih i socijalnih društvenih praksi (Mirowski i Plehwe, 2009), već ćemo se fokusirati samo na one koji su najprisutniji i najočitiji u našim svakodnevnim životima i time predstavljaju dobru polaznu tačku za iscrpnije razumevanje neoliberalizma. Ti aspekti su: razvoj vitke proizvodnje, fleksibilizacija rada i reforme socijalnih institucija. U bavljenju svakim od tih procesa pokušaćemo da idemo s onu stranu jednostavnih i jednostranih apstrakcija i da time pokažemo kompleksnost i protivrečnost njihovog razvoja, ali da, s druge strane, zadržimo određenu razinu opštosti koja omogućava komparaciju tog razvoja u različitim društvenim i istorijskim kontekstima.

133

Pritom, izbegavaćemo i drugu krajnost, naime, preterivanja u izdvajanju posebnosti i istorijskih invencija neoliberalizma i njegovo viđenje kao „novog kapitalizma“, društva znanja, postindustrijskog kapitalizma, imperije, ili nečega sličnog, u kojem navodno više ne važe osnovni društveni odnosi bitni za „klasični industrijski“ kapitalizam. I u neoliberalnom obliku kapitalizma proizvodi se za tržište, odnosno profit, radnička klasa i klasna borba još postoje, kao i zakon konkurencije i zakon vrednosti. Osnovni, i u svojoj suštini antagonistički i protivrečni, kapitalistički društveni odnosi, i u neoliberalizmu su na snazi – ono što se menja jesu njihove konkretne istorijske manifestacije. One se moraju konstantno menjati upravo zbog toga što su osnovni kapitalistički društveni odnosi protivrečni i antagonistički, što je istovremeno i uzrok izuzetne društvene dinamičnosti i plastičnosti kapitalizma. Ali ta vrtoglava dinamičnost kapitalizma ne sme nam onemogućiti da uočimo činjenicu da je glavna „svrha“ tih promena očuvanje osnovnih proizvodnih odnosa netaknutim – oni mogu ostati isti samo pod uslovom da se njihove konkretne manifestacije stalno menjaju.

### **Vitka proizvodnja**

U raspravama o neoliberalizmu se uvođenje vitke produkcije često stavlja u drugi plan, dok su u prvom novi načini upravljanja državnim finansijama i promene u opsegu i načinu funkcionisanja finansijskih tržišta. Štaviše, u svetlu prethodno opisanog suprotstavljanja „opakih“ finansija i navodno benignog produktivnog sektora, promene u drugom često se prikazuju na pozitivan način: dobre tehnološke inovacije u svrhu veće

konkurentnosti i proizvodnje korisnih dobara protiv štetnog i opasnog spekuliranja u sferi finansija. Tako ponekad tehnološke i društvene promene u direktnom procesu proizvodnje, upakovane u opštu ideologiju uvođenja društva znanja, odnosno na znanju utemeljene ekonomije, nastupaju čak kao poželjna alternativa neoliberalizmu, koji se u toj ideološkoj perspektivi svodi isključivo na njegove negativne, reduktivne aspekte: smanjivanje javne potrošnje, ukidanje socijalnih i radničkih prava, povećanje nezaposlenosti i siromaštva, demontiranje socijalne države, smanjivanje opsega državne kontrole nad ekonomijom, ukidanje nekih demokratskih prava i procedura i tako dalje.

134

Takva podela je veštačka, te teorijski i politički neproductivna, jer previđa međusobnu povezanost neoliberalne finansijske, državne i industrijske politike. Da je industrijski razvoj u neoliberalizmu sve pre nego (za radnike) pozitivan, možemo se uveriti i kratkim pregledom njegovih osnovnih tendencija, koje se mogu teorijski svesti pod koncept vitke produkcije (Smith, 2000). Taj pregled ne iscrpljuje čitav domen promena u vezi s uvođenjem vitke proizvodnje, već se bavi samo nekolikim, prema našem mišljenju, najvažnijim: tehnološkim inovacijama, timskim radom i mrežnom organizacijom produkcijskih lanaca.

*Tehnološke inovacije.* Konstantne tehnološke inovacije osobina su kapitalizma sve od njegovog istorijskog početka. Međutim, njihov se tempo od izuma mikroelektronike, a posebno od osamdesetih godina dvadesetog veka pa nadalje, značajno ubrzao. Marks (Marx) je uvođenje visoke tehnologije u radni proces nazvao realnom supsumpcijom rada pod kapital (Marx, internet), što znači da se u istorijskim uslovima, u kojima se povećanje količine viška vrednosti – zbog zakonskog ograničenja trajanja radnog dana, koje je rezultat radničkih borbi – više ne može postizati produživanjem radnog vremena (apsolutni višak vrednosti), težište tog povećavanja premešta na povećavanje produktivnosti tehnološkim inovacijama (relativni višak vrednosti). Time se i radni proces u kapitalizmu postupno emancipuje od pretkapitalističkih (zanatskih) oblika njegove organizacije. Rad postaje realno podređen kapitalu, koji ne samo formalno (u smislu unajmljivanja radnika i aproprijacije njihovih proizvoda) već i realno u celosti kontroliše proizvodni proces, kako u njegovoj tehnološkoj (razvoj i uvođenje novih mašinskih tehnologija), tako i društvenoj (menadžerske tehnike i nadzor nad radnicima) dimenziji. Industrijska tehnologija je, u kapitalističkim društvenim uslovima, uvek namenjena povećanom pritisku na rad i njegovom podređivanju – tako i intenziviranje njenog razvoja znači i intenziviranje tog pritiska.

U vitkoj produkciji nije ništa drukčije. Apologeti „ekonomije utemeljene na znanju“ često napominju da je s razvojem informacijsko-komunikacijske tehnologije (IKT) drukčije i da se njome radnici osnažuju i radna mesta postaju kreativnija (OECD, internet). Međutim, u realnosti razvoj IKT služi povećanju nadzora nad radnicima instaliranjem kamera za video-nadzor i komunikacijskih naprava koje omogućavaju ubrzanu i efikasniju transmisiju naređenja od nadređenih ka radnicima. IKT u kapitalističkoj proizvodnji čine društvenu dimenziju realne supsumpcije produktivnijom i efikasnijom, što se teško može interpretirati kao povećanje kreativnosti i autonomije radnika, osim ako se radi o privilegovanoj manjini viših kadrova koji rade u sferi koncepcije, dok za većinu onih koji rade u sferi izvršavanja rada znače više nadzora, veći pritisak i efikasnije tehnike disciplinovanja. Koristi od stalnog povećavanja produktivnosti posredstvom tehnoloških inovacija očigledne su iz perspektive kapitala. Firme s tehnološkim inovacijama koje ubrzavaju proizvodnju i smanjuju njene troškove, povećavaju tržišni udeo i omogućuju ekstraprofite. Iako to nije motivacija pojedinačnih firmi, povećavanje produktivnosti na opštedruštvenoj razini donosi dodatni bonus kapitalu, jer se time i tendencijski snižava vrednost robe svakodnevne potrošnje, a time i vrednost radne snage. Pošto je u tom slučaju moguće za manje novca održavati isti životni standard, nadnice mogu stagnirati ili blago padati, bez nužnog izazivanja eskalacije društvenih antagonizma, čime se, ako nadnice stagniraju, a produktivnost raste, automatski povećava stepen eksploatacije i količine viška vrednosti.

135

Sa stanovišta radničke klase, dakle, tehnološke inovacije u proizvodnji nisu nužno ugodne. To ne znači da je problem u samoj tehnologiji, odnosno da je političko rešenje ludizam ili primitivizam, nego da je problem u kapitalističkoj društvenoj formi razvoja tehnologije, koja najčešće služi za povećanje nadzora i discipline na radnom mestu, intenziviranje rada (jer povećanje produktivnosti novim strojevima iziskuje i veću koncentraciju i napor prilikom rada)<sup>1</sup> i devaluaciju radne snage. Kod poslednjeg se ne radi samo o tome da povećanjem opšte društvene produktivnosti vrednost radne snage tendencijski pada, nego i o tome da nove tehnologije čine ili same radnike ili njihove veštine suvišnim. Uvođenje efikasnijih mašina u pojedinačnoj firmi znači i da se s manje radnika može održati ili čak povećati prethodni obim proizvodnje, što znači objektivni pritisak na radnike pod pretnjom mogućeg otpuštanja. Ako do tog otpuštanja i realno

<sup>1</sup> U tom pogledu, Smith (2000) navodi kako je uvođenje vitke produkcije u automobilskoj industriji povećalo intenzivnost rada sa 45 efektivnih sekundi u minutu, osobenih za klasični fordistički model automobilske proizvodnje, na 57 efektivnih sekundi u savremenim tojotističkim fabrikama.

dođe, dakle, kad radnici postanu „tehnološki višak“ i pridruže se rezervnoj armiji radne snage, onda to daje mogućnost šefovima da vrše dodatni pritisak na one još zaposlene pretnjama da, ako ne pristanu na niže nadnice i gore radne uslove, mogu unajmiti očajne nezaposlene. Dodatno, i za radnike koji ostaju zaposleni, uvođenje novih tehnologija znači i njihovu dekvifikaciju, jer se radničko umeće i veštine prenose na mašine, koje rad, istovremeno s povećanjem njegove intenzivnosti, i pojednostavljaju – otud su visokokvalifikovani radnici pod pritiskom da, zbog svoje objektivne dekvifikacije onda kad njihove kvalifikacije za radni proces postaju suvišne, pristanu na niže nadnice ili budu zamenjeni niže kvalifikovanim (i time jeftinijim) radnicima (Krašovec, 2014).

136

*Timski rad.* Pored tehnoloških, za vitku produkciju su osobene i mnoge društvene inovacije u radnom procesu. Kao primeri „dobrih praksi“ često se ispostavljaju povećanje autonomije i mogućnosti odlučivanja radnika uvođenjem tzv. timskog rada, u kome su radnici okupljeni u pojedinačne timove koji mogu raspravljati o novim rešenjima, predložiti promene u organizaciji radnog procesa upravi, donositi (ograničene) odluke o načinu rada i slično. Time se, na prvi pogled, smanjuje moć menadžmenta i povećava autonomija radnika.

Međutim, ta autonomija je, iako je nemoguće poricati njeno postojanje, protivrečna, odnosno predstavlja nekakvu kapitalističku (i time bitno ograničenu) verziju radničkog samoupravljanja. Naime, opšti društveni odnosi koji regulišu kapitalističku proizvodnju samim prenosom određenih funkcija menadžmenta na radnike suštinski se ne menjaju. I firme u kojima postoji timski rad proizvode za profit i u konkurentskom su odnosu s drugim firmama. Dokle god postoji spoljašnji pritisak konkurencije, dokle god temeljni društveno-ekonomski odnosi u društvu ostaju kapitalistički, svaki pokušaj samoupravljanja svodi se na samoeksploataciju. Ako su radnici spremni i sposobni da sami organizuju svoju eksploataciju, to menadžmentima firmi samo smanjuje troškove plata menadžera (jer radnici za iste plate rade i deo menadžerskog posla), dok radnicima ne poboljšava bitno radne uslove, već ih samo dodatno opterećuje jer, pored toga što rade, moraju i da razmišljaju o tome kako da pod pritiskom konkurencije povećaju produktivnost i stepen eksploatacije.<sup>2</sup>

*Mrežna organizacija proizvodnje.* Još jedan, na prvi pogled progresivan i egalitaran element vitke produkcije, jeste rasparčavanje klasičnih

2 U nekim japanskim fabrikama je čak zabranjeno da se ideje za povećanje produktivnosti i intenzivnosti radnog procesa ne iznesu nadređenima, i ako se sazna da je radnik neku takvu ideju zadržao za sebe, dobija kaznu ili čak može biti otpušten (Head, 2005).

„fordističkih“, vertikalno integrisanih velikih firmi u mnoštvo manjih, fleksibilnijih, horizontalno umreženih firmi. Međutim, odnosi između tih manjih firmi horizontalni su jedino ako se analitički orijentiramo samo na površinsku razinu tržišne razmene. Ipak, ako uzmemo u obzir i položaj pojedinačnih firmi u proizvodnom lancu i njihovu ekonomsku moć, ubrzo vidimo da su i mrežni odnosi duboko nejednaki i hijerarhijski.

Prvo, svrha rasparčavanja proizvodnog procesa u kapitalizmu nije njegova decentralizacija kao takva, a još manje njegova demokratizacija, nego povećanje efikasnosti i smanjenje troškova. Prvo implicira mere za povećanje discipline radnika. To se postiže odvajanjem delova proizvodnog procesa koji se bave osmišljavanjem od onih koji se bave izvršavanjem, čime se intenzivira podela na intelektualni i manuelni rad. Time se automatski povećavaju moć i kontrola rukovodilaca i smanjuje mogućnost uticaja proizvodnih jedinica u proizvodnom lancu na bitne odluke. Hijerarhijski odnos između oba elementa se njihovim geografskim razdvajanjem samo intenzivira.

137

Drugo, smanjenje troškova se u vitkoj produkciji postiže outsorsingom (outsourcing). To znači da se sve delatnosti koje nisu apsolutno neophodne za direktnu proizvodnju viška vrednosti, dakle sve nabavne i potporne delatnosti, poput, recimo, čišćenja i obezbeđenja, izbacuju iz matične firme i prepuštaju spoljašnjim izvođačima, koji najčešće, da bi bili cenovno konkurentni, unajmljuju i hipereksploatišu migrantske radnike. Drugi vid outsorsinga jeste prebacivanje delova proizvodnje kao takvih u zemlje s jeftinijom radnom snagom i fleksibilnijim radnim zakonodavstvom, gde se proizvodnja obično odvija u krajnje mizernim uslovima.

Treće, iako su pojedinačni sastavni delovi proizvodnog lanca međusobno u odnosu ekvivalentne tržišne razmene, neki su svejedno „jednaki“ od drugih. Firme koje su deo snabdevačkog kruga koji proizvodi sastavne delove za centralnu firmu – koja se brine o upravnim poslovima i finalizaciji proizvoda – međusobno su u konkurentskom odnosu, što znači da ne samo da nemaju kontrolu nad time šta i kako proizvode (jer dobijaju stroga i jednosmerna uputstva iz centra) nego su i objektivno prisiljene na nadmetanje u smanjivanju troškova jedna s drugom i mogu, u slučaju da u tome nisu dovoljno uspešne, jednostavno propasti (jer su im proizvodni kapaciteti previše specijalizovani da bi mogle lako menjati naručioca).

U zaključku možemo reći da su emancipatorni potencijali vitke proizvodnje u velikoj meri prividni, jer se ne radi o menjanju, nego o intenziviranju i daljem razvoju specifično kapitalističkih društvenih odnosa.

## Fleksibilizacija rada

Ako vitka proizvodnja opisuje sadržajno-tehnološke promene rada u neoliberalizmu, fleksibilizacija rada opisuje njegove formalno-društvene promene. Fleksibilizacija rada u Evropi intenzivno je u toku bar od devedesetih godina dvadesetog veka naovamo i dobija dodatan podsticaj Lisabonskom strategijom i kasnije strategijom „Europa 2020“. U različitim zemljama taj proces je napredovao u različitoj meri, ali svejedno možemo izdvojiti nekoliko zajedničkih tendencija: fleksibilizacija načina zapošljavanja, fleksibilizacija radnog vremena i fleksibilizacija nadnica.

*Fleksibilizacija načina zapošljavanja* znači da se (postepeno) umanjuje broj stalnih, klasičnih oblika zapošljavanja i povećava broj nestalnih, prekarnih oblika, odnosno radnih odnosa. Dok stalno zaposlenje uključuje kompletna radna i socijalna prava – plaćeni odmor, otpremninu u slučaju otpuštanja, plaćeno porodiljsko i opšte bolovanje i socijalno, zdravstveno i penzijsko osiguranje – prekarni oblici radnog odnosa znače upravo delimično ili celokupno ukidanje tih prava. Jedan od učestalih oblika prekarizacije radnog odnosa jeste unajmljivanje honorarnih umesto stalno zaposlenih radnika, gde honorarni radnici sami plaćaju svoje socijalne doprinose i nemaju plaćeni odmor i bolovanje.

Drugi, i u Sloveniji veoma proširen način fleksibilizacije načina zapošljavanja, jeste prisiljavanje radnika da postanu samostalni preduzetnici. U realnom radnom procesu to ništa ne menja, jer ti radnici još uvek dolaze na posao i sve rade kao i pre, ali se menja društvena forma njihovog radnog odnosa – kad pravno postaju samostalni preduzetnici, moraju sami sebi uplaćivati socijalne doprinose i nemaju više prava na plaćen odmor i bolovanje. S obzirom na to da su kao samostalni preduzetnici sa svojim poslodavcem u odnosu podizvođačke firme (koja se sastoji od jedne osobe), pravno se ne tretiraju više kao radnici, i prava koja proizlaze iz statusa radnika više im se ne priznaju.

*Fleksibilizacija radnog vremena* znači da se ugovori na neodređeno vreme sve više menjaju ugovorima na određeno vreme ili za ovu ili onu vrstu projektnog, privremenog rada. Pošto su ugovori na određeno vreme „fleksibilniji“, tj. manje štite radnike, to poslodavcima omogućava lakše otpuštanje kako u slučaju „objektivnih okolnosti“ (recimo krize), tako i u više subjektivne svrhe povećanja discipline nad radnicima i pritiska na njihove nadnice i uslove rada.

Drugi oblik fleksibilizacije radnog vremena jeste uvođenje i širenje rada s nepunim radnim vremenom, gde se radnicima (a najčešće su radnici



koji rade pola radnog vremena upravo najranjivije grupe radničke klase: žene, mladi i migranti) onemogućavaju puno radno vreme i time pune nadnice, nego su, ako žele minimalno dostojan život, prisiljeni da kombinuju više part-time i/ili honorarnih poslova.

Treći oblik fleksibilizacije radnog vremena jeste rad na poziv (koji nije nužno ograničen samo na područje seksualnog rada), u kojem se radnici pozivaju samo kad postoji neki konkretan posao za njih i plaćeni su samo za vreme obavljanja tog posla, iako se istovremeno očekuje da su stalno u pripravnosti i spremni i da će, ako se pojavi neki posao, odmah dotrčati i obaviti ga. Konkretni primer toga je Luka Koper u Sloveniji, gde je veliki deo lučkih radnika u procesu fleksibilizacije radnih odnosa prebačen sa stalnih na fleksibilne ugovore i dolaze na posao samo kad pristaju brodovi, a u međuvremenu su prisiljeni da budu kod kuće u stalnoj pripravnosti, iako za to vreme nisu plaćeni.

139

Kombinacija fleksibilizacije načina zapošljavanja i fleksibilizacije radnog vremena znači znatan pad političke moći i mogućnosti samoodbrane radnika, jer su u fleksibilnim radnim odnosima u izuzetno teškoj poziciji po pitanju borbe za svoja prava. Fleksibilizacija radnih odnosa tako ima svoju ekonomsku (snižavanje troškova rada), ali i političku (smanjivanje moći radnika) dimenziju.

*Fleksibilizacija nadnica* znači da i oblik nadnice i njena visina postaju fleksibilniji. Zapravo je i menjanje oblika nadnice (recimo prelaz s redovnih mesečnih isplata nadnice na povremene honorare u slučaju honorarnih radnika) podređeno svrsi fleksibilizacije visine nadnica, odnosno njenog snižavanja svim mogućim sredstvima. Ipak, čak i ako se sam oblik nadnice ne menja, postoji više načina promene unutar stalnog radnog odnosa, koji poslodavcima omogućavaju njihovo snižavanje. Jedan je zamena kolektivnih ugovora individualnim, gde visina nadnice nije više rezultat sindikalnih pregovora, već individualne efikasnosti i disciplinovanosti. Drugi je unutrašnja raspodela nadnice na „konstantni“, ili osnovni, i „varijabilni“ deo, koji zavisi od individualne produktivnosti i vrednosti. Iako ta raspodela može nekim pojedinačnim radnicima povisiti lične prihode, kolektivna, odnosno prosečna nadnica u većini primera pada. Pošto su kolektivni ugovori i rigidni platni sistemi najjači u javnom sektoru, prisutan je sveevropski pritisak (što od strane institucija EU, što od pojedinačnih nacionalnih vlada) da se takvi sistemi ukinu i da se uvedu odnosi konkurencije među pojedinačnim radnicima, kao i plaćanje po učinku u javnom sektoru.

U slučaju vitke proizvodnje možemo govoriti o intenzifikaciji realne sumpcije, tj. realnog podređivanja rada kapitalu, uvođenjem novih tehničkih

i društvenih tehnologija u neposredni proces proizvodnje. Time se radni proces organizuje neposredno u skladu s potrebama i imperativima kapitala. U slučaju fleksibilizacije rada mogli bismo, s druge strane, govoriti o intenzifikaciji formalne supsumpcije. Iako možemo oba procesa gledati i istorijski, u smislu da formalna supsumpcija – dakle, s jedne strane, odvajanje radnika od proizvodnih sredstava i onemogućavanje života nezavisnog od najamnog rada i, s druge, uspostavljanje pravnih okvira i institucija za regulaciju najamnog odnosa – predstavlja nužan uslov realne supsumpcije i time joj nužno istorijski prethodi, to ne znači da se procesi formalne supsumpcije posle industrijske revolucije zaustavljaju. Naprotiv, oni se dalje razvijaju paralelno s realnom supsumpcijom i upravo u slučaju fleksibilizacije rada možemo videti da određeni pravno-formalni okviri najamnog procesa nisu dati zauvek, već se istorijski menjaju i razvijaju (Banaji, 2010). U tom pogledu, fleksibilizacija rada predstavlja intenzifikaciju formalne supsumpcije na razini društvene medijacije pristupa najamnom odnosu i samoj formi nadnice. Prekarizacijom taj pristup postaje sve teži i sve krhkiji, dok se i sam njen iznos snižava. To zaoštrava egzistencijalnu zavisnost radnika od nadnice i ima disciplinirajuće efekte, koji su mnogo snažniji nego u slučaju stalnih radnih odnosa. Dakle, oba načina podređivanja rada kapitalu, formalno spolja i realno iznutra, deluju paralelno i uzajamno se uslovljavaju i ojačavaju.

Prekarizacija nije apsolutan i linearan proces i verovatno je isuviše pesimistički očekivati da će zahvatiti sve ekonomske sektore i postati preovladavajući oblik radnog odnosa. Zasad se ona najčešće dešava u sektorima koji su loše sindikalno pokriveni (mala trgovina, transport, sitne uslužne delatnosti, građevinarstvo) i u novim (kulturnim, kreativnim, medijskim) industrijama, koje se tek razvijaju i u kojima su radnici pretežno mladi i nemaju snažne organizacije i/ili iskustva borbe za svoja prava. Generalno, prekarizacija najteže pogađa ne samo mlade nego i žene i migrante – dakle, društvene grupe koje imaju najmanje političke i ekonomske moći i koje su najmanje u stanju da se odbrane. To ponekad stvara i napetosti unutar radničke klase. Sve dok se sindikati defanzivno bore samo za očuvanje prava stalno zaposlenih i sprečavanje njihove prekarizacije, a ne za prava radničke klase kao takve, oni reprodukuju fragmentaciju radničke klase i odnose konkurencije između njenih pojedinačnih delova.

Drugi važan aspekt prekarizacije jeste prekarizacija unutar određenih javnih institucija. Ona ponekad sledi klasični model disciplinovanja radnika i snižavanja troškova fleksibilizacijom nadnica i radnih odnosa, kao, recimo, u javnim medijskim institucijama, a ponekad ima i dodatnu

funkciju reprodukcije klasnih podela u društvu. Naime, kod zanimanja čiji nosioci nisu strogo govoreći kapitalisti, ali su svejedno, u sociološkom smislu, deo buržoazije zbog svoje neophodne funkcije reprodukcije kapitalističkog društva (pravnici u tehničkom, akademici u ideološkom smislu) ili zbog toga što je njihov rad visoko društveno cenjen, plaćen i prestižan i teško ih je svrstati u radničku klasu (lekari), prekarizacija radnih odnosa na nižim stepenima može služiti filtriranju pristupa takvim zanimanjima. Konkretno, to znači da se uvode i produžuju prekarne organizovani ili čak neplaćeni oblici obuke, koji ljudima iz siromašnijih sredina, odnosno onima koji ne mogu računati na rentu ili bogate roditelje, onemogućavaju pristup. Pravnici, akademici i lekari moraju na početku svoje karijere prvo dugo raditi besplatno ili za veoma niske nadnice, kao pripravnici (asistenti), što objektivno izbacuje iz igre sve one kojima je nadnica jedini izvor preživljavanja i osigurava da te dobro plaćene i prestižne pozicije ostanu unutar uskih krugova imućnih.

141

### **Nova socijalna politika**

Ugrubo, socijalnu politiku države možemo podeliti na distribuciju besplatnih javnih usluga (poput javnog zdravstva ili školstva) i distribuciju individualnih novčanih primanja (poput socijalne pomoći i nadoknade za nezaposlenost). Bez obzira na tu distinkciju, oba tipa se mogu zajedno odrediti kao društvena nadnica. Za razliku od individualne nadnice, koju radnik prima neposredno od poslodavca, društvena nadnica se finansira posredno, poreskom redistribucijom viška vrednosti. Naime, određeni deo (čiji iznos zavisi od poreske politike pojedinačnih država) viška vrednosti odvađa se i preko državno organizovane redistribucije vraća radnicima bilo u obliku besplatnih javnih usluga, bilo u obliku individualnih novčanih primanja. Time se osigurava minimalna socijalna pravednost i za one koji nemaju direktni pristup individualnoj nadnici i, istovremeno, univerzalna pokrivenost važnim socijalnim uslugama poput zdravstva i obrazovanja.

Međutim, to je idealizovana slika socijalne države, koja je u realno postojecem kapitalizmu retka i prolazna pojava. Naime, u kapitalizmu, razvoj socijalne države, odnosno socijalnih institucija, i dostojan život za sve, nisu svrha po sebi, već su podređeni imperativu akumulacije kapitala, za koju je potrebna zdrava, relativno obrazovana i krotka radna snaga. Dakle, razvoj socijalne države je kapitalu koristan ukoliko troškove brige za zdravlje i obrazovanje stanovništva (kao i troškove razvoja novih ekonomski korisnih tehnologija) može preneti na državne institucije, ali mu počinje

smetati u momentu kad kreće da prevazilazi granice gole ekonomske korisnosti. Neoliberalne reforme socijalne države od osamdesetih godina dvadesetog veka pa naovamo možemo videti upravo kao pokušaj kapitala da zaustavi autonoman razvoj i prevazilaženje okvira stroge ekonomske korisnosti socijalnih institucija (što je bio rezultat društvenih borbi šezdesetih i sedamdesetih godina).

142

Sa stajališta kapitala, problem s autonomnim razvojem socijalnih institucija jeste dvostruk. Prvo, povećanje dostupnosti i iznosa novčanih primanja u slučaju siromaštva, nezaposlenosti, samohranog roditeljstva i tako dalje znači da je sve većem broju ljudi dostupan život nezavisan od najamnog odnosa, jer njihovi novčani dohoci ne zavise od najamnog rada, dok kapitalizam zavisi od odvojenosti radnika ne samo od sredstava za proizvodnju već i od svake od najamnog rada nezavisne mogućnosti preživljavanja. Ako nezaposleni i siromašni dobijaju novac za minimalno preživljavanje od države, nije nužno da će biti dostupni za najamni rad, iako će možda biti potrebni poslodavcima i, što je možda još važnije, ako nisu dovoljno očajni da bi radili za svaku, čak i najmanju nadnicu, onda ne izvršavaju svoju funkciju rezervne armije radne snage jer ne vrše pritisak na zaposlene, što znači da zaposleni radnici mogu čuvati viši nivo nadnica nego inače. U hipotetičkom modelu do kraja razvijene socijalne države svako bi mogao da u bilo kom trenutku prestane da radi i počne da se bavi drugim stvarima, bez brige o tome kako će platiti račune ili kupiti hranu i odeću. Međutim, egzistencijalna prinuda u smeru najamnog rada jedan je od osnovnih društvenih mehanizama reprodukcije kapitalizma, tako da je realno postojeće stanje socijalne države uvek rezultat društvenih borbi za postizanje života nezavisnog od najamnog rada, s jedne, i intenziviranja egzistencijalne prinude u suprotnom smeru, s druge strane.

Drugo, investicije u društvenu infrastrukturu (poput saobraćaja i telekomunikacija), temeljna naučna istraživanja i razvoj zdravstvenog, te obrazovnog sistema, prevelike su za pojedinačne kapitale, iako su nužne za reprodukciju društvenog kapitala kao celine (Holloway i Piccioto, 1979). To znači da je, iako pojedinačni kapitali zavise od opšte društvene infrastrukture, njen razvoj za njih preskup ili im se ne isplati (nije profitabilan). Kako međusobno nisu u odnosu planske saradnje nego konkurencije, u kapitalizmu ne postoji drugi način za razvoj opštih uslova reprodukcije društvenog kapitala nego da se ona prenese na od pojedinačnih kapitala nezavisnu instancu – državu. Iako pojedinačni preduzetnici ne vole nikakve poreze, iz navedenih razloga neku su razinu oporezivanja, doduše

stisnutih zuba, spremni da podnesu. Problem sa stanovišta kapitala javlja se u momentu kad javne institucije počnu da prevazilaze svoju funkciju razvoja opštih uslova za reprodukciju društvenog kapitala i krenu putem autonomnog razvoja, gde osnovni cilj nije više (samo)obrazovanje i lečenje ljudi da bi bili spremniji i sposobniji za najamni rad, već razvoj opšteg zdravlja, obrazovanja, kulture i nauke kao svrhe po sebi.

U neoliberalnim pokušajima reforme univerziteta može se jasno videti da se radi o veoma selektivnim i pažljivo usmerenim napadima, koji ciljaju upravo one dimenzije obrazovanja i naučnog istraživanja koji nemaju ekonomsku svrhu ili mogućnost neposredne ekonomske primene. Time se pokušava da se obrazovne institucije „racionalizuju“ i disciplinuju, kako bi se strogo držale svoje uloge reprodukcije radne snage kao radne snage, bez suvišnih ekstravagancija, dok budžetske seče „beskorsnih“ disciplina i istraživanja služe tome da se oporezivanje može sniziti na stopu koja više odgovara akumulaciji kapitala (Krašovec, 2013).

143

Međutim, neoliberalne reforme javnih institucija ne svode se samo na egzogene intervencije poput budžetskih rezova, već se u još većoj meri sastoje od endogenih sadržajnih i formalnih „inovacija“. Tu se možemo vratiti na našu polazišnu podelu na socijalne institucije koje raspodeljuju besplatne (ili subvencionisane) javne usluge i individualna socijalna novčana primanja i sažeti najvažnije vidove endogenih reformi u obe vrste.

U pogledu socijalnih institucija, radi se o uvođenju poslovnih načina organizacije radnog procesa (i disciplinovanja radnika), odnosa konkurencije i ekonomskih kriterijuma uspešnosti delovanja. U konkretnom slučaju školstva, to znači uvođenje konkurencije među pojedinačnim školama posredstvom standardizovanih testova, i među pojedinačnim učiteljima povećanjem administrativnog nadzora, te konstantnim proveravanjem uspešnosti. Na nivou univerziteta uvodi se povećan pritisak u smeru hiperprodukcije naučnih radova i beskonačnog skupljanja akademskih i ECTS bodova, koji omogućavaju kvantifikovano proveravanje „uspešnosti“ pojedinačnih profesora, istraživača i studenata i njihovo sameravanje s ciljem uvođenja odnosa konkurencije među njima. U zdravstvu i socijalnom radu uvode se pseudoindustrijske norme „produktivnosti“, a uspešnost pojedinačnih lekara ili socijalnih radnika zavisi od broja rešenih „slučajeva“ u što kraćem vremenskom roku. Time, naravno, opada kvalitet javnih usluga – kada su, na primer, profesori pod pritiskom da stalno objavljuju, to dovodi do hiperprodukcije niskokvalitetnih instant tekstova, dok su lekari pod pritiskom da prepisuju samo određene lekove za određene standardizovane simptome, uz minimalnu

interakciju s pacijentima. Najciničniji rezultat toga jeste da rapidni pad kvaliteta javnih usluga, izazvan prvim talasom uvođenja poslovnih metoda i kriterijuma, kasnije obično služi kao argument za privatizaciju tih institucija.

144

Po pitanju individualnih socijalnih novčanih primanja rezultati neoliberalnih reformi još su gori. Dok je u nekim evropskim zemljama, i u relativno kratkom razdoblju između kraja Drugog svetskog rata i osamdesetih, razvoj socijalne države težio univerzalnim i bezuslovnim socijalnim pravima i univerzalnom socijalnom osiguranju u slučajevima nezaposlenosti i siromaštva, za noviju fazu razvoja socijalne države u poslednjih nekoliko decenija značajan je prelaz s bezuslovnih univerzalnih socijalnih prava na uslovne socijalne transfere (Wahl, 2011). Tu se ne radi samo o promeni u terminologiji, već o dubljim društvenim promenama. Uslovljenost o kojoj je reč vezuje se za spremnost nezaposlenih i siromašnih za rad i zbog toga se u anglosaksonskim zemljama ta reforma socijalnih sistema naziva prelazom od *welfare* ka *workfare*. To znači da samo stanje nezaposlenosti ili siromaštva nije više dovoljno da bi određene osobe primale novčanu pomoć od države, već moraju pokazati i moralnu podobnost te spremnost da aktivno traže novo zaposlenje. Ta se moralna adekvatnost primalaca socijalne pomoći proverava uvođenjem novih disciplinskih mehanizama poput nenajavljenih poseta socijalnih radnika (koji proveravaju da li primaoci stvarno sede kod kuće i pišu molbe za posao ili slučajno negde rade na crno, ili kontrolišu da li su samohrane majke stvarno samohrane ili možda potajno imaju partnera). Uslovljavanje socijalne pomoći i uvođenje novih disciplinskih mehanizama ne smanjuju siromaštvo nego statistike siromaštva – jer je s novim definicijama manje ljudi koji su kvalifikovani za socijalnu pomoć, dok „bezvredni“ siromašni klize u sivu, zvaničnim statistikama nepokrivenu zonu neformalne ekonomije i/ili apsolutnog siromaštva – i ne pomaže siromašnima nego državi, jer joj smanjuje troškove budžetskih izdvajanja za socijalu.

Kako pokazuje primer Velike Britanije (Aufheben, 2012), svrha „aktivne politike zapošljavanja“ – u kojoj se odgovornost za nezaposlenost prebacuje na same nezaposlene pojedince i prisilno se podstiču na to da budu hiperproduktivni u pisanju molbi i samopromovisanju – nije u tome da se poveća stopa zaposlenosti, već da se nezaposlenost učini ponovo funkcionalnom za kapital, povećanjem egzistencijalne zavisnosti pojedinaca od najamnog rada, prisilnim radom za nezaposlene (putem državno sponzorisanih programa „reaktivacije“ nezaposlenih) i pretvaranjem nezaposlenih u rezervnu armiju radne snage. Time se i mistifikuje pravi

razlog nezaposlenosti u kapitalizmu, što je rezultat nedovoljnih mogućnosti za profitabilne investicije, a ne manjka motivacije za rad i moralne neadekvatnosti pojedinaca. Ako ne postoje nova radna mesta, ne može postojati ni povećanje zaposlenosti, bez obzira na to koliko volje i kreativnosti ulažemo u pisanje CV-a i molbi za posao.

Ako povežemo promene u socijalnoj politici s fleksibilizacijom rada, možemo ustanoviti da se time intenzivira formalna supsumpcija rada pod kapital – pristup socijalnoj nadnici se otežava, dok individualni najamnii odnos postaje sve fleksibilniji. Novi pravni mehanizmi (poput promena u radnim i socijalnim zakonima) istovremeno prate i omogućavaju tu intenzifikaciju formalne supsumpcije. Uvođenje vitke proizvodnje, s druge strane, intenzivira realnu supsumpciju. Neoliberalizam u tom vidu ne znači novo doba ili novi oblik kapitalizma, nego povećanje dominacije kapitala u svim oblastima života (tu je bitan i proces finansijalizacije, koji smo, zbog ograničenog prostora, ovog puta ostavili po strani). Potencijalno pozitivan rezultat toga bi mogao biti da kapitalistički društveni razvoj gubi svoju ideološku privlačnost (koju je nekad imao kao nosilac „progres“) i da zavisnost od najamnog rada i, time, pripadnost radničkoj klasi, sve manje deluje kao pozitivno opredeljenje (za identitetsku samoafirmaciju, kao u slučaju klasičnih radničkih pokreta dvadesetog veka), a sve više kao spoljašnje ograničenje (Endnotes, 2010). Kako postaje jasno da je „socijalno pravedni“ kapitalizam iluzija koja može čak i u najpovoljnijim uslovima – tj. dok ne naiđe na objektivne granice koje joj postavljaju zakon vrednosti i imperativ beskonačne akumulacije kapitala – biti samo kratkotrajna, i kako „socijalistička republika rada“ ne može predstavljati alternativu, to istovremeno čini antikapitalističku politiku mnogo težom, ali joj daje mnogo trezvenije i realnije polazište.

145

Primljeno: 10. septembra 2014.

Prihvaćeno: 27. oktobra 2014.

#### Bibliografija

- Aufheben, „The 'new' workfare schemes in historical and class context“, (internet) dostupno na: <http://libcom.org/library/editorial-%E2%80%99new%E2%80%99-workfare-schemes-historical-class-context> (pristupljeno 22. jula 2014).
- Banaji, Jairus (2010), *Theory as History*, Leiden i Boston: Brill.
- Bryan, Dick i Michael Rafferty (2006), *Capitalism with Derivatives*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Endnotes, „Misery and debt“, (internet) dostupno na: <http://endnotes.org.uk/en/endnotes-misery-and-debt> (pristupljeno 22. jula 2014).
- Head, Simon (2005), *The New Ruthless Economy*, Oxford: Oxford University Press.

- Heinrich, Michael, „Money: A Thing with Transcendental Qualities“, (internet) dostupno na: [www.oekonomiekritik.de/](http://www.oekonomiekritik.de/) (pristupljeno 22. jula 2014).
- Holloway, John i Sol Piccioto (ur.) (1979), *State and Capital*, Austin: University of Texas Press.
- Krašovec, Primož (2014), „Človeški in nečloveški kapital“, *Časopis za kritiku znanosti*, 256: 65–83.
- Krašovec, Primož (2013), „Družbena reprodukcija in človeški kapital“, *Borec*, 694–697: 178–196.
- Marx, Karl, „Results of the direct production process“, (internet) dostupno na: [www.marxists.org/archive/marx/works/1864/economic/](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1864/economic/) (pristupljeno 22. jula 2014).
- McNally, David, „The continuing global slump“, (internet) dostupno na: [www.newsocialist.org/index.php/662-the-continuing-global-slump](http://www.newsocialist.org/index.php/662-the-continuing-global-slump) (pristupljeno 22. jula 2014).
- Milios, John, Dimitris Sotiropoulos i Spyros Lapatsioras (2013), *A Political Economy of Contemporary Capitalism and its Crisis*, London i New York: Routledge.
- Mirowski, Philip i Dieter Plehwe (ur.) (2009), *The Road from Mont Pelerin*, Harvard: Harvard University Press.
- Postone, Moishe, „Anti-Semitism and national socialism“, (internet) dostupno na: <http://josswinn.org/wp-content/uploads/2013/05/moishe-postone-anti-semitism-and-national-socialism-notes-on-the-german-reaction-to-holocaust.pdf> (pristupljeno 22. jula 2014).
- Smith, Tony (2000), *Technology and Capital in the Age of Lean Production*, New York: SUNY Press.
- Wahl, Asbjorn (2011), *The Rise and Fall of the Welfare State*, London: Pluto Press.

### Primož Krašovec

#### The Transformation of Labour and Social Politics in Neoliberalism

##### Summary

The text has three aims: first, to explain the relationship between capitalism and neoliberalism, as well as to clarify the very term „neoliberalism“, diverging from the usual explanations; second, to trace important changes in the organization of labour in late capitalism; and three, to establish the consequences of both neoliberalism and the new organization of labour with regards to social policy, but also to describe and classify the most important forms of change in social policy. Besides these main theoretical goals, the text also debates the limits of the „welfare state“, in the light of deeper structural regularities in capitalism.

**Keywords:** neoliberalism, lean production, flexibilization, welfare, workfare



Darko Vesić  
Odeljenje za sociologiju  
Filozofski fakultet  
Univerzitet u Beogradu

## Problem odnosa države i kapitala u marksističkoj teoriji

**Apstrakt** *Tekst nastoji da pruži uvid u neka od osnovnih teoretskih razmatranja i problema s kojima se marksistička teorija o državi susrela. U tom smislu, on ne pretenduje da pruži neko gotovo tumačenje odnosa države i kapitala, već da uputi čitaoca u osnovnu argumentaciju najznačajnijih marksističkih pristupa i doprinosa marksističke teorije ovom problemu. U prvom delu tekst izdvaja neke od ključnih problema na koje bi materijalistička teorija države trebalo da pokuša da ponudi odgovore, dok je u nastavku iznesen pregled različitih pristupa datoj temi. Prikazane pristupe i argumentaciju treba uzeti više idealno-tipski i oni treba da posluže čitaocu za upoznavanje s generalnim pravcima i problemima marksističkog pristupa odnosu države i kapitala.*

**Ključne reči:** *država, kapital, marksizam, materijalistička teorija o državi*

147

### Uvod

U periodu nakon sloma Istočnog bloka i završetka hladnog rata, činilo se da je pitanje države izgubilo na važnosti kako u teoretskom, tako i u praktičnom smislu. Procesi globalizacije i jačanja nadnacionalnih entiteta doveli su u pitanje značaj i mogućnosti same forme nacionalnih, suverenih država. Međutim, s eskalacijom krize krajem prve decenije XXI veka, pitanje uloge i mogućnosti državne forme ponovo se vraća na dnevni red. U periodu krize uloga države u reprodukciji kapitalističkog sistema društvenih odnosa postaje očiglednija. Između ostalog, o tome svedoče i zahtevi brojnih društvenih grupa upućeni pripadnicima državnog aparata.

Analitički cilj marksističke teorije o državi jeste razumevanje odnosa između kapitala i države. Karakteristika marksističkog pristupa jeste tumačenje po kojem država predstavlja pristrasni mehanizam političkog upravljanja, čiji cilj jeste zadovoljenje interesa vladajuće klase. Ovakvo shvatanje se pre svega suprotstavlja dominantnom, pluralističkom tumačenju koje na državu gleda kao na neutralni mehanizam.

Prema pluralističkom pristupu, država predstavlja neutralni institucionalni prostor unutar kojeg politički akteri pregovaraju o interesima koje predstavljaju. Njena osnovna uloga jeste održavanje reda i mira posredstvom donošenja i sprovođenja zakona, koji reflektuju borbu za ostvarenje interesa različitih društvenih aktera. Društvo predstavlja amalgam organizovanih interesnih grupa (npr. poslodavci, radnici, religijske grupe

itd.) koje se međusobno takmiče oko uticaja na državu. Međutim, prema ovom teoretskom pristupu nijedna od ovih grupa nema strukturnu prednost u odnosu na ostale grupe, a konflikti oko upravljanja državnim aparatom ne prete da uruše sam sistem (Pavlović 2010).

Nasuprot ovome, marksistički pristup na državu gleda kao na pristrasni mehanizam klasne dominacije. Različiti pravci u marksizmu različito tumače izvore ove pristrasnosti (npr. klasna kompozicija ljudi u državnom aparatu ili strukturna pozicija države u procesu kapitalističke proizvodnje), ali svi se slažu da država nikako ne predstavlja neutralni mehanizam vladanja (Chibber, internet).

148

Iz ugla marksističke teorije, značaj razumevanja odnosa države i kapitala pojavljuje se gotovo kao samorazumljiv. Adekvatno tumačenje ovog problema bitno je kako za marksističku teoriju, tako i za praksu, jer osnovni cilj marksističke teorije jeste da ponudi analitički aparat koji bi omogućio razumevanje principa istorijskog kretanja, a na osnovu njih i mogućnosti za političko delovanje. „Prvobitna namera istorijskog materijalizma je bila da stvori teorijsku bazu za tumačenje sveta u cilju njegove promene. [...] Marksizam [je] težio određenom tipu znanja koje otkriva principe istorijskog kretanja i, barem implicitno, momente u kojima je politička akcija najučinkovitija. [...] [C]ilj je bio da se obezbedi način analize koji je posebno opremljen za istraživanje polja u kome će političko delanje stupiti u akciju“ (Wood 1995: 19).

O značaju koji razumevanje kapitalističke države ima za marksizam svedoči i činjenica da je Marks prema originalnom planu o šest knjiga posvećenih kritici političke ekonomije – kapital, zemljišni posed, najamni rad, *država*, međunarodna trgovina, svetsko tržište (Lebowitz 2003) – jednu knjigu nameravao da posveti upravo ovom problemu. Međutim, pošto svoj plan nije ostvario, problem države nije sistematično obrađen od strane samog Marksa. Kroz celokupno svoje delo on se ove teme doticao, ali samo sporadično. Autori koji su se naslanjali na Marksov rad pokušali su da iz ovih fragmenata rekonstruišu njegov pristup ili da nađu osnovu za razvoj materijalističke teorije o državi. Međutim, ovo je često vodilo u potpuno sukobljena, naizgled nepomirljiva stanovišta. Ipak, različiti marksistički pristupi dali su veliki doprinos razumevanju odnosa države i kapitala.

Cilj ovog teksta jeste da pruži uvid u neka od osnovnih teoretskih razmatranja i problema s kojima se marksistička teorija o državi susrela. U tom smislu, tekst ne pretenduje da pruži neko gotovo tumačenje, već da uputi čitaoca u jedan deo argumentacije i doprinosa marksističke teorije ovom

problemu. U prvom delu tekst izdvaja neke od ključnih problema na koje bi materijalistička teorija države trebalo da pokuša da ponudi odgovore, dok je u nastavku iznesen pregled različitih pristupa datoj temi. Prikazane pristupe i argumentaciju treba razumeti više idealno-tipski i oni treba da posluže čitaocu za upoznavanje s generalnim pravcima i problemima marksističkog pristupa odnosu države i kapitala

### **Problemi i pitanja za razvoj materijalističke teorije o državi**

Za marksističku teoriju problem odnosa države i kapitala se iznova javlja. Osnovno pitanje svakako jeste da li je i u kojoj meri moguće iskoristiti državni aparat za nametanje politika u interesu radničke klase. Međutim, odgovor na ovo pitanje nikako nije jednoznačan. Moglo bi se reći da marksistička teorija još uvek nije uspela da ponudi adekvatno rešenje za ovaj praktični problem. Ipak, na osnovu dosadašnjeg razvoja teorije, moguće je mapirati određene probleme i pitanja s kojima se materijalistička teorija države mora suočiti.

149

Da bi ponudila adekvatnu analizu države, marksistička teorija treba da ostvari uvide, pre svega, na planu razumevanja 1) razvoja forme države, 2) funkcija koje država obavlja u kapitalizmu i 3) dometa akcije države, odnosno njenog ograničenja.

Ovde je važno ukazati i na suštinu materijalističke teorije o državi. Autori Holovej (John Holloway) i Pikato (Sol Picciotto) u vezi s time podvlače: „[O]no što je potrebno nije ekonomska već materijalistička teorija o državi“ (Holloway, Picciotto 1978: 14). U vezi s time presudno je razumevanje odnosa između ekonomije i politike. „Ekonomija ne bi trebalo da bude shvaćena kao baza koja determiniše političku nadgradnju, već ekonomija i politika predstavljaju forme društvenih odnosa, forme koje uzima klasna borba kao osnovni odnos u kapitalističkom društvu – kapital odnos; forme čija zasebna egzistencija proizilazi, kako logički tako i istorijski, iz prirode tog odnosa. Razvoj političke sfere ne treba shvatati kao refleksiju ekonomije, već je treba razumeti u kategorijama razvoja kapital odnosa, tj. razvoja klasne eksploatacije u kapitalističkoj proizvodnji“ (*ibid.*). Ovi autori, dakle, polaze od toga da je Marks svoju kritiku ekonomskih formi razvio na osnovu kapitalističke proizvodnje u celini. Iz istih razloga se i kritika buržoaske političke forme mora zasnivati na analizi razvoja odnosa proizvodnje kao klasnih odnosa, jer se time obezbeđuje celovitost uvida i razumevanje povratnih uticaja između onoga što se označava kao ekonomska i politička sfera.

Razdvajanje ekonomskog i političkog nivoa predstavlja specifičnost kapitalističkog sistema društvenih odnosa. Država postoji i u drugim prekapitalističkim formacijama, ali se jedino u kapitalizmu pojavljuje kao izdvojeni mehanizam koji stoji nad društvom i ekonomijom. Zato na planu pitanja forme kapitalističke države materijalistička teorija mora da ponudi odgovor zašto dolazi do ove separacije. Takođe, teorija mora da ponudi adekvatno razumevanje odnosa između ovih nivoa kao i da objasni kako se i zašto forma države transformiše kroz istoriju kapitalističkog razvoja (Holloway, Picciotto 1978). Razumevanje forme države predstavlja preduslov i za razumevanje njenih funkcija i ograničenja.

150 Što se tiče pitanja analize funkcija koje država obavlja za kapital, zadatak teorije jeste da objasni ne samo konkretne istorijske funkcije već i načine i uzroke njihove transformacije. Država predstavlja logički neophodnu instancu u kapitalističkom društvu koja za kapitalističku klasu mora da izvršava one zadatke koja ona sama nije u stanju (Barrow 1993). Osnovna funkcija države, svakako, jeste da obezbedi one preduslove koji su neophodni za funkcionisanje kapitalističkog sistema društvenih odnosa. Međutim, u istorijskom razvoju kapitalističkog sistema potrebe kapitala su se razlikovale. Zato teorija mora da obezbedi kategorijalni aparat koji će omogućiti analizu istorijske transformacije funkcija kapitalističke države.

Pitanje dometa i ograničenja državne akcije proizilazi iz prethodno navedenih aspekata. Oni se tiču mogućnosti države (ili onih koji kontrolišu njen aparat) da u određenom kontekstu nametnu politike u skladu sa svojim interesima. Materijalistička teorija o državi mora da uzme u obzir položaj koji država zauzima unutar procesa kapitalističke proizvodnje. Ovaj položaj nameće određena ograničenja koja, pre svega, proističu iz zavisnosti reprodukcije državnog aparata od uspešnog procesa akumulacije kapitala. Pošto se država finansira iz poreskih prihoda, ona zavisi od njihove uspešne naplate. U trenucima smanjene ekonomske aktivnosti dolazi i do problema finansiranja državnih aktivnosti. Međutim, i kod ovog aspekta presudna je istorijska dimenzija u analizi. Ograničenja delovanja pojedinih država zavise od brojnih faktora, kao što su stanje domaće ekonomije, položaj privrede u globalnoj podeli rada, vojno-političkih snaga itd. Materijalistička teorija o državi ovo svakako mora uzeti u obzir.

### **Tradicionalna marksistička shvatanja o državi**

Uprkos značaju koji razumevanje odnosa države i kapitala ima za marksističku teoriju, ovo pitanje je veoma dugo ostalo bez adekvatnije teoretske obrade (Chibber, internet). Odnos države i kapitala shvatan je dosta

jednoznačno i direktno. Fokus u analizama bio je uglavnom u razumevanju funkcija koje država obavlja za kapital, u smislu podudarnosti sadržaja aktivnosti države i interesa vladajuće klase, dok su se pitanja razvoja forme države i njenih ograničenja uglavnom zanemarivala.

Marksistička teorija o državi je u prvom periodu bila obeležena najviše Engelsovim doprinosom. Kako navodi Elbe (Ingo Elbe), Engelseve teorijske formulacije o državi u *Poreklu porodice, privatne svojine i države, Ludvigu Fojerbahu, Anti-Dühringu* i njegovoj kritici Erfurtskog programa iz 1891. predstavljaju izvor tradicionalnih marksističkih shvatanja države. U ovim delima, njegovo tumačenje kreće se između instrumentalističkog stanovišta i shvatanja države kao idealnog totalnog kapitaliste (Elbe, internet).

U prvom slučaju reč je o o shvatanju po kojem država stoji u potpunosti na raspolaganju kapitalističkoj klasi da uz pomoć nje nameće sopstveni interes kao opštedruštveni. „Moderna državna vlast samo je odbor koji upravlja opštim poslovima cele buržoaske klase“ (Marks, Engels 1960). Fokusiranjem na činjenicu da vladajuće pozicije u društvu zauzimaju pripadnici kapitalističke klase, zanemarena je činjenica da se ova vlast javlja u obliku mehanizma izdvojenog iz ekonomske sfere u kojoj se odvija dominacija vladajuće klase. Kako primećuje Elbe, kod Engelsa se „bezlični oblici klasne vladavine“ institucionalizovani u državu svode na čistu ideološku iluziju, koja je, „u stilu teorije popovske obmane“, interpretirana kao proizvod „obmanjivačke državne taktike“ (Elbe, internet). Time je odnos između države i kapitala u potpunosti pojednostavljen, dok je odvojenost političke od ekonomske sfere svedena samo na iluziju, što vodi zanemarivanju analize razvoja forme države i njenih dometa u nametanju konkretnih politika.

U drugom slučaju država igra određenu korektivnu ulogu, namećući politike koje nisu nužno u interesu pojedinačnih frakcija kapitala, ali jesu u interesu opšte reprodukcije društvenog sistema kapitalističkih odnosa. „Moderna država, ma kakav bio njen oblik, u suštini je kapitalistička mašina, država kapitalista, idealan kolektivni kapitalista“ (Engels 1959). Zauzimajući mesto idealnog totalnog kapitaliste, država zapravo štiti kapital od njega samog. Kako Elbe primećuje, u ovom drugom slučaju država nije predstavljena kao „oruđe buržoazije“, već kao „entitet buržoaskog društva“ i „organizacija koju buržoasko društvo stvara sebi da bi očuvalo opšte, spoljne uslove kapitalističkog načina proizvodnje od narušavanja kako od strane radnika tako i od strane pojedinih kapitalista“ (Elbe, internet). U tom slučaju, zadatak države jeste da sprečava sve one

prakse koje bi dovele do urušavanja kapitalizma (kao što je prekomerna upotreba radne snage koja pretila da je u potpunosti uništi), ali i da obavlja sve one poslove koje pojedini kapitalisti nisu u mogućnosti (kao što je izgradnja krupnijih infrastrukturnih poduhvata i sl.).

U svakom slučaju, veza između funkcija države i interesa kapitalističke klase u Engelsovim delima predstavljena je kao direktna i nekontradiktorna. Ovim se on u svojim tumačenjima odnosa države i kapitala zadržao samo na pitanju njene funkcije, zanemarujući pitanje forme u kojoj se ovaj odnos javlja. Usled toga, iz Engelsovog pristupa nemoguće je razumeti zašto kroz istoriju dolazi do njene transformacije, što ovaj pristup čini aistoričnim.

152

Prema Elbeovom shvatanju, Engelsova tumačenja ostavila su duboke posledice i značajno doprinela pogrešnom razumevanju mnogih koncepta u marksističkoj teoriji, među kojima se nalazi i pitanje kapitalističke države (*ibid.*).

Devetnaestovekovni kontekst donekle je opravdavao ovakvo „površno“ tumačenje. Čini se da je i za tadašnje političke potrebe ovakvo razumevanje veze države i kapitala bilo dovoljno. Radnička klasa u ovom razdoblju nikada nije došla u situaciju da preuzme kontrolu nad državnim aparatom. Iz te pozicije jasno je zašto instrumentalističko shvatanje države kao pukog aparata u rukama vladajuće klase nije bilo problematično, i zašto su direktne veze pripadnika kapitalističke klase i pripadnika državne administracije bile više nego samorazumljive, a ograničenja upotrebe državnog aparata nisu mogla da budu sagledana (Chibber, internet).

Međutim, kontekst se značajno izmenio tokom XX veka, a posebno nakon Drugog svetskog rata. Uzdizanje kejnzijanske države blagostanja, snaga organizovane radničke klase u vidu sindikata, kao i snaga socijaldemokratskih, socijalističkih i komunističkih partija ukazali su na ograničenja navedenih tumačenja. Predstavnici radničke klase konačno su bili u poziciji da, u većoj ili manjoj meri, preuzmu kontrolu nad državnim aparatom. Osvajanje vlasti u pojedinim zemljama pokazalo je da je moguće integrisati i neke od interesa radničke klase (ili barem delova te klase) unutar kapitalizma. Ipak, kako je vreme odmicalo, predviđanja socijaldemokratskih partija da se državni aparat može koristiti za postepenu reformu kapitalističkog sistema, koja će u svojoj konačnici voditi ka socijalizmu, ispostavila su se kao nerealna. Naročito je kriza sedamdesetih godina XX veka pokazala da upotreba državnog aparata za postizanje interesa radničke klase ima velika ograničenja (*ibid.*).

Novonastala situacija je u marksističkoj teoriji dovela do potrebe za drugačijim razumevanjem odnosa države i kapitala. Debate koje su usledile pokušale su da dođu do tumačenja koja bi dala odgovor na neuspehe do kojih je došlo u političkoj praksi i time, možda, ponudila nova rešenja za izlazak, kako prakse tako i teorije, iz krize u koju su upale.

## **Različiti pravci tumačenja odnosa države i kapitala**

Istorija marksističke teorije o državi obiluje različitim debatama i različitim tumačenjima odnosa države i kapitala. Kao što je gore već istaknuto, Marksova nedovoljna teoretska obrada ovog problema umnogome je doprinela ovakvoj konstelaciji teorijskih pozicija. Imajući ovo na umu, marksističko tumačenje države svakako ne predstavlja dovršen projekat. Ipak, različiti pravci dali su izuzetan doprinos razumevanju različitih aspekata ovog problema.

153

Postojeće doprinose moguće je razvrstati u nekoliko škola ili pravaca mišljenja. U nastavku ovog teksta izložićemo postavke tri struje u marksističkoj teoriji za koje nam se čini da su dale i najzanimljivije doprinose razvoju materijalističke teorije države. Ovo svakako ne predstavlja zao-kružen skup razmišljanja na datu temu, ali nam pruža uvid u neke od osnovnih dilema s kojim se teorija susrela i načina na koji su autori pokušavali da se s njima izборе.

## **Instrumentalizam**

Na prvom mestu svakako se ističe instrumentalistička škola mišljenja i Ralf Miliband (Ralph Miliband) kao njen najznačajniji predstavnik. Kako je već navedeno i kod razmatranja o Engelsovom tumačenju, instrumentalističko shvatanje državu posmatra kao instrument u rukama vladajuće klase koji služi nametanju i garantovanju stabilnosti same klasne strukture. Berou (Clyde W. Barrow) o ovoj struji piše: „Osnovna pretpostavka instrumentalističkog pristupa jeste da su moderni kapitalisti u mogućnosti da formulišu javne politike koje predstavljaju njihove dugotrajne klasne interese i da osiguraju prihvatanje, implementaciju i sprovođenje ovih politika kroz državne institucije. Stoga, instrumentalistička teorija na direktan i jednostavan način tvrdi da moderne države služe interesima kapitalističke klase zbog toga što ta klasa njima dominira“ (Barrow 1993: 13). Na osnovu toga može se zaključiti da za pristalice instrumentalizma puka činjenica da mesta u državnom aparatu zauzimaju pripadnici kapitalističke klase svedoči o klasnom karakteru države u kapitalizmu.

U skladu s tim, jedan od najdirektnijih indikatora dominacije vladajuće klase jeste stepen u kojem pripadnici kapitalističke klase kontrolišu državni aparat kroz preplitanje pozicija u upravnom, administrativnom, ideološkom i aparatu prisile. Oni koji su u mogućnost da upravljaju ključnim resursima (u ovom slučaju kapitalom) nalaze se i u poziciji da donose ključne političke odluke. „U ovim institucijama leži 'državna moć', i pomoću ovih institucija ona se upotrebljava na različite načine od strane ljudi koji zauzimaju vodeće pozicije u svakoj od ovih institucija“ (Miliband, *State in Capitalist Society*, p. 54, prema: Barrow 1993: 25). Miliband je pokušao da pre svega kroz istraživanja strukture moći i prikupljanje velikog broja empirijskih podataka o pozicijama koje pripadnici kapitalističke klase zauzimaju u državnim aparatima dokaže svoje pretpostavke.

154

Instrumentalistička teorija tako polazi od pretpostavke o analitičkoj separaciji klase i države. Država predstavlja autonomnu sferu, polje borbe između suprotstavljenih klasa. Onaj ko uspe da preuzme državni aparat biće i u prilici da nametne svoje interese. „Iz instrumentalističke perspektive, analitička autonomija države znači da je svaka veza između klase i države istorijski kontingentna (Barrow 1993: 26). Međutim, osim pukog priznavanja relativne autonomije političke sfere, veza između kapitala i države, kao i granice državne akcije nisu detaljnije objašnjene u ovom pristupu (Holloway and Picciotto 1978).

Milibandov instrumentalistički pristup je naišao na žestoke kritike, pre svega od strane Pulancasa (Nicos Poulantzas). Prema Pulancasovom shvatanju, fokusiranje na individue koje zauzimaju ključna mesta u državnim aparatima odaje utisak da se društvene klase ili grupe na neki način mogu svesti na odnose između individua (Nicos Poulantzas, „The Problem of the Capitalist State“, *New Left Review*, 58 (November–December 1969), p. 70, prema Barrow 1993: 46). Na osnovu toga bi se moglo zaključiti da jedino potrebno jeste izvršiti promenu ljudi na ključnim pozicijama. Međutim, ono što državu čini kapitalističkom nije klasni sastav individua koje okupiraju pozicije unutar njenog aparata, već pozicija koju ona zauzima unutar kapitalističkog načina proizvodnje. S tim u vezi, Berou navodi: „Jasno je da proces kolonizacije ne može da objasni operaciono jedinstvo celokupnog državnog sistema. Drugim rečima, neophodno je identifikovati mehanizam koji navodi određeni broj relativno autonomnih i divergentnih državnih podsistema da funkcionišu tako kao da predstavljaju jedinstven entitet koji se naziva država“ (Barrow 1993: 28).

Teoretske implikacije ove kritike jesu da prema zastupnicima instrumentalističkog shvatanja klasna priroda kapitalističke države zavisi u potpunosti



od kontingentnih faktora koji su spoljašnji u odnosu na nju, čime se implicira da sama forma država nije nužno kapitalistička i da je moguće iskoristiti njen aparat u skladu s interesima radničke klase. „Kako bi postigla promenu u strukturi moći, dobro mobilisana radnička klasa mora da fizički izmesti kapital iz njegovog ključnog sektora u državnom aparatu (finansijski sektor – *prim. aut.*) i time neutrališe izvršno pravo veta koje ima finansijski kapital“ (Barrow 1993: 44). Ovim stavovima zastupnici instrumentalističkog shvatanja zapadaju u voluntarizam, zanemarujući objektivna ograničenja upotrebe državnog aparata. Ovakav teoretski model ima i značajne političke implikacije, jer proizilazi da sve što podređena klasa treba da uradi jeste da se njeni predstavnici dokopaju mesta u državnom aparatu i da tu vlast iskoriste da sprovedu svoje interese. Međutim, istorijski razvoj socijaldemokratskih partija, koje su se umnogome oslanjale na ovakvu taktiku, svakako ne ide u prilog ovakvim tezama.

155

Uprkos ovim kritikama, instrumentalistički pristup imao je mnogo uticaja kako na teoriju, tako i na praksu. Najveći doprinos koji su pripadnici ovog pravca dali svakako jesu brojna empirijska istraživanja koja su sprovedena. Brojna materijalna građa koja dokazuje lične konekcije pripadnika kapitalističke klase i onih koji popunjavaju mesta u državnom aparatu svakako predstavlja veliki doprinos teoriji i daje osnovu za njen dalji razvoj.

## Strukturalizam

Strukturalistički pristup odnosu države i kapitala javlja se kao reakcija na slabosti instrumentalističkog tumačenja. Odnos između ova dva pravca izgradio se umnogome kroz debatu između Milibanda i Pulancasa. Prema strukturalističkom shvatanju, klasni karakter države određuje njena pozicija u kapitalističkom načinu proizvodnje. „Odnos između buržoaske klase i države jeste *objektivni* odnos. To znači da ako *funkcija* države u određenoj društvenoj formaciji i *interesi* dominantne klase u ovoj formaciji koincidiraju, uzrok toga jeste sam sistem: direktna participacija članova vladajuće klase u državnom aparatu nije uzrok, već posledica [...] ove objektivne koincidencije“ (Poulantzas, Nicos 1969: „The problem of the capitalist state“. *New Left Review*, 58, 67–78, p. 73, prema: Holloway, Picciotto 1978: 5).

Država na sebe preuzima ulogu kohezivnog elementa. „Stabilno kapitalističko društvo jeste ono u kojem sve strukture funkcionišu kao integralni sistem kako bi očuvale 'kapitalističke' odnose proizvodnje, a time i sposobnost da prisvoje višak vrednosti od radnika“ (Barrow 1993: 51–52). Međutim, kapitalistički način proizvodnje inherentno je sklon krizi koja

preti da ga razori. Kriza se javlja unutar različitih sfera: ekonomske (kriza akumulacije), političke (eskalacija klasne borbe) i ideološke sfere (kriza legitimacije). Država je, stoga, prinuđena da politički interveniše kako bi očuvala ekonomsku stabilnost i kako bi posredovala u klasnoj borbi unutar kapitalističkog društva. „Strukturalistička teza jeste [...] da je funkcija države da zaštiti i reprodukuje društvenu strukturu kapitalističkog društva (tj. osnovne odnose proizvodnje) u meri u kojoj se to ne postiže automatski kroz ekonomske procese“ (Barrow 1993: 51). Reprodukcijski odnosi ne može se sprovesti samo na nivou ekonomskih procesa usled kontradikcija koje nastaju u procesu kapitalističke akumulacije. Ova činjenica čini nužnim postojanje kapitalističke države kao relativno autonomnog korektivnog mehanizma.

156

Međutim, prema shvatanjima strukturalističkog pristupa, ova autonomija nikako ne znači i neutralnost. Štaviše, fiskalna zavisnost državnog aparata, zavisnost od uspešnog procesa akumulacije kapitala, garantuje klasnu pristrasnost države prema kapitalu (Barrow 1993). Tako da bez obzira na klasnu kompoziciju pojedinaca unutar državnog aparata, politike koje država sprovodi nužno su u interesu kapitala, pošto se u njegovim rukama nalaze poluge moći koje se kroz državni aparat samo manifestuju. Za razliku od instrumentalističkog pristupa, koji ne pravi razliku između državnog aparata i državne moći, za strukturaliste je državni aparat ispražnjena struktura koja samo sprovodi državnu moć (Barrow 1993).

Uprkos navedenim razlikama, postoje i određene sličnosti između instrumentalističkog i strukturalističkog shvatanja. Oba pristupa se fokusiraju na političku sferu kao na autonomni objekat proučavanja, zaneamarujući pri tome podrobniju analizu veze između ekonomske i političke sfere. Važna posledica ovoga jeste to da se nijedan od pristupa sistematičnije ne naslanja na istorijsko-materijalističke kategorije koje je Marks razvio u *Kapitalu*. „Štaviše, i za Pulancasa (eksplicitno), i za Milibanda (implicitno), *Kapital* primarno (mada ne i ekskluzivno) predstavlja analizu 'ekonomskog nivoa' i koncepti razvijeni ovde (vrednost, višak vrednosti, akumulacija itd.) koncepti su specifični za analizu tog nivoa“ (Holloway, Picciotto 1978: 3–4). Na osnovu toga, Pulancas je pre svega smatrao za zadatak razvoj konceptualnog aparata kojim će se tumačiti politička sfera kapitalističkog sistema društvenih odnosa. Marksova analiza „ekonomske sfere“ tako je manje-više uzeta zdravo za gotovo, a veza između političkog i ekonomskog nivoa određena je uz pomoć nedovoljno jasnog koncepta „poslednje instance“ (Holloway, Picciotto 1978).

Kako Holovej i Pikato primećuju, ovakvo razdvajanje sfera i njihovo autonomno tretiranje predstavlja zapadanje u fetišizam buržoaske nauke koja se uvek zadržava samo na proučavanju pojavnih oblika u sistemu. Zanemarivanje analize ekonomske sfere, tj. neadekvatno razumevanje procesa akumulacije kapitala i formiranja krize, ostavlja ove pristupe bez adekvatne teoretizacije promene državne forme u kapitalizmu (*ibid.*), čineći ga time veoma statičnim. Takođe, bez jasnijeg razumevanja odnosa između kapitala i države, tj. „ekonomske“ i „političke sfere“, nemoguće je u potpunosti razumeti kako ograničenja, tako i mogućnosti državne forme. Strukturalistički pristup je teško prevesti u analizu konkretne situacije, jer rigidnost ovog pristupa onemogućava obuhvatanje svih aspekata kompleksne stvarnosti koja se ne uklapa nužno u teoretske pretpostavke ovog modela. Politička implikacija ovog pristupa jeste da je nemoguće upotrebiti kapitalističku državu za nametanje interesa radničke klase. Ipak, istorijski razvoj svedoči i suprotno. Duga istorija borbi radničkog pokreta sadržala je u sebi i pobeđe u kojima su posredstvom države njegovi predstavnici uspevali da nametnu interese radničke klase suprotno interesima kapitala.

157

I pored ovih mana, strukturalizam je dao izuzetno veliki doprinos na planu razumevanja položaja i uloge države unutar kapitalističkog sistema proizvodnje. Objektivna ograničenja koja stoje pred državnim akcijom nikako se ne smeju zanemariti. Jer ko god da ima kontrolu nad državnim aparatom, nije u potpunosti u mogućnosti da njime neometano raspolaze, ili barem ne u nekom dužem roku.

### **Debata o derivaciji**

Treći pristup koji izdvajamo u ovom pregledu jeste debata o derivaciji. Autori koji su bili uključeni u ovu debatu ne čine neku posebnu školu marksističke misli. Međutim, ono što im je zajedničko jeste da formu, funkcije i ograničenja države pokušavaju da izvedu iz Marksovog koncepta kapitala, oslanjajući se pre svega na njegova dela *Kapital* i *Grundrisse* (Holloway, Picciotto 1978).

Učesnici debate o derivaciji polaze od stanovišta da Marksova analiza u *Kapitalu* ne predstavlja samo analizu „ekonomske sfere“, već „materijalističku kritiku političke ekonomije, tj. materijalističku kritiku pokušaja buržoazije da 'ekonomiju' analizira izolovano od klasnih odnosa eksploatacije na kojima se zasniva“ (Holloway, Picciotto 1978: 4). Cilj Marksove analize u *Kapitalu* bila je kritika političke ekonomije – kritika fetišizovanih formi u kojima se društveni odnosi pojavljuju, a koje je klasična politička

ekonomija uzimala kao samorazumljive. Klasična politička ekonomija zadržala se na analizi pojava oblika kao što su novac, renta, profit, nadnice itd., koje je pre svega analizirala kao stvari, zanemarujući tako celokupan splet društvenih odnosa koji stoji iza njih. Cilj Marksove analize upravo je bio da pokaže kako društveni odnosi formiraju ove pojavne fenomene, odnosi koji su obeleženi klasnom borbom i eksploatacijom (Holloway, Picciotto 1978).

158

Prema zastupnicima teorije derivacije, cilj materijalističke teorije države treba da bude u tome da Marksove nalaze proširi na tumačenje forme kapitalističke države, i da tako državu objasni kao specifični pojava oblik eksploatacije. Zato je polazna tačka za debatu o derivaciji bilo razmatranje o državnoj formi – zašto se u kapitalizmu politička sfera pojavljuje kao autonomna? Zašto se društveni odnosi u kapitalizmu ne predstavljaju kao ono što jesu – odnosi eksploatacije – već se prikazuju kao odnosi jednakosti i slobode (*ibid.*).

Iako sama debata obuhvata više pravaca, u ovom tekstu izdvajamo dve struje: prva se usmerila na dokazivanje razvoja forme države na osnovu krize akumulacije, dok je druga ovaj razvoj izvodila iz klasne borbe.

Altfater (Elmer Altvater) nastojao je da državu izvede iz logike kapitalističke akumulacije. Istorijski gledano, kapital se pojavljuje samo u obliku mnoštva individualnih kapitala (Altvater 1978). Robna razmena podrazumeva postojanje nezavisnih proizvođača čija proizvodnja dobija društveni karakter tek učestvovanjem na tržištu. U skladu s tim, ona podrazumeva i mehanizam koji funkcioniše nezavisno od pojedinačnih učesnika. Rad utrošen na individualnu proizvodnju dobara potvrđuje se kao društveno potreban tek posredstvom tržišta, a postojanje slobodnog tržišta zato predstavlja osnovnu pretpostavku za postojanje kapitalističke proizvodnje i kapitalističkog sistema društvenih odnosa (Marks 1958).

Da bi se osiguralo funkcionisanje tržišta i neometano učestvovanje pojedinačnih kapitala na njemu, neophodno je postojanje države koja će obezbediti opšte preduslove za njegovo funkcionisanje. Altfater identifikuje četiri osnovna preduslova koje država mora da obezbedi: 1) razvoj opštih materijalnih uslova proizvodnje (infrastruktura); 2) uspostavljanje i garantovanje opštih pravnih odnosa (pre svega garantovanje privatne svojine); 3) regulacija konflikta između kapitala i najamnog rada, i ukoliko je to potrebno, vršenje političke represije nad radničkom klasom; 4) postojanje i ekspanziju totalnog nacionalnog kapitala na svetskom kapitalističkom tržištu (Altvater 1978: 42). Ova četiri momenta

čine osnovne funkcije kapitalističke države, one koje individualni kapitalisti nisu u stanju da sami obezbede.

Međutim, oblik u kojem se ove funkcije države sprovede vremenom se menja usled kriza akumulacije kapitala. Različite faze razvoja kapitalističke proizvodnje zahtevaju i različite tipove država koje će odgovoriti na stalno promenljive potrebe kapitala. Altfater i drugi autori identifikuju četiri faze razvoja državne forme: 1) rani kapitalizam; 2) kompetitivni kapitalizam; 3) državni kapitalizam i 4) svetski kapitalizam (Barrow 1993: 80).

Tako u prvoj fazi razvoja ranog kapitalizma obezbeđivanje neophodnih preduslova zahteva postojanje jake apsolutističke države, koja će biti u stanju da potčini pretkapitalističke vladajuće klase. U ovom periodu država takođe mora da izvrši i institucionalizaciju odvajanja političkog od ekonomskog nivoa društva. Jaka država je, dakle, potrebna kako bi se fizička prisila izmestila iz ekonomske sfere i time stvorili preduslovi za formiranje slobodnog tržišta. U drugoj fazi, kada su osnovne strukture kapitalističke ekonomije uspostavljene, država preuzima minimalnu ulogu u kojoj je osnovni zadatak da vrši prosuđivanje u tržišnim transakcijama. Međutim, kako radnička klasa postaje sve organizovanija, država je primorana da sprovede proširivanje aparata prisile dodatnim ulaganjem u vojsku i policiju. U trećoj fazi, usled rasta cena sirovina i radne snage, država je primorana da sve više interveniše u ekonomiju kako bi osigurala dovoljno visoke profitne stope i time omogućila neometanu akumulaciju. U fazi svetskog kapitalizma globalizacija procesa akumulacije sve više dovodi do krize države. Zbog toga „[d]ržava mora sve više da pregovara s međunarodnim kapitalom i domaćim investitorima, tako da nacionalne države moraju da usvoje mere koje su naklonjene transnacionalnim preduzećima“ (Barrow 1993: 83).

Ovakav pristup uspeva da ukaže na uzroke i način transformacije forme kapitalističke države, donekle premošćujući nivoe analize koje strukturalistički pristup nije uspeo da izvede.

Drugi pravac u svojoj analizi nastoji da državu izvede iz logike klasne borbe. „Istorija svakog dosadašnjeg društva jeste istorija klasnih borbi“ (Marks, Engels 1960: 6). Međutim, ono po čemu se društva kroz istoriju međusobno razlikuju jeste forma u kojoj se ta klasna borba odvija. Kapital-odnos predstavlja specifičan oblik u kojem se odvija klasna dominacija unutar kapitalističkog sistema društvenih odnosa. Vlasnik kapitala je, na osnovu svojinskih prava, u mogućnosti da privrva višak proizveden u procesu proizvodnje od strane vlasnika radne snage. „U prvom tomu

*Kapitala* Marks kreće od robnog oblika, preko viška vrednosti, do 'tajne prvobitne akumulacije', otkrivajući na kraju da 'početna tačka' kapitalističke proizvodnje nije ništa drugo no istorijski proces odvajanja proizvođača od sredstava za proizvodnju, proces klasne borbe i prinudne intervencije države na strani eksprorijatorske klase" (Wood 1995: 21).

160

Dominacija u kapitalizmu sprovodi se posredno, tržišnom razmenom. Na tržištu se kao slobodni susreću vlasnik kapitala i vlasnik radne snage, međutim, nakon kupovine radne snage i prelaskom u sferu proizvodnje, kapitalista je taj koji raspolaže radnikom i u mogućnosti je da kroz nameatanje uslova rada izvrši prisvajanje proizvedenog viška vrednosti (Marks 1958). Tržište rada zato predstavlja primarno tržište u kapitalizmu, a stvaranje i održavanje slobodnog tržišta rada predstavlja osnovni uslov akumulacije kapitala. Ovo je omogućeno izmeštanjem fizičke prisile u zasebnu, političku sferu. Na tržištu radne snage sada je moguće postići privid jednake razmene između slobodnih individua (Hirsch 1978).

Osnovna pretpostavka eksploatacije u kapitalizmu jeste postojanje radne snage koja je slobodna u dvostrukom smislu: 1) radnik je formalno pravno slobodan da raspolaže svojom radnom sposobnošću i da nju iznese na tržište, ali je pritom 2) „oslobođen“ i od vlasništva nad sredstvima za proizvodnju i sredstvima za život, što ga primorava da na tržištu ponudi jedino čime raspolaže – svoju sposobnost za rad (Marks 1958). Ova „dvostruka sloboda“ radnika i njegovo učestvovanje na tržištu radne snage istovremeno stvara mogućnost i neophodnost za postojanje kapitalističke forme države. Sloboda radnika od sredstava za proizvodnju omogućava da se direktna upotreba sile izmesti iz neposrednog procesa proizvodnje u jedan poseban entitet, dok se prisila unutar procesa kapitalističke proizvodnje vrši na „čisto“ ekonomski način – strahom od gladi. S druge strane, sloboda radnika da raspolaže sopstvenom radnom snagom stvara neophodnost postojanja državnog aparata koji će garantovati njegovu slobodu (Holloway, Picciotto 1991). Razdvajanje političkog od ekonomskog nivoa društva tako omogućava stvaranje ideološkog privida da se na tržištu radne snage odvija slobodna razmena između jednakih učesnika. Međutim, održavanje ideološke strukture slobodnog tržišta zahteva i „ustupke“ od strane kapitalističke klase. Ona pristaje na postojanje države kao izdvojenog mehanizma prinude nad kojim ona nužno nema kontrolu, ali to može voditi (i često vodi) raskoraku između politika države i partikularnih interesa individualnih kapitalista. Pojedinačni vlasnici kapitala tako se neretko nalaze u sukobu s državom, uprkos činjenici da njena uloga omogućava postojanje celokupnog sistema (*ibid.*).

Na osnovu ovoga, razvoj državne forme može se razumeti kao direktna posledica procesa klasne borbe (Barrow 1993). Rezultat ovog sukoba jeste inherentna sklonost kapitalizma ka krizi, izražena u tendenciji pada prosečne profitne stope, dok država nastoji da sprovede mere koje će se ovome suprotstaviti. Kroz ovaj proces vrši se rekonfiguracija društvenih odnosa i transformacija same države. Kapitalistička država tako ne predstavlja rezultat svesne aktivnosti društva ili klase, već je ona rezultat imanentnih kontradiktornosti klasne borbe. „Konkretne aktivnosti i mere koje država sprovodi ne nastaju kao rezultat apstraktne logike date društvene strukture ili objektivno datog istorijskog procesa razvoja, već kao rezultat različitih pritisaka od strane političkih pokreta i interesa koji uspevaju da se izbore za svoje zahteve“ (Hirsch 1978: 65).

Debata o derivaciji takođe nije uspeła da ponudi zaokruženu materijalističku teoriju o državi. I pored insistiranja na pokušaju spajanja analize forme kapitala s istorijskom i empirijskom analizom razvoja države, čini se da ovo nije do kraja pošlo za rukom pripadnicima ovog pravca. Iako je značaj istorijske analize uvek istican, istorija ipak ostaje sekundarna u njihovom pristupu. Prethodno razvijene kategorije uz pomoć konceptualne analize samo se nastoje potkrepiti istorijskim podacima, ali sama istorijska analiza ne čini integralni deo razvoja teorije (Barrow 1993).

161

Uprkos tome, glavni doprinos ove debate svakako je vraćanje Marksovim konceptima i insistiranje na tome da njegov rad ne predstavlja samo analizu ekonomskog nivoa, već, pre svega, kritiku buržoaske nauke koja je kroz analiziranje ekonomije i politike kao posebnih sfera prikrivala realne društvene odnose dominacije i eksploatacije. Ovo je posebno važno ako se ima u vidu da su druga dva pristupa koja su ovde predstavljena često zanemarivala ovaj aspekt.

## Diskusija

Izneti pregled marksističkih teorija o državi imao je za cilj da ponudi uvid u deo argumentacije koja se tokom istorije razvijala. Promene u teoriji umnogome su reflektovale promene do kojih je dolazilo u samom kapitalističkom sistemu društvenih odnosa, a koji je naročito tokom XX veka prošao kroz brojne faze. Transformacija forme, funkcija i dometa države u ovom periodu predstavljale su pravi izazov za marksističku teoriju.

Kao što smo pokušali da pokažemo u tekstu, izgradnja materijalističke teorije o državi ne predstavlja gotov projekat. Iako se razvoj teorije odvijao kroz brojne debate, čiji su pripadnici često zauzimali suprotstavljene

tabore, važno je imati na umu da je svaki od pristupa u određenoj meri doprineo boljem razumevanju problema odnosa države i kapitala. U tom smislu, iznete pristupe ne treba posmatrati kao konkurentske, već kao komplementarne doprinose koji osvetljavaju različite aspekte i nivoe datog problema.

Nova kriza ponovo dovodi do rekonfiguracije društvenih odnosa, što se posebno može videti kroz povećanu ulogu države u obezbeđivanju uslova za akumulaciju kapitala. Povećana konkurencija među državama za privlačenje kapitala, koja je uslovljena povećanom mogućnošću kapitala da prelazi granice, a koja dovodi do pokušaja akomodacije svakog zahteva kapitala, ali i jačanje imperijalističkih tendencija i sukoba vodećih sila u novim uslovima globalizovane kapitalističke akumulacije, stavljaju novi izazov kako pred marksističku teoriju, tako i pred praksu. Problem razumevanje forme i funkcija kapitalističke države još jednom se nameće kao urgentan.

162

Primljeno: 10. septembra 2014.

Prihvaćeno: 27. oktobra 2014.

#### Literatura

- Altwater, Elmer (1978), „Some Problems of State Interventionism“, u J. Holloway, S. Picciotto (prir.), *State and Capital: a Marxist Debate*, London: Edward Arnold Ltd, str. 40–43.
- Barrow, Clyde W. (1993), *Critical Theories of the State: Marxist, Neo-Marxist, Post-Marxist*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Chibber, Vivek, „Capitalism and the State“, dostupno na: [www.youtube.com/watch?v=R5R-9X\\_BtP4](http://www.youtube.com/watch?v=R5R-9X_BtP4) (pristupljeno 14. oktobra 2014).
- Elbe, Ingo, „Između Marksa, marksizma i marksizama: načini čitanja Marksove teorije“, dostupno na: <http://drustvenaanaliza.blogspot.com/2014/01/ingo-elbe-izmeu-marksa-marksizma-i.html> (pristupljeno 14. oktobra 2014).
- Engels, Fridrih (1959), *Anti-Diring*, Beograd: Kultura.
- Engels, Fridrih (1960), *Poreklo porodice, privatne svojine i države*, Beograd: Kultura.
- Hirsch, Joachim (1978), „The State Apparatus and Social Reproduction“, u J. Holloway, S. Picciotto S. (prir.), *State and Capital: a Marxist Debate*, London: Edward Arnold Ltd., str. 57–108.
- Holloway, John i Picciotto, Sol (1978), „Introduction: Towards a Materialist Theory of the State“, u J. Holloway, S. Picciotto (prir.), *State and Capital: a Marxist Debate*, London: Edward Arnold Ltd., str. 1–32.
- Holloway, John i Picciotto, Sol (1991), „Capital, Crisis nad the State“, u S. Clarke (prir.), *The State Debate*, New York: Palgrave, str. 109–142.
- Lebowitz, Michael A. (2003), *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Marks, Karl (1958), *Kapital: prvi tom*, Beograd: Kultura.
- Marks, Karl i Engels, Fridrih (1960), *Komunistički manifest*, Beograd: Kultura.



Pavlović, Vukašin (2010), „Država i demokratija“, u V. Pavlović i Z. Stojiljković (prir.), *Savremena država: struktura i socijalne funkcije*, Beograd: Čigoja, str. 11–51.

Wood, Ellen Meiksins (1995), *Democracy Against Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Darko Vesić

The Problem of Relationship Between  
the State and Capital in Marxist Theory

Summary

The text seeks to provide insight into some of the basic theoretical considerations and problems that the Marxist theory of the state has met. In this sense, it does not pretend to provide an ultimate interpretation of the relation of the state and capital, but to present to a reader a basic argumentation of the main Marxist approaches and the general contribution of the Marxist theory to this problem. In the first part the text highlights some of the key issues that materialist theory of the state should try to offer answers to, while the second part gives a review of a different approaches to this topic. Presented approaches and arguments should be seen more as an ideal-types, and they should introduce a reader to the general directions and problems of the Marxist approach to the state and capital relation.

**Keywords:** State, Capital, Marxism, the Materialist Theory of the State

Luka Mesec  
Odeljenje za politikologiju  
Fakultet društvenih Nauka  
Univerzitet u Ljubljani

## Posleratni kapitalizam

**Apstrakt** *U radu ću nastojati da na veoma koncizan način prikazem razvoja kapitalizma nakon Drugog svetskog rata. Specifična istorijska konstelacija u posleratnom periodu omogućila je razvoj kejnzijanskog projekta kao odgovor na krizu Velike depresije. Međutim, usled inherentnih kontradikcija kapitalističkog sistema, kejnzijanski projekat se iscrpio do početka 1970-ih godina što je uzrokovalo novom krizom. Ovo je otvorilo put za povratak neoliberalne teorije i neoliberalne politike koja dominira i danas.*

**Ključne reči:** *kejnzijanzizam, liberalizam, kriza*

164

### Uvod

U svom izlaganju ću predstaviti kratku istoriju kapitalizma posle Drugog svetskog rata i pratećih tokova u političkoj ekonomiji. No, počecu malo pre Drugog svetskog rata: s Velikom depresijom 1929. i krizom neoklasične političke ekonomije, koja je do tada dominirala. Objasniću kratko kako je došlo do Velike depresije, zašto neoklasična ekonomija nije ume la da je razreši i zašto se kao efikasan odgovor pojavila teorija Džona Mejnarda Kejnza (John Maynard Keynes). U drugom delu izlaganja obja sniću šta je bio kejnzijanski projekat: kakve je promene uveo u kapitali zam, koji su bili njegovi istorijski uslovi i protivrečnosti. U trećem delu pričaću o krizi kejnzijanskog projekta i o renesansi ekonomskog libera lizma – naime, neoklasične teorije koja je poražena tokom tridesetih godina. U poslednjem delu, pričaću o neoliberalizmu kao novom načinu regulacije i njegovoj krizi kroz koju sad prolazimo. I na kraju, naravno, postaviću pitanje kuda ide suvremeni kapitalizam.

### 1. Velika depresija i kraj neoklasične ekonomije

Prvo ću ponuditi kratko objašnjenje o tome šta je neoklasična ekono mija. Ona se formirala u drugoj polovini 19. veka u opreci prema kla sičnoj političkoj ekonomiji, čiji su najpoznatiji predstavnici bili Adam Smit (Adam Smith), David Rikardo (David Ricardo), Tomas Maltus (Thomas Malthus) i Karl Marks (Karl Marx). Klasična politička ekono mija bila je društvena nauka i u svojim analizama je kombinovala sve

ono što je danas razdeljeno između ekonomije, sociologije, antropologije i politikologije. Nasuprot tome, neoklasična politička ekonomija želi od ekonomije da napravi egzaktnu nauku – *science*. Utoliko dolazi i do sledeće promene: ako klasična politička ekonomija koristi istorijski pristup u analizi društva, neoklasična pokušava ekonomske fenomene da analizira pribegavajući matematičkom pristupu. Oni više ne mare za istorijski, institucionalni razvoj ili položaj države u svjetskom kapitalizmu i ne priznaju postojanje društvenih klasa. Neoklasičnu ekonomiju ne zanimaju ni istorija ni društvo; za njih društvo zapravo ne postoji, postoje samo pojedinci, *individuals kao* „društveni atomi“, a oni su dalje redukovani na „racionalne pojedince“. To znači da ih ekonomija razume kao jednodimenzionalna bića koja slede samo jedan interes u životu: smanjenje svojih troškova i uvećanje svog užitka, svoje koristi (Fine, Milonakis 2009).

165

Iz te vulgarne redukcije čovjeka na racionalnog pojedinca sledi da je najefikasniji mehanizam društvene regulacije tržište. Ono s jedne strane, prema neoklasičarima, omogućava pojedincima *slobodu* da slede svoj lični interes, dok s druge njihove lične interese prevodi u opštu društvenu korist. Naime, tvrde oni, svaki pojedinac prodaje svoje proizvode (ili svoju radnu snagu), dok tržište – to su svi ostali pojedinci – kupuju ili ne kupuju njegove proizvode. Njihova odluka zavisi od toga koliko su im njegovi proizvodi korisni, koliko u njegovom interesu uočavaju i svoj vlastiti interes. Ako im je mnogo koristan, čovjek će obogatiti, a ako nije, treba da promeni proizvodni način rada ili će propasti. Sve je tako jednostavno i radi postizanja društvene harmonije nije potrebno ništa osim prepuštanja slobodi tržišta. *Laissez-faire*. Sile ponude i potražnje će sve srediti.

Dakle, da rezimiramo, neoklasična ekonomija se temelji na tri osnovne pretpostavke (Varoufakis 1998):

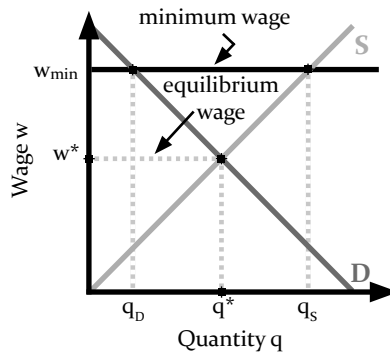
1. Ljudi su racionalni pojedinci i imaju racionalne preferencije.
2. Racionalni pojedinci u svakoj situaciji kalkuliraju kako uvećati korist/užitak slično kao što i firme kalkuliraju kako uvećati profit.
3. Ljudi se ponašaju racionalno i nezavisno, na osnovu potpunih i relevantnih informacija.

Na toj osnovi, kao i upotrebom matematike i mehanike, neoklasična ekonomija je stvorila složene ekonomske modele, koji bi trebalo da najbolje objasni kapitalističku ekonomiju. Međutim, ove tri pretpostavke nisu jedine koje su pogrešne.

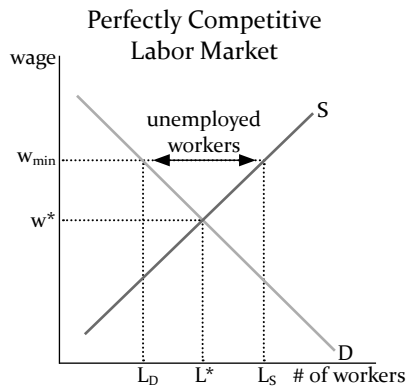
## Kraj neoklasike

Neoklasična ekonomija, naime, tvrdi da slobodno tržište obezbeđuje punu uposlenost faktora proizvodnje i rada. Sve što je potrebno jeste da se država i društvo ne mešaju u funkcionisanje tržišta. Naime, tržište teži ka prirodnoj ravnoteži, odnosno ravnoteži između ponude i potražnje. U toj ravnoteži zaposlenost je puna. Iz toga sledi da za dostizanje pune zaposlenosti ne sme biti sindikata, ne sme biti državne regulacije tržišta rada, ne sme biti minimalne plate ili socijalnih prava i ne sme biti nikakvog kolektivnog dogovaranja. Plate se trebaju poravnati sa tržištem: svaki radnik će da prima onoliko platu koliki je „marginalni proizvod“ njegovog rada. Ako je to tačno, tržišni mehanizam neće pogrešiti (Varoufakis 1998).

166



Izvor: Sparknotes, „Labor Demand and Finding Equilibrium“, dostupno na: <http://www.sparknotes.com/economics/micro/labormarkets/labordemand/section1.html> (pristupljeno 1. oktobra 2014)

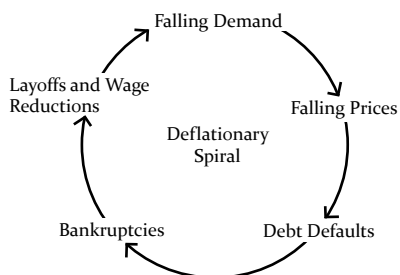


Izvor: SWLearning, „Policy Debate: Does an increase in the minimum wage result in a higher unemployment rate?“, (internet) dostupno na: [http://www.swlearning.com/economics/policy\\_debates/increase\\_minimum.html](http://www.swlearning.com/economics/policy_debates/increase_minimum.html) (pristupljeno 1. oktobra 2014)

Iz toga razloga, koji proishodi iz neoklasične teorije, liberali uvek za pogreške kapitalizma krive preveliku državnu intervenciju. Uvek kažu da bi sve bilo u redu samo kada bismo bili dovoljno strpljivi i mudri da prepustimo tržištu da uspostavi ravnotežu. I to uvek dokazuju svojim složenim matematičkim „laboratorijskim“ modelima ekonomije, koji počivaju na hipotezama koje sam upravo obrazložio. Ali 1929. konačno je došao trenutak koji je pokazao greške neoklasične teorije.

Krah berze na „crni utorak“ 29. oktobra 1929. stvorio je sledeću spiralu: kad su cene na berzi pale, sve više ljudi je želelo da proda svoje akcije, ali ih niko nije kupovao. Zbog toga su cene pale još više. Posledično, neke banke su bankrotirale. Ljudi koji su videli da banke idu ka bankrotu, u panici su počeli da dižu novac iz banaka. Zbog toga je sve više banaka bankrotiralo i kriza je zahvatila i preduzeća koja su imala kapital u bankama ili više nisu mogla da dođu do kredita. Preduzeća su u panici počela da smanjuju proizvodnju i otpuštaju radnike. I tako se, u toj spirali, nezaposlenost u SAD povećala na skoro 25% do 1933. godine (SNBCHF.com 2013).

167



Izvor: SNBCHF.com, „The deflationary spiral in 2008/2009 vs. the 1930s“, (internet) dostupno na: <http://snbchf.com/economic-theory/deflationary-spiral/> (pristupljeno 1. oktobra 2014)

Neoklasičari su za sve to krivili državu zbog prevelike regulacije ekonomije i sindikate koji nisu hteli da dozvole da se plate smanje na „tržišni nivo“ da bi se opet mogla uspostaviti ravnoteža. Njihova glavna poenta je bila da se rigidne društvene strukture nisu htele prilagoditi novim odnosima na tržištu.

## 2. Kejnzijanska revolucija

To je bila polazna tačka za alternativni projekat. S jedne strane, neoklasičari nisu imali odgovor na krizu, a s druge su se kapitalističke klase bojele marksizma i revolucije, koja se kuvala u sve nezadovoljnijim radničkim

klasama. Zbog toga su kapitalisti bili spremni da prihvate kompromis. I našli su ga u učenju Džona Mejnarda Kejnza.

Kejnz je kritikovao neoklasičnu ekonomiju i stav „tržišne samoregulacije“ uvođenjem dva pojma u makroekonomiju: očekivanja i neizvesnosti. Ako se, kaže Kejnz, poveća neizvesnost profitašto očekuju kapitalistička preduzeća, smanjuju se investicije, što negativno utiče na zaposlenost i na efektivnu potražnju proizvodnih dobara. Isto važi i za potrošače: kad imamo neizvesnost prihoda, smanjuje se potrošnja, što dodatno obara potražnju i tera preduzeća na smanjenje proizvodnje i zaposlenosti. Tako je objasnio deflatornu spiralu Velike depresije koju sam malopre pokazao (Skiedelsky 2009).

168

Iz toga proizilazi da su ekonomski ciklusi na prvom mestu posledica promena u očekivanjima ekonomskih subjekata. Zato je Kejnz postizanje pune zaposlenosti poverio državi. Kad je efektivna potražnja niska, ona mora povećati svoje budžetske izdatke i smanjiti kamatnu stopu u centralnoj banci kako bi se povećala ponuda novca.

Ali to nije sve. Kejnz se danas često svodi na to – na „ekonomiju potražnje“ (*demand side economics*) – kao da je čitava Kejnzova poenta u tome što je tvrdio da država treba da upumpa više novca u opticaj. Zapravo, kejnzijanski projekat je sprovodio široke institucionalne reforme kapitalizma. Kejnz se zalagao za eliminaciju štetne anarhične konkurencije. Kao alternativu je otvoreno zagovarao povezivanje industrije i koordinaciju privrede od strane države. Pored toga, prepoznao je potrebu za državnom regulacijom tržišta radne snage i radnog procesa. Time bi država regulisala platnu politiku preduzeća i dužinu radnog dana. I poslednje, ali ne i manje važno, Kejnz je već tokom dvadesetih godina pisao program za Liberalnu partiju Britanije, u kojem se zauzimao za tripartitno dogovaranje između radnika (sindikata), kapitala (privrednih komora) i države. To dogovaranje bi se staralo o vođenju nacionalne privrede pod budnim okom države (Skiedelsky 2009).

Njegovi anti *laissez-faire* stavovi imaju dalekosežne implikacije. Oni nisu jednostavno apel za regulacijom tržišta. Baš naprotiv – neoklasična teorija shvata tržište kao produžetak prirodnih zakona na društvo. Kejnzova revolucija je preokrenula perspektivu i pokazala da uslovi materijalne reprodukcije nisu nikakvi „prirodni zakoni“, već dolaze iz međuljudskih odnosa. I kao što kaže drug Branko Bembič, takav postulat možemo razumeti kao poziv na oslobođenje društva: društvo mora u „objektivnim uslovima“ tržišta, koji nastupaju kao spoljna, nedruštvena instanca, upoznati svoje vlastito funkcionisanje i preuzeti odgovornost za svoju sudbinu,

te slobodno uređivati društvene odnose u skladu s principima pravde i stabilnosti. Zato možemo kejnzijanski projekat razumeti kao prosvetiteljski projekat, usmeren na oslobađanje društva od ludačke košulje spoljnih zakona (Bembič 2012, 6).

### 3. Realizacija kejnzijanstva i „zlatno doba“

Ono što je značajno za kejnzijanski projekat se delimično počelo ostvarivati i pre uvođenja kejnzijanske makroekonomije. Njegove početke, koje sam u prethodnom delu naglasio – udruživanje preduzeća, dijalog između sindikata, kapitala i države – nalazimo već u Bizmarkovoj Nemačkoj ili udruživanju američkih preduzeća krajem 19. veka. Ekspanzivnu makroekonomsku politiku uočavamo još u Americi iz perioda Ruzveltove vladavine, ali Kejnzova makroekonomska doktrina posle rata je sve to udružila u čitav jedan sistem: kejnzijanski projekat.

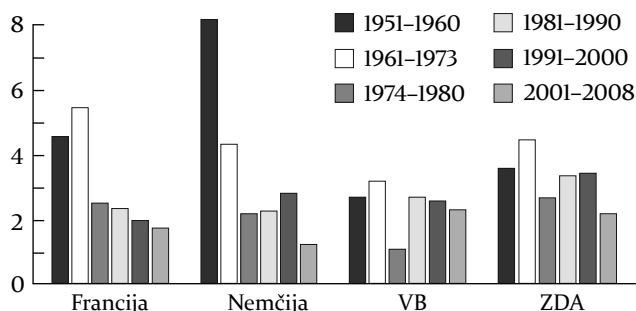
169

Tada su „Kejnzijanski dogovor“ priznale sve društvene snage na Zapadu: ne samo *mainstream* levica i desnica, već i komunisti, sindikati i kapital. Svako je dobio nešto iz tog kompromisa: radnici su dobili pre nezamisliva radna prava, punu zaposlenost, bezbednost i plate koje su rasle uporedo sa rastom produktivnosti. Kapital je osigurao mirnu koegzistenciju sa sindikatima, a u zamenu je dobio profitabilno i sigurno poslovno okruženje. Uspostavile su se koordinisane narodne ekonomije i kapitalizam je dušao u svoje „zlatno doba“ (Skiedelsky 2009).

To je bilo razdoblje između 1950. i 1973. godine. U tom periodu BDP i produktivnost su brzo rasli (u Evropi više od 4%, 5% godišnje, u Nemačkoj i više od 8%), nezaposlenost je bila mala (ispod 2%). Proletarijat nije bio isključen iz koristi od brzog rasta – radna mesta su bila bezbedna i država je nudila široki izbor javnih usluga: besplatno školstvo, zdravstvo i socijalno osiguranje. Uprkos tome, inflacija nije bila problem (ispod 5% godišnje) kao i zaduživanje država, jer su se sve socijalne usluge finansirale iz tekućih poreza. Naravno, sve to nije bilo samo posledica kejnzijanizma. Ne smemo zaboraviti na brz tehnološki razvoj i automatizaciju proizvodnje i poljoprivrede (Bembič 2012).

Ali potrebno je naglasiti da u tom razdoblju kejnzijanstvo nije bilo uvek dominantna teorija. Ekonomske politike su uvek bile negde na pola puta između liberalizma i kejnzijanstva. Posle rata je kejnzijanstvo brzo „očišćeno“ od radikalnih poenti i svrstano u neoklasičnu ekonomiju kao „posebni primer neoklasične teorije“ primenjen na ekonomije s „nefleksibilnim tržištima rada“. Takva teorija zove se „neoklasična sinteza“ (Bembič 2012).

Povprečne stopnje rasti BDP v izbranih gospodarstvih  
(v odstotkih)



Vir: Maddison, *Statistics on World Population, GDP and Per Capita GDP, 1-2008 AD*, 2012; The Conference Board, *Output, Labor and Labor Productivity Country Details, 1950-2011*, 2011.

170

Izvor: Bembič, Branko (2012), *Kapitalizem v prehodih: Politična in ekonomska zgodovina Zahoda po drugi svetovni vojni*, Ljubljana: Založba Sophia, str. 26.

U svakom slučaju, govorimo o „kejnzijskom projektu“ jer je kejnzijanstvo bilo ono što je dalo opšti ton i boju ekonomiji: imali smo korporativizam, tripartitne pregovore i ozbiljnu intervenciju države u ekonomiju – uprkos tome što ekonomska politika države nije bila uvek kejnzijska.

#### 4. Nova levica i protivrečnosti kejnzijskog projekata

U suprotnosti s očekivanjima socijaldemokrata i ostalih nosilaca kejnzijskog projekta, njegov uspeh nije umanjio spremnost radničke klase na borbu protiv postojećih odnosa u društvu. Uprkos boljem socijalnom standardu radničke klase u šezdesetim, rodila se nova kritika na levisi: kulturna kritika kapitalizma. Za razliku od „stare levice“ – starih komunističkih, socijalističkih i socijaldemokratskih pokreta i partija, ona se nije više fokusirala na materijalnu situaciju radnika u kapitalizmu, nego na njihovu kulturnu situaciju. Kritikovali su otuđenje radnika od proizvodnog procesa, kritikovali konzervativizam kapitalističkog društva i zamerali staroj levisi što nije eliminisala eksploataciju, imperijalizam i rat. „Nova“, kulturna levica je zato otvorila puno novih frontova: pokrete za kulturno oslobođenje (rokenrol, deca cveća, droge i avangardni pokreti), seksualno oslobođenje (kontracepcija, gej i lezbijski pokrete, komune umesto tradicionalne porodice), nove feminističke pokrete, pokrete za ljudska prava (protiv rasizma), antiratni



pokret (protiv Vijetnamskog rata) i novi levičarski radikalizam (anarhizam, trockizam, maoizam). Svako je mogao pronaći nešto za sebe u tome (Bembič 2012, 40–45).

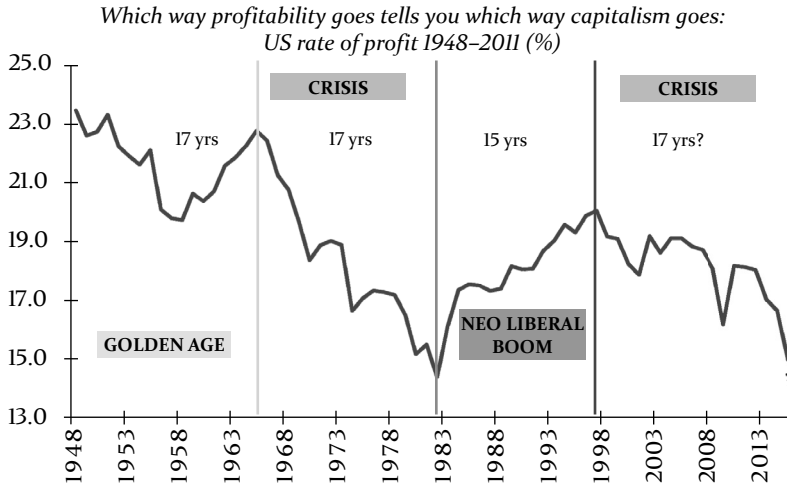
Uz to, postignuća stare levice su postala predmet kritike nove levice. Socijalna država je kritikovana kao represivna i ideološka. Argument za takvu kritiku je glasilo da je svojim pružanjem pomoći nameće (na silu) moralni poredak, a s druge strane svojim intervencijama nameće lažnu ideju o klasnom kompromisu. Nova leвица se još više udaljavala od klasne borbe. Borbu u oblasti politike, ideologije i kulture je predstavljala kao odvojenu od ekonomske borbe. Zato su njihove zahteve neoliberali, koji su se već tada pripremali za protivnapad, vrlo lako shvatili – ali više o tome kasnije.

Zadržimo se na priči o protivrečnostima kejnzijanskog projekta. Pored nove levice, krajem 1960-ih godina je ojačala i radnička borba. Razlog za to se opet nalazi u kejnzijanskom projektu: radnička klasa je u kejnzijanskom institucionalnom okviru dobila svest o sebi zbog šireg članstva u sindikatima i zbog vrlo jasnih klasnih odnosa u društvu. Svima je bilo jasno da postoji radnička klasa, koja se udružuje u sindikate i da postoji kapital, koji se udružuje u privredne komore. Možda je najvažnije da je radnička klasa zbog socijalne države dobila poverenje: kao što je zapisao istoričar Erik Hobsbawm (Eric Hobsbawm): „posao u šezdesetim bio je nešto što ima svako i što svako može ostaviti na par meseci i ići u Nepal. Kad se vrati, bez problema će naći nov posao“. To znači da je pod uslovima pune zaposlenosti deaktiviran disciplinski mehanizam „rezervne armije radne snage“. Kao što je rekao Marks, on „radnika vezuje za kapital više nego što su Hefestovi klinovi prikovali Prometeja na stenu“ (Bembič 2012, 48).

Ipak, to je bio samo uslov samopouzdanja radničke klase, ali ne i dovoljan razlog za otpor. Uporedo sa tim je počela agresivnost poslodavaca koji su hteli da povećaju profitabilnost posredstvom veće intenzivnosti rada. I to je razlog zašto je Evropu krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih protresao talas „divljih“ radničkih štrajkova. To znači da ih sindikalne centrale, obično ugrađene u okvire kejnzijanskog kompromisa, nisu podržale. Radnički pokret se zbog toga organizovao odozdo nagore (*bottom up*).

Ali u tendenciji poslodavca koji su želeli da intenzifikuju rad kako bi povećali profitabilnost, vidimo i treću protivrečnost kejnzijanskog projekta. Naime, on je omogućio klasni kompromis sve dok je omogućavao visoku profitabilnost kapitala. Na slici vidimo kako je profitabilnost počela da pada u šezdesetim godinama. Upravo je to razlog za agresivnost poslodavaca.

## 5. Kriza u sedamdesetih i pad Breton Vudsa

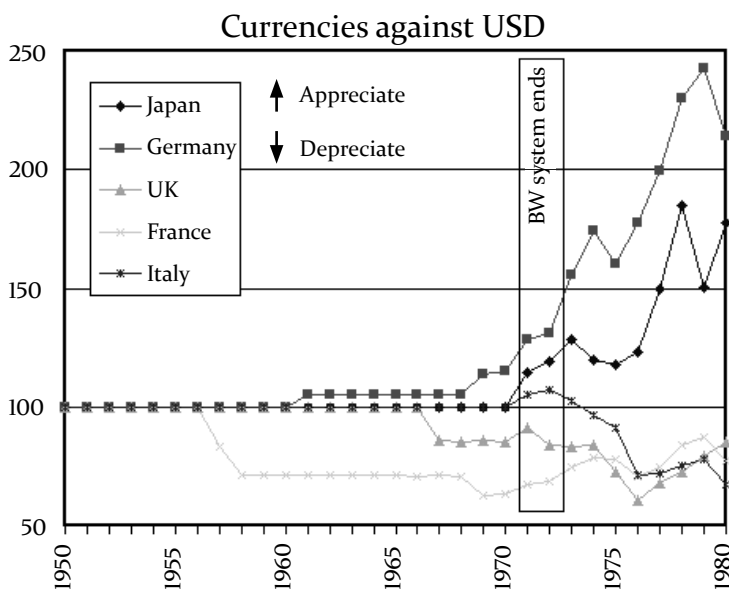


172

Izvor: Roberts, Michael, „The Rate of Profit is Key“, (internet) dostupno na: <http://thenextrecession.wordpress.com/2012/07/26/the-rate-of-profit-is-key/> (pristupljeno 1. oktobra 2014).

Kao što vidimo na slici, profitabilnost posle rata je dosegla vrh 1963, a posle toga je počela radikalno padati. To nije vodilo samo ka sve većoj agresivnosti poslodavaca prema radu, već i sve većoj agresivnosti država u stranoj trgovini, a posebno AD u sve veću monetarnu ekspanziju. Prvo je rezultiralo oživljavanjem vaninstitucionalne klasne borbe na Zapadu. Ali drugo i treće je rezultiralo slabljenjem međunarodnog Breton Vuds sistema (Roberts 2012).

To je bio sistem u kom su sve valute bile fiksirane prema dolaru, ali je dolar jedini bio konvertibilan u zlato. Zbog niske profitabilnosti u SAD, zbog bega kapitala (*capital flight*), zbog sve manjih spoljnotrgovinskih suficita i zbog troškova rata u Vijetnamu, 1971. dolar je prvi put devalvirao i konvertibilnost dolara u zlato je ukinuta. Godine 1973. dolar je devalvirao još jednom, pa su ostale centralne banke otkazale konvertibilnost svojih valuta u zlato i Breton Vuds je bio mrtav. To je za SAD bio loš ishod jer su pokazale svoju slabost. Druga varijanta za zadržavanje kapitala u SAD i rešenje problema koji su se u toj zemlji nagomilali mogla je biti povećanje kamatna stopa centralne banke, što tada, zbog pritiska radnika nije bilo politički moguće. Naime, viša kamatna stopa bi značila skuplji kapital za firme i posledično manje investicija i radnih mesta (Roberts 2012).



173

Izvor: Grips.com, „History of International Monetary Systems, part 2“, (internet) dostupno na: [http://www.grips.ac.jp/teacher/oono/hp/lecture\\_F/lecoz.htm](http://www.grips.ac.jp/teacher/oono/hp/lecture_F/lecoz.htm) (pristupljeno 1. oktobra 2014).

Pored toga, sedamdesetih je došlo do dve naftne krize i uopšte do sve viših cena sirovina na svetskom tržištu. U SAD je 1975. došlo do berzanskog kraha. Nastalu ekonomsku krizu pokušavali su – u suprotnosti sa događajima tokom Velike depresije tridesetih – rešavati kejnzijanskim merama: velikim državnim izdacima i štampanjem jeftinog novca, što je trebalo da poveća potražnju. Neočekivano, uprkos tim merama, ekonomski rast je i dalje stagnirao, a nezaposlenost je bila sve veća. Državni dug je počeo da raste.

Nikson je zato i počeo s agresivnom izvoznom politikom, ali je i to bila igra nulte sume: tamo gde su SAD uspele da povećaju svoj izvoz, smanjio bi se izvoz njihovih trgovinskih partnera (Nemačka, Japan itd.). U uslovima zasićenja svetskih tržišta i skoro pune zaposlenosti faktora proizvodnje, ekspanzivna ekonomska politika i agresivna izvozna politika rezultirala je u do tada nepoznatoj pojavi: stagflaciji. To znači da ekspanzija nije rezultirala u rastu ekonomije, nego je samo rasla količina novca u opticaju, ali je ekonomija stagnirala (Bembič 2012).

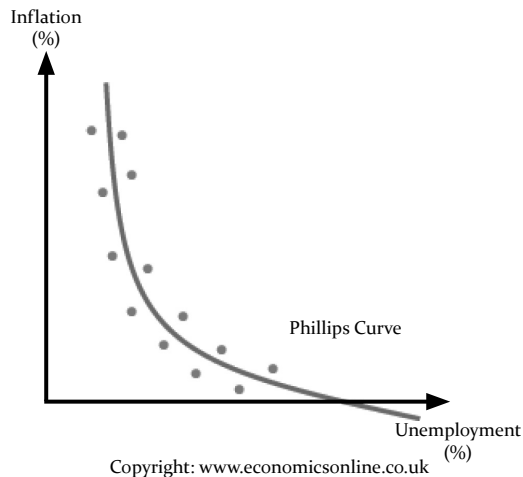
Tako su sve opisane protivrečnosti kejnzijanizma rezultirale u krizi stagflacije koja je na kraju bila smrtonosna za posleratni klasni kompromis.

## 6. Liberalna kontraofanziva

Ekonomska kriza se naravno povezivala s političkom krizom. Upotrebom kejnzijanskih mera nije više bilo moguće rešavati probleme kejnzijanskog projekta. Ekspanzija, koju je Kejnz propisao za „lečenje“ kriza, rezultirala je u stagflaciji. Levica je zbog toga s jedne strane sedamdesetih zbog toga imala veliku priliku, ali nije bila sposobna da se s njom izbori. Radnici i studenti su bili na ulicama, ali su stare komunističke partije pokušavale odvojiti radnike i studente (poznat je primer Francuske komunističke partije). Štrajkova je bilo, ali „divljih“. Naime, sindikati koji su trebali da ih podrže, bili su deo sistema. Pojavljivala se nova levica, ali je bila „nova“, suprotna „staroj“.

S druge strane, liberalne kritike kejnzijanizma su postale sve zastupljenije. One su napale „neoklasičnu sintezu“ o kojoj sam ranije govorio (tj. sintezu neoklasične ekonomije i kejnzijanstva koja je dominirala posle rata). Jedna od glavnih borbi je bila oko korelacije između inflacije i nezaposlenosti. Neoklasična sinteza, naime, objašnjava tu korelaciju takozvanom Filipsovom krivuljom koja objašnjava korelaciju između nezaposlenosti i inflacije. Polazna tačka je Kejnzova postavka da kad je inflacija mala, nezaposlenost je veća, i obrnuto. Ovde je logika da manja nezaposlenost znači veliku potražnju za radom. A kad je potražnja za radom mala, plate rastu. Zbog toga raste i inflacija – više plate, više cene. I obrnuto (Skiedelsky 2009).

Filipsova krivulja



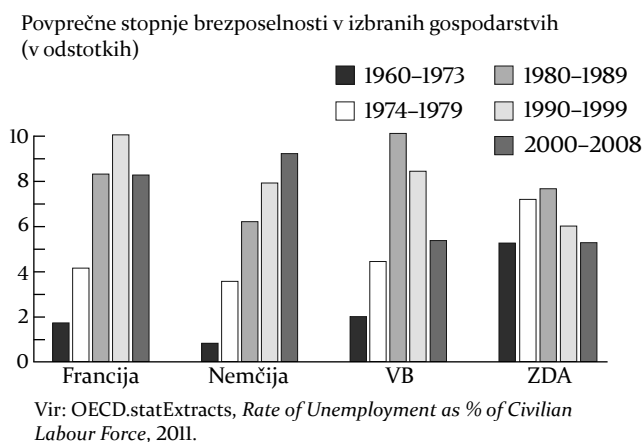
Izvor: Economicsonline.co.uk. „The Phillips Curve“, (internet) dostupno na [http://www.economicsonline.co.uk/Global\\_economics/Phillips\\_curve.html](http://www.economicsonline.co.uk/Global_economics/Phillips_curve.html), (pristupljeno 1. oktobra 2014).

Filipsova krivulja zbog toga nije mogla da objasni pojavu stagflacije, tj. visoke inflacije i visoke nezaposlenosti u isto vreme. Ovde je nastupila tzv. monetaristička teorija. Milton Fridman (Milton Friedman), jedan od najpoznatijih predstavnika te teorije, obnovio je staru neoklasičnu priču o „prirodnoj ravnoteži“ na tržištu radne snage. On tvrdi da intervencijama države možemo privremeno smanjiti nezaposlenost ali samo na račun više inflacije. To znači da će radnici, kada shvate da su se zbog inflacije povećale cene, zahtevati više plate. Kada ih dobiju, nezaposlenost će se vratiti na prethodni nivo, u svoju „prirodnu ravnotežu“. Fridman kaže da tako dobijamo povratnu vezu. Zaključuje da ekspanzivna politika države zbog toga može smanjiti nezaposlenost samo privremeno, ali da su na dugi rok tržišta u „prirodnoj ravnoteži“.

Njegov „lek“ za nezaposlenost je zato ekonomika ponude (*supply side economics*) umesto ekonomike potražnje (*demand side economics*). Prema ekonomici potražnje, država treba u krizi da poveća svoje izdatke, da bi ojačala potražnju i tako podstakla privredni rast. Ali Fridman kaže da su takve politike države uspešne samo privremeno. Ako želimo da razrešimo krizu na dugi rok, potrebna nam je ekonomika ponude. To znači da država treba da „da više prostora privredi“ uz smanjenje poreza na kapital, ukidanje regulacije, itd. (Skiedelsky 2009).

175

U tome vidimo klasni značaj novih klasičnih teorija: tvrde da je ono što je dobro za kapital, dobro za sve. Ako država danas daje poreske olakšice kapitalu, on će ih sutra investirati, a prekosutra ćemo imati više radnih mesta. No, ovako je to izgledalo u praksi:



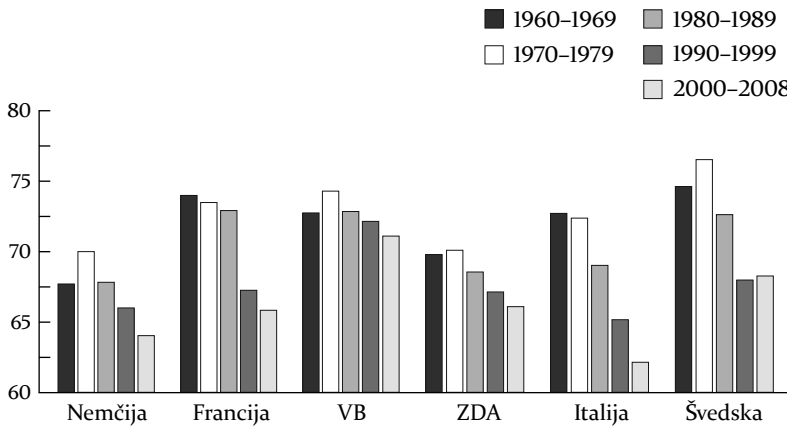
Izvor: Bembič, Branko (2012), *Kapitalizem v prehodih: Politična in ekonomska zgodovina Zahoda po drugi svetovni vojni*, Ljubljana: Založba Sophia, str. 26.

Ovde vidimo razliku između nezaposlenosti u kejnzijanskom projektu i posle njega. Crni stub izražava nezaposlenost tokom šezdesetih godina, koja je u Evropi bila manja od 2%. Posle propasti kejnzijanskog projekta nezaposlenost je četiri do pet puta veća. Malo se smanjila samo u devedesetim.

I ovde vidimo još i klasnu „istinu“ neoliberalizma. U BDP-u zapadnih država udeo plata u odnosu na rente i profite je pao za 10% – iz 75% u kejnzijanzizmu na 65% ili čak i manje posle njega. U Kini je taj udeo oko 37%.

Povprečni mezdni deleži v BDP v izbranih gospodarstvih (v odstotkih)

176



Vir: Annual Macro-Economic Database, *Adjusted Wage Share: Total Economy: As Percentage of GDP at Current Factor Cost, 2011.*

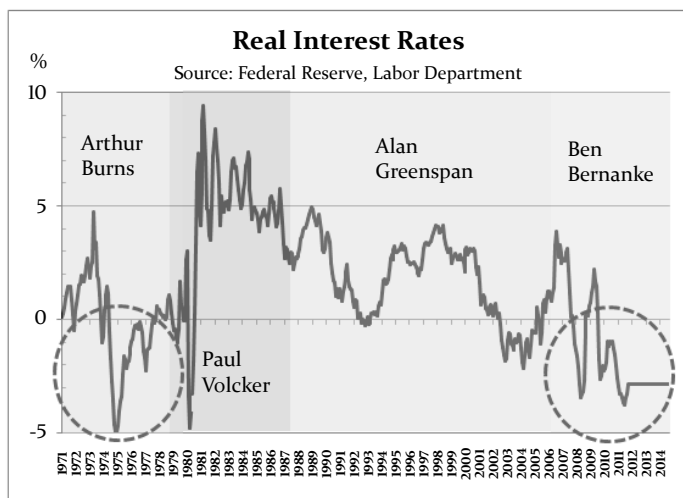
Izvor: Bembič 2012, *Kapitalizem v prehodih: Politična in ekonomska zgodovina Zahoda po drugi svetovni vojni*, Ljubljana: Založba Sophia, str. 26.

## 7. Neoliberalizam kao društveni projekat

U političkom smislu monetaristi su bili još više klasno eksplicitni: otvoreno su rekli da se velika inflacija javlja zbog prejakih sindikata, prevelike socijalne države, prevelikih minimalnih plata i zbog kejnzijanskih vlada koje izbegavaju da se sukobe s radnicima. U Britaniji su se sedamdesetih u štampi pojavljivali apeli (posebno posle 1974, kad su sindikati srušili konzervativnu vladu), da je potrebno da se odnosi stabilizuju vojskom (Harvey 2012).

S druge strane, tadašnja „nova“ levica se nije više bavila klasnim pitanjem. Za nju je to bila završena tema. Važnije su bila građanska prava, pitanja identiteta i kulture. Zbog toga nije bilo teško uključiti te zahteve u neoliberalni projekat.

Tačka preloma između kejnzijanizma i neoliberalizma bio je tzv. Vokerov šok 1979, kad je tadašnji predsednik FED-a Pol Voker (Paul Volcker) podigao kamatnu stopu na više od 8%.



177

Izvor: Timiacono.com, „Ben Bernanke is the Next Arthur Burns“, (internet) dostupno na: <http://timiacono.com/index.php/2012/01/27/ben-bernanke-is-the-next-arthur-burns/> (pristupljeno: 1. oktobra 2014).

Zbog povećanja kamatne stope, preduzeća nisu više bila spremna da uzmu kredite za investicije, što je odvelo u duboku ekonomsku krizu, propast mnogih preduzeća i porast nezaposlenosti. Time je Voker do kraja uništio kejnzijanski klasni kompromis. Povećao je nezaposlenost, čime je radikalno oslabio radničku klasu i učvrstio političku poziciju kapitala.

To je imalo više efekta. S jedne strane, on i Ronald Regan, tadašnji predsednik SAD, svojim ratom protiv radnika uništiti su snagu sindikata, a od sagovornika i socijalnih partnera su napravili neprijatelje. To je kapitalu omogućilo pritisak na plate i time veću profitabilnost. Drugi efekat bio je u tome što je, zbog duboke ekonomske krize, visokih kamatnih stopa i radikalnog smanjenja subvencioniranja preduzeća propalo mnogo manje profitabilnih preduzeća. To je „oslobodilo“ radnu snagu i kapital koji su bili tamo vezani, „uhvaćeni“. Posredno, to je omogućilo tzv. informacionu revoluciju – za nju je s jedne strane bila potrebna tehnologija, a s druge dovoljno radne snage i kapitala. I treće, dizanje kamatnih stopa je uzrok dužničke krize periferije. To je ojačalo ulogu SAD kao hegemonu u svetskom sistemu. Naime, zadužene periferne države koje su

sad tražile pomoć od MMF-a ili Svetske banke (institucija kojima upravlja SAD) prinuđene su na liberalizaciju, privatizaciju, prodaju državne imovine, mere štednje itd. (Harvey 2012).

U svetu je zavladao tzv. Vašingtonski konsenzus, čijim je posredstvom neoliberalizam postao novo svetsko uređenje. To možemo objasniti u sledećim tačkama:

1. Fiskalna disciplina
2. Rezovi u socijalnim davanjima umesto rasta poreza
3. Liberalizacija uvoza i slobodna trgovina
4. Otvorenost ekonomije za direktne strane investicije
5. Privatizacija državnih preduzeća
6. Deregulacija tržišta
7. Visoki nivo zaštite privatne svojine

To nije važno samo za SAD (Regan), Britaniju (Tačer) ili svetsku periferiju u zamci dugova. Takve politike usvojile su sve države kapitalističkog sveta. Mogli bismo reći da je neoliberalizam u svetu zavladao na četiri načina:

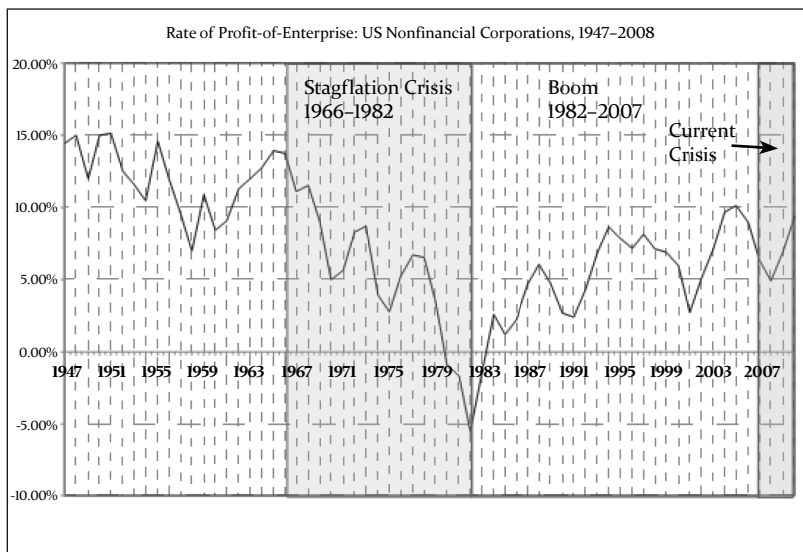
- U anglosaksonskom svetu preko direktnog napada vlade na radničku klasu
- U trećem svetu kroz spoljne upade (iznuđivanje od strane međunarodnih institucija, državni udari)
- U postsocijalističkom svetu preko tranzicije.
- U Evropi kroz institucije EU. Naime, tu su sindikati i kejnzijanske institucije bile mnogo snažnije nego u anglosaksonskom svetu, zbog čega direktni napad nije bio moguć. Neoliberalizam je zato bio skopčan sa direktivama i pogodbama EU koje se brinu za „fiskalnu i monetarnu disciplinu država“ i koje štite slobodno evropsko tržište i „zdravu konkurenciju“ (Harvey 2012).

## 8. Kakve je promene doneo neoliberalizam?

Neoliberalizam je uspeo da privremeno povрати profitnu stopu i ekonomski rast. Logika je sledeća: s jedne strane je Vokerov šok uništio neproduktivne delove kapitala i „oslobodio“ radnu snagu, koja je sad bila primorana da traži posao u produktivnijim sektorima (IT sektor, uslužni



sektor itd.). Druga poenta je da je omogućio privatizaciju javnog sektora – zdravstvo, školstvo, socijalne servise itd. To znači da je omogućio proširenje proizvodnje radi profita u sektore u kojima ona pre nije bila moguća, jer je te sektore kontrolisala država i bili su neprofitno orijentisani. Treća poenta je da su deregulacije omogućile veliku mobilnost kapitala, što je rezultiralo u selidbi proizvodnje u Treći svet, gde su plate manje, a profiti zato veći.



179

Izvor: Solidarity-us.org, „Inside the Capitalist Crisis“, (internet) dostupno na: <http://www.solidarity-us.org/node/3825> (pristupljeno 1. oktobra 2014).

Zato možemo govoriti o neoliberalnom „bumu“. Na ovom grafikonu vidimo kako je neoliberalizam uvećao profite američkih nefinansijskih firmi.

Osim toga, neoliberalizam je doveo do krupnih i brojnih društvenih promena. Kratko ću predstaviti samo najvažnije.

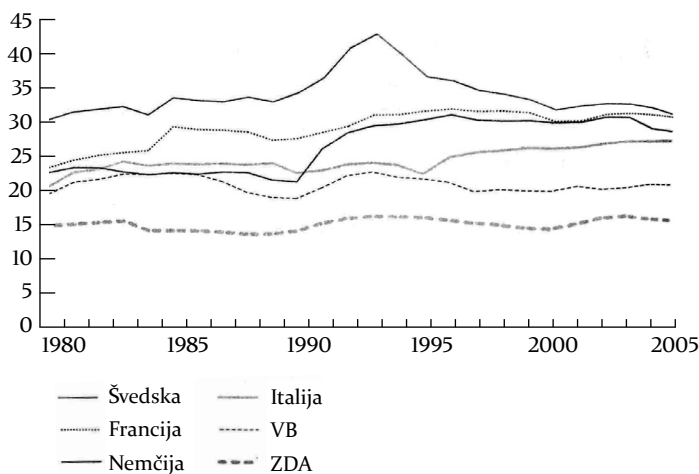
Prva promena je da se puna zaposlenost više ne traži putem kejnzijanskih politika, nego fleksibilizacijom tržišta radne snage. Naime, prema liberalnoj ekonomskoj teoriji, tržišta su u ravnoteži ako ih „oslobodimo“ ograničenja poput minimalnih plata, redovnih radnih mesta, itd. Zato se traži fleksibilnost u većem obimu: fleksibilnost troškova rada (radnik treba da primi onoliko koliko je njegov „marginalni proizvod“), mobilnost rada, funkcionalna fleksibilnost (osmočasovni radni dan ne sme biti norma, a dužina rada se treba prilagoditi tržištu), itd. (Bembič 2012, 76–106).

Druga promena su industrijski odnosi. Najbitnije je, u tom smislu, da sindikati nisu više socijalni partner nego neprijatelj. Pokušava se sa odgovaranjem radnika od članstva u sindikatima. Pokušava se sa vratićanjem pregovora nazad na nivo preduzeća (a ne na nivo države ili sektora kao što je bilo ranije). Tržište radne snage pokušava se deregulisati (u Sloveniji imamo na primer 14 različitih tipova rada – redovni rad, studentski rad, podnajam, autorski ugovor itd.). Rad se pokušava autorsovati. Ako je pre bila norma da se firme udružuju u korporacije, sad imamo tendenciju ka fragmentaciji i specijalizaciji preduzeća. Vratio se preduzetnik kao heroj i male firme kao norma. Sve to rezultira time što radnici nisu više klasa, nego sve više postaju ono što liberali žele: međusobno konkurentni „preduzetnici“ (Bembič 2012, 76–106).

180

Treća promena je socijalna politika. Neoliberalizam kaže da je socijalna politika destimulativna: navodno, čovek koji dobija socijalnu pomoć nije zainteresovan za rad. Drugi, ekonomski argument za neproduktivnost socijalne politike jeste u tome što se ona finansira iz poreza, što znači da bi firme mogle pare koje daju za socijalnu politiku upotrebiti za investicije. Zbog toga se neoliberalizam usmerava na kontrakciju državne potrošnje i socijalne politike na jednoj strani, i poreske olakšice za bogate

Gibanja socialnih izdatkov kot delež neto narodnega dohodka v izbranih gospodarstvih (v odstotkih)



Vir: OECD, *Society at a Glance 2009*, tabela EQ 5.2.

Izvor: Bembič, Branko (2012), *Kapitalizem v prehodih: Politična in ekonomska zgodovina Zahoda po drugi svetovni vojni*, Ljubljana: Založba Sophia, str. 90.

i za kapital na drugoj strani. Ali, krajnji rezultat jeste da se državna potrošnja nije smanjila. Naime, u neoliberalizmu se nezaposlenost povećala za četiri do pet puta. To znači da se broj primalaca socijalne pomoći povećao za toliko. Ali rezultat svakako jeste da se zbog toga radikalno povećala nejednakost između bogatih i siromašnih u društvu i da se apsolutno drastično povećao broj siromašnih. Na slici vidimo da se socijalna potrošnja država nije smanjila. Smanjila su se pojedinačna socijalna primanja, ali se radikalno povećao broj primalaca (Bembič 2012, 76–106).

Četvrta promena jeste ekonomska globalizacija. Ako je u kejnzijizmu bila norma nacionalno organizovana privreda, sad je norma globalna podela rada i proizvodnja tamo gde su troškovi najmanji. S uključivanjem Kine i država bivšeg istočnog bloka u globalnu ekonomiju, industrija je drastično počela da se seli sa Zapada u te države. Zapadne države su zbog toga deindustrijalizovane i traže nove strategije, na primer društvo znanja kako bi izgubljena radna mesta u industriji nadoknadile s radnim mestima u uslužnom sektoru. Na taj način je bila uspostavljena globalna podela rada između globalnog juga i istoka s jedne strane, gde se nalaze industrijska privreda i poljoprivreda, i Zapada s druge, gde se dizajnira i razmenjuje proizvodima (Bembič 2012, 76–106).

181

Peta promena jeste u ulozi države. U kontekstu liberalizacije globalnih kapitalističkih tokova, država gubi svoju bivšu suverenost i ulogu. Priča se o nastanku tzv. takmičarske države (*competition state*) koja daje prednost strategijama čija je svrha da stvore, restrukturiraju i/ili uvećaju konkurentne prednosti svoje teritorije, građanstva, infrastrukture i ekonomskih aktera (Bembič, 97). Konkurentnost države zavisi od produktivnosti, tj. dodate vrednosti po satu rada. Zbog toga države, međutim, traže konkurentnost u fleksibilizaciji tržišta radne snage, smanjenju plata i poreza i podređivanju obrazovanja potrebama ekonomije (Bembič 2012, 76–106).

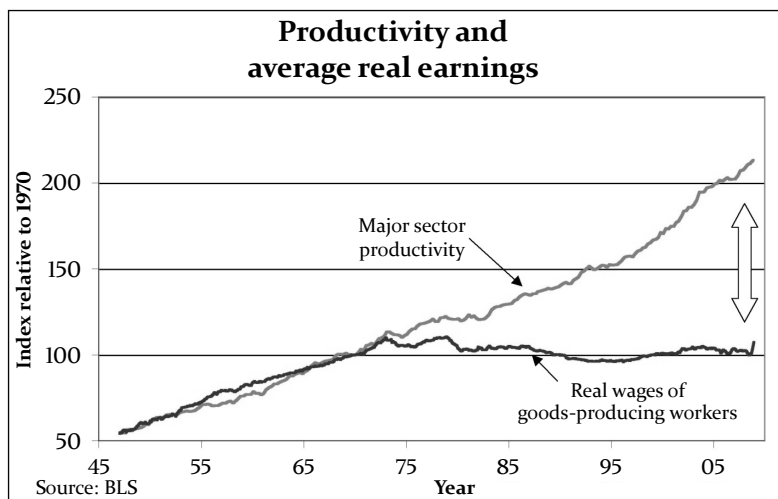
I poslednja velika promena je upravljanje preduzećima. Ako je u kejnzijizmu važno da menadžment firme sledi princip „zadrži profit i investiraj ga“ jer je to dobro za dugoročni razvoj preduzeća, danas, kad je najvažnije kako se preduzeće kotira na berzi, princip jeste „smanji troškove i razdeli profit akcionarima“. Zbog toga se velike firme potpuno drugačije ponašaju nego ranije. Ako su se prije akcionari žalili da im se menadžment ne pokorava jer je na strani radnika, sad su menadžeri na strani akcionara. Odakle velike nagrade menadžmentu – to je zapravo podmićivanje, *bribe*, da menadžment ostane na strani vlasnika kapitala. Posledično, firme ne slede više dugoročne strategije, nego ih više zanimaju

kratkoročni profiti. Vlasnici kapitala u uslovima deregulisanog finansijskog tržišta mogu u svakom trenutku povući svoj udeo kapitala iz firme i preneti ga u profitabilniju firmu (Bembič 2012, 76–106).

## 9. Nova velika depresija

Ipak, i neoliberalizam je stvorio vlastite protivrečnosti. Prva je u tome što je neoliberalizam smanjio rast plata, koje su u kejnzijanzizmu rasle ukupno sa rastom produktivnosti. Posledica toga je da plate više nisu bile dovoljne da bi pratile potrebnu potražnju i potrošnju svega što se proizvodi. Kako bi rešili ovaj problem, kapitalističke vlade (npr. Klinton u SAD) omogućili su jako zaduživanje domaćinstava.

182

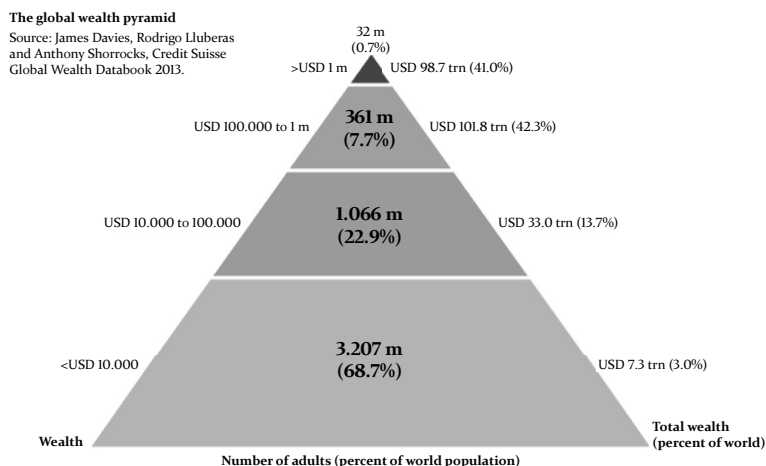


Izvor: Eoionline.org, „We All Do Better When We All Do Better“, (internet) dostupno na: <http://www.eoionline.org/blog/we-all-do-better-when-we-all-do-better/> (pristupljeno 1. oktobra 2014).

Na slici vidimo pojavu raskoraka između plata i produktivnosti. Njega je trebalo da sredi zaduživanje, potrošnja na kredit. Tako su se u neoliberalizmu lako mogli imati visoki profiti na račun niskih plata i visoka potrošnja odjednom.

Druga protivrečnost je sve veća nejednakost između siromašnih i bogatih. Analize pokazuju da bogatstvo nikad u istoriji nije bilo tako nejednako podeljeno kao sada. To se odražava na više nivoa. S jedne strane, jača razdor između razvijenih i nerazvijenih država. U savremenom svetu imamo oko 70 najsiromašnijih država, koje već 20 ili 30 godina stagniraju

ili su čak u kontrakciji – njihove ekonomije se smanjuju umesto da rastu. S druge strane, imamo sve veću nejednakost unutar država. Kao što vidimo na slici, u globalu 1% najbogatijih poseduju 41% čitavog bogatstva, a najbogatijih 10% poseduju čak 86% ukupnog bogatstva na svetu. Najsiromašnija polovina poseduje samo 1%. I to postaje sve veći politički problem (Roberts 2013).



183

Roberts, Michael, „Global wealth inequality: top 1% own 41%; top 10% own 86%; bottom half own just 1%“, (internet) dostupno na: <http://thenextrecession.wordpress.com/2013/10/10/global-wealth-inequality-10-own-86-1-own-41-half-own-just-1/> (pristupljeno 1. oktobra 2014).

Treća protivrečnost je (ne)sposobnost održanja stabilnosti deregulisane i finansijalizovane ekonomije. Naime, finansijska tržišta su neracionalna čak i u uslovima liberalne ekonomije. Na primer, tvrde liberali, tržišta su efikasna i racionalna jer mehanizam cene uspostavlja ravnotežu između ponude i potražnje. To znači: kad je potražnja za nekom stvari velika, biće joj veća i cena i zbog više cene, smanjiće se potražnja. Tržište će uspostaviti ravnotežu. Ali u svetu finansija, važi suprotno: što je viša cena neke stvari, biće veća i potražnja. Ovde važi instinkt stada. Posledica toga su špekulativni baloni: naduvane, nerealne cene. Ali svaki mehur nekad pukne i tada ekonomija zapada u recesiju.

Zato klasni kompromis u neoliberalizmu, koji se temeljio na zaduživanju domaćinstava, nije mogao da traje večno. Kad je 2007. pukao mehur u američkom sektoru nekretnina, neoliberalni projekat je počeo da se ruši. Danas još uvek nema odgovora na krizu jer je za to potreban novi klasni

kompromis. On nije moguć. Poslednjih 20 godina se bazirao na zaduživanju domaćinstava, jer je tako mogao imati i visoke profite i niske plate i dovoljnu potrošnju. Ali danas zaduživanje nije više moguće jer su domaćinstva bankrotirala. S druge strane, ni više plate nisu moguće, jer bi to smanjilo profite.

Zbog toga nas najverovatnije u kapitalizmu čeka, kao što je izjavio bivši predsednik FED-a Leri Samers (Larry Summers), dugotrajna stagnacija.

## 10. Odgovori na krizu?

Ovde ću biti kratak. Kao što sam rekao – neoliberalizam je došao do svog kraja jer nije moguć klasni kompromis u kom bi profiti ostali veliki. S druge strane, novi kejnzijanski projekat nije verovatan. Kejnzijanske politike same po sebi nisu dovoljne za novi ekonomski ciklus. Posle rata, kejnzijanizam je bio uspešan usled tri uslova: zbog velikog razaranja u ratu (zbog čega je bilo mnogo prostora za profitabilne investicije), zbog velikog tehničkog napretka i zbog bolje organizacije rada. Danas nemamo nijedan od tih uslova. Na neki način se to odražava u SAD, gde se vodi ekspanzivne politike, ali su i tamo rezultati nikakvi: rast bez poslova (*jobless growth*).

Jedini način da kapitalizam opet doživi rast jeste da se povećaju profiti. Za to je potrebna ili nova tehnološka revolucija (koje nije na vidiku) ili radikalno uništenje neprofitabilne privrede kao što se dogodilo u Drugom svetskom ratu ili osamdesetih. I o tome se na neki način priča u Evropi, ali će potrajati da privreda opet počne da raste na osnovu profitnog motiva. Jedino rešenje koje nas spasava od dugotrajne depresije i siromaštva je stoga socijalizam. To znači da treba socijalizovati privredu i organizovati je na osnovu motiva koji nije profitni – na osnovu ispunjavanja potreba čovečanstva i prirode. Takva privreda je nužno planirana.

Primljeno: 10. septembra 2014.

Prihvaćeno: 27. oktobra 2014.

### Literatura

- Bembič, Branko (2012), *Kapitalizem v prehodih: Politična in ekonomska zgodovina Zahoda po drugi svetovni vojni*, Ljubljana: Založba Sophia.
- Fine, Ben i Milonakis, Dimitris (2009), *From Political Economy to Economics*, London: Routhledge.
- Harvey, David (2012), *Kratka zgodovina neoliberalizma*, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Economicsonline.co.uk. „The Phillips Curve“, (internet) dostupno na [http://www.economicsonline.co.uk/Global\\_economics/Phillips\\_curve.html](http://www.economicsonline.co.uk/Global_economics/Phillips_curve.html), (pristupljeno 1. 10. 2014).

- Izvor: Eoionline.org, „We All Do Better When We All Do Better“, (internet) dostupno na: <http://www.eoionline.org/blog/we-all-do-better-when-we-all-do-better/> (pristupljeno 1. oktobar 2014).
- Grips.com, „History of International Monetary Systems, part 2“, (internet) dostupno na: [http://www.grips.ac.jp/teacher/oono/hp/lecture\\_F/leco2.htm](http://www.grips.ac.jp/teacher/oono/hp/lecture_F/leco2.htm) (pristupljeno 1. 10. 2014).
- Roberts, Michael, „The Rate of Profit is Key“, (internet) dostupno na: <http://thenextrecession.wordpress.com/2012/07/26/the-rate-of-profit-is-key/> (pristupljeno 1. oktobra 2014).
- Roberts, Michael, „Global wealth inequality: top 1% own 41%; top 10% own 86%; bottom half own just 1%“, (internet) dostupno na: <http://thenextrecession.wordpress.com/2013/10/10/global-wealth-inequality-10-own-86-1-own-41-half-own-just-1/> (pristupljeno 1. oktobra 2014).
- Skiedelsky, Robert(2009), *Keynes: The Return of the Master*, Public Affairs.
- Solidarity-us.org, „Inside the Capitalist Crisis“, (internet) dostupno na: <http://www.solidarity-us.org/node/3825> (pristupljeno 1. oktobra 2014).
- SNBCHF.com, „The deflationary spiral in 2008/2009 vs. the 1930s“, (internet) dostupno na: <http://snbchf.com/economic-theory/deflationary-spiral/> (pristupljeno 1. oktobra 2014).
- Sparknotes, „Labor Demand and Finding Equilibrium“, dostupno na: <http://www.sparknotes.com/economics/micro/labormarkets/labordemand/section1.html> (pristupljeno 1. oktobra 2014).
- SWLearning, „Policy Debate: Does an increase in the minimum wage result in a higher unemployment rate?“, (internet) dostupno na: [http://www.swlearning.com/economics/policy\\_debates/increase\\_minimum.html](http://www.swlearning.com/economics/policy_debates/increase_minimum.html) (pristupljeno 1. oktobra 2014).
- Timiacono.com, „Ben Bernanke is the Next Arthur Burns“, (internet) dostupno na: <http://timiacono.com/index.php/2012/01/27/ben-bernanke-is-the-next-arthur-burns/> (pristupljeno: 1. oktobra 2014).
- Varufakis, Janis(1998), *Foundations of Economics: A Beginner's Companion*, London: Routledge.
- Timiacono.com, „Ben Bernanke is the Next Arthur Burns“, (internet) dostupno na: <http://timiacono.com/index.php/2012/01/27/ben-bernanke-is-the-next-arthur-burns/> (pristupljeno 1. oktobra 2014).

Luka Mesec

### The Postwar Capitalism

#### Summary

In this paper, I will try to offer a very concise overview of the development of the capitalism after the World War II. Specific historical constellation in the postwar period has enabled the development of Keynesian project in response to the crisis of the Great Depression. However, due to the inherent contradictions of the capitalist system, the Keynesian project has exhausted itself by the beginning of the 1970s, which caused a new crisis. This opened the way for the return of neo-liberal theory and neo-liberal policies that dominates today.

**Keywords:** Keynesianism, Liberalism, the Crisis

Andrea Jovanović  
Odeljenje za filozofiju  
Filozofski fakultet u Beogradu

## Šta feminizam duguje Marksu, a šta marksizam duguje feminizmu?

**Apstrakt** *Feministička i marksistička problematika se prvenstveno sreću unutar pitanja reprodukcije radne snage u kapitalističkom sistemu. Funkcionisanje kapitalističkog sistema je, između ostalog, uslovljeno i mogućnošću da se, kako Marks kaže, „radnik pojavi pred kapijama fabrike svakog narednog dana“. Tradicionalna marksistička analiza ovog pitanja podrazumeva da o njemu mislimo isključivo polazeći od nadnice. Prema tom gledištu, nadnica kao novac isplaćen radniku/ci zarad kupovine njegove/njene radne snage jeste jedini činilac njihove reprodukcije. Na ovom mestu feministička perspektiva nam omogućuje da uočimo uskost tradicionalne marksističke analize insistirajući na reproduktivnom radu. Reproductivni rad jeste kućni neplaćeni rad koji u najvećem broju slučajeva pada na žene. Međutim, uvođenje problematike reproduktivnog rada nije prost dodatak tradicionalnoj marksističkoj analizi jer se ovaj rad, s obzirom na to da je nužan za reprodukciju radne snage, pokazuje nužnim i za reprodukciju samog kapitalističkog sistema. Usled toga da se profitabilnost kapitalističke proizvodnje zasniva na tome da je samo mali deo stvorene vrednosti isplaćen radniku u vidu nadnice, jasno je da reproductivni rad ostaje neplaćen i time u bitnom smislu odvojen od najamnog rada (što ne dovodi u pitanje mogućnost da se nekome plati da ovaj rad obavi za određene porodice). Utoliko uočavamo jednu specifičnu dimenziju kapitalističkog sistema: to je sistem koji rad alokira na takav način da pored plaćenog najamnog rada postoji i neplaćeni reproductivni rad koji je podjednako važan za reprodukciju sistema. Ovo nas vodi ka dva složena problema kojima će se baviti u izlaganju: pitanju feminističke emancipacije u kapitalizmu i pitanju toga šta je reproductivni rad u kapitalizmu.*

**Ključne reči:** marksistički feminizam, reproductivni rad, naturalizacija, najamni oblik, reproductivnost

### Uvod

Na samom početku svoje najpoznatije knjige, nemačka feministička aktivistkinja i teoretičarka Marija Mis (Maria Mies) ističe jednu naizgled banalnu, možda čak očiglednu zanimljivost u vezi sa bavljenjem ili diskutovanjem o tzv. ženskom pitanju.<sup>1</sup> Za razliku od ostalih društvenih „pitanja“, kako se u poslednjih tridesetak godina sukobi unutar društvenih odnosa pristojno nazivaju, rasprave o „ženskom“ pitanju gotovo neizbežno

1 Tekst je nastao na osnovu predavanja pod istim nazivom, održanim 8. septembra 2013. godine na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju. Predavanje je rađeno u sklopu konferencije „Uvod u kritiku političke ekonomije“, podržanu od fondacije „Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe“.



vode jakim emotivnim reakcijama bilo od strane muškaraca bilo od strane žena. Mis se pita zašto je to tako i daje sada nimalo banalan odgovor na ovo pitanje. Dok se ostali društveni sukobi vode između određenih partikularnih grupa sa suprotstavljenim interesom (npr. kapitalističke klase i radničke klase) gde uvek postoji spoljni neprijatelj, polje borbe ženskih pokreta nalazi se u istoj meri „*unutar*“ muškaraca i žena koliko i *između* njih (Mis 1986: 6). Feministička borba adresira ljude u njihovim najintimnijim odnosima i to sa ciljem da ih promeni. A ovo je, kako Mis kaže, „*bolan proces*“. Ukoliko se feministička doktrina do kraja usvoji, postaje očigledno da u ovom sukobu ne postoji samo puk odnos žrtava (žena) sa jedne strane i nasilnika (muškaraca) sa druge, već da patrijarhat podrazumeva „sistem eksploatacije i opresije koji povezuje i muškarce i žene zajedno“ (Mis 1986: 6). Zašto postoji ova, u najmanju ruku, neprijatnost, onda kada se upustimo u kritiku patrijarhata i problematizovanje njegovih struktura? Šta je toliko *bolno* u tom procesu? I konačno, zašto unutrašnja promena koju feminizam zahteva da se odigra u nekoj me na poseban, drugačiji način „*gađa*“ pojedinca/ke? Može se reći da svaki društveni sistem, baziran na određenom načinu (materijalne) proizvodnje, takođe proizvodi i predstavu o svojoj nužnosti i napokon, svojoj *prirodnosti*. Ukoliko se teži da se društveni odnosi predstave kao nužni odnosi poput onih koji postoje u prirodi, najlakše je poći od onoga što je navodno najprirodnije i u njima samima. Ljudska intima, međuljudski „privatni“ odnosi, emocije, ljubav, briga, komunikacija, itd, naime, svakodnevnih stvari, kroz čitavu društvenu istoriju prikazivane kao ono nepromenljivo i ono suštinski određujuće za čoveka, barem one svakako moraju biti prirodne. I ako dopustimo radikalne teorijske kritike različitih načina proizvodnje, ako dopustimo i klasnu analizu, ako dopustimo čak i vulgaran istorijski materijalizam i sve svedemo na tzv. ekonomsku bazu, određene „večne istine“ o svetu moraju to i ostati. Bila robinja, bila aristokratkinja ili radnica, majka svoje dete mora voleti, a iz te ljubavi, ona o njemu mora brinuti i postarati se da ono odraste na način na koji se u određenom sistemu to očekuje. Zato je feminizam bolan. On izmiče i to poslednje sigurno tlo ispod naših nogu, čak i kada smo svesni svih ostalih problema sistema u kojem živimo. Kada se radnik-proleter vrati kući sa sindikalnog štrajka gde se (iz)borio za nekakvu radničku pravdu i legne u krevet pored svoje žene, feminizam mu govori: „Ne, nije kraj, nisi došao na sigurno mesto, na svojevrsni *checkpoint* u ovoj trci, već i ovde, baš na ovom mestu gde se osećaš najslobodnije, tu tek nisi slobodan, i to mesto, taj tvoj krevet, on je reprezent jedne druge vrste opresije i on je takođe jedno polje borbe, u kojem ste i ti i tvoja žena i svedoci i saučesnici u zločinu.“ Jer, *ne postoje prirodni odnosi u društvima*.

Majka robinja i majka radnica nemaju istu funkciju. Feminizam zahteva denaturalizaciju, demistifikaciju i deesencijalizaciju, kao i istorizaciju i kontekstualizaciju onoga što nam se ponekad čini kao poslednje utočište. A kada na dnevni red kritike dođu i sami naši kreveti, naravno da će proces biti bolan.

## I. Šta marksizam duguje feminizmu?

Tema ovog teksta naravno nisu feminizam i njegove borbe uopšte. Takođe, uprkos potrebi za tako nečim, tema nije ni celokupan istorijat tih borbi i različitih feminističkih pokreta. U krajnjoj liniji, iako bi naslov mogao da asocira na to, tema ovde nije čak ni istorija saradnje i razilaženja feminističkih i radničkih pokreta, iako će sigurno biti referenci i upućivanja i na njih. Ovde je u pitanju jedna pre svega konceptualna i teorijska analiza, sprovedena sa ciljem kako bi se dali odgovori na pitanja iz naslova. Iako su ova dva pitanja postavljena odvojeno i u tekstu će se dati pojedinačni odgovori na svako, važno je razumeti da je ova „podela“ čisto metodološke prirode. Konceptualna analiza koja će biti sprovedena nije cilj sama po sebi – njena namena je da na apstraktnom nivou pokaže zašto su oba ova sistema kritičnog promišljanja samostalno nedovoljna,<sup>2</sup> odnosno zašto je za opširnije, temeljnije i u krajnjoj liniji ispravnije tumačenje društvenih odnosa u kapitalizmu neophodno uvideti gde se oni presecaju i kako se dopunjuju. U skladu sa ovim je i osnovna teza teksta: marksizam i feminizam su kompatibilne teorije, koje se međusobno izazivaju i primoravaju jedna drugu na izvesne promene. Međutim, ako nam je dugoročni cilj razumevanje kapitalističkog načina proizvodnje kako bi se on promenio i zamenio nekim drugim, analitički aparat koji stoji iza ovog razumevanja treba da podrazumeva oba ova momenta, odnosno, teoriju koja se danas sve češće naziva marksistički feminizam.

U tekstu se polazi od drugog pitanja iz naslova jer ono prvom u bitnom smislu logički (ali ne i hronološki) prethodi. Poznato je da su kroz istoriju antikapitalističkih borbi radnički i ženski pokreti gotovo po pravilu ostvarivali različite oblike saradnje. Uprkos dobrim stranama koje su svakako postojale, činjenica je i da se većina ovih saradnji završavala neslavno, i po nekom nepisanom pravilu, „deblji kraj“ su izvlačili upravo feministički/ženski pokreti. Prepreke u ovoj saradnji često su bile praktične prirode – bilo da je reč o strukturno antagonizovanom odnosu radnika i radnica onog trenutka kada žene masovno ulaze na tržište rada

2 Treba imati na umu da postoji više različitih struja i marksizma i feminizma. U tekstu će se o obe discipline govoriti načelno, osim kada to ne bude drugačije naznačeno.

i predstavljaju konkurenciju skupljim muškim radnicima, bilo usled dominantnog uverenja (muških) „drugova“ da se tokom borbe primat daje pitanjima od „hitnije“ važnosti, odnosno klasnoj borbi koja bi trebalo da prethodi svim ostalim „partikularnim“ borbama, uverenju koje je neretko preuzimalo redukcionistički oblik po kojem će se sva partikularna pitanja i drugi nivoi opresije već nekako sama od sebe razrešiti u tako dugo priželjkivanom besklasnom društvu. Jednom kada ga dostignemo.

Tokom XX veka, pogotovo u njegovoj drugoj polovini, feminizam drugog talasa „uzvraća udarac“. Kako Nensi Frejzer (Nancy Fraser) navodi u svom čuvenom tekstu, drugi talas feminizma posredstvom kritike državnog kapitalizma razvija široku i razgranatu sistemsku kritiku različitih oblika opresije nad ženama. U kojoj je meri ono što se može nazvati odlaskom feminizma u drugu krajnost u odnosu na marksistički redukcionizam zapravo nenamerno doprinelo transformaciji kapitalizma u njegov neoliberalni oblik možda najbolje opisuje Frejzer rečenicom da „kao lep primer lukavstva istorije mogu poslužiti upravo utopijske želje feminizma koje su pronašle svoj novi život kao stanovišta koja legitimišu prelaz na novi oblik kapitalizma: postfordistički, međunarodni, neoliberalni kapitalizam“ (Frejzer 2011: 2). U pokušaju da se suprotstave redukcionističkim tipovima leve teorije i prakse, feminizmi su u velikom broju slučajeva „zajedno sa prljavom vodom bacali i bebu“. Odustajući od radikalnih zahteva za sistemskom promenom društva i fokusiranjem na gotovo specijalizovana „rodna pitanja“, u nekoj meri razrešiva unutar postojećeg sistema i njegovih institucija, feminizam postaje apsorbovan u *mejnstrim* a u razvijenijim zapadnim zemljama biti feminista/kinja postaje stvar statusa ili u najmanju ruku pristojnosti.

189

Bilo kako bilo, brakovi marksizma i feminizma završavali su se uglavnom neprijatnim i glasnim razvodima. Izvesno vreme, delovalo je poprilično teško da će se stvari između (mnogostruko) bivših supružnika jednostavno razrešiti. Početak takve mogućnosti došao je od strane levo usmerenih, antisistemskih i antikapitalističkih feministkinja. Umesto da se, kao i do tada, krene od pokušaja razrešavanja beskrajnog niza praktičnih problema ovih odnosa, leve feministkinje u Italiji osnivaju 1971. godine kolektiv *Lota feminista* (*Lotta femminista*), a već 1972. lansiraju internacionalnu kampanju *Wages for housework* („Nadnice za kućni rad“).<sup>3</sup> O značaju ove

3 *Nadnice za kućni rad* je kampanja koju je 1972. godine započela feministička aktivistkinja Selma Džejms u gradu Padovi, Italija. Kampanja je izrasla iz internacionalnog pokreta čije su osnivačice bile Selma Džejms, Brižit Galtjer, Marijaroza Dala Kosta i Silvija Federiči. Do 1973. kampanja se proširila i na SAD. Kampanja je ideju stavljanja borbe za nadnice u fokus radničke borbe preuzela iz operaističkog italijanskog pokreta

kampanje i njenim političkim efektima, kao i njenoj aktuelnosti danas biće više reči kasnije. U kontekstu ove kampanje i ekonomsko-političkih previranja u svetu, iste godine izlazi kontroverzni tekst autorke Leopoldine Fortunati, pod imenom „Tajanstvenost reprodukcije“, koji izaziva dugogodišnje debate između marksista i feministkinja (ponovo reaktivirane 1995. godine, kada tekst po prvi put izlazi na engleskom), od kojih neke traju i dan-danas. Odgovor na pitanje „Šta marksizam duguje feminizmu?“ može se započeti razumevanjem toga šta je i zašto izazvalo toliku kontroverzu u marksističkim krugovima nakon objavljivanja ovog Fortunatinog teksta. Pre nego što krenemo sa analizom, važno je napomenuti da je Fortunati bila marksistkinja. Njena analiza pretenduje da bude marksistička analiza kapitalističkog načina proizvodnje. Cilj te analize nije bio da se Marks kritikuje ili ispravi. Cilj je bio da se uradi ono što primena marksizma uglavnom i radi: da otkrije određeni naturalizovani odnos i pokaže ga kao društveni, da se tom odnosu odredi istorijsko i logičko mesto u uloga u (re)produkciji kapitalističkog načina proizvodnje, da se odrede uslovi njegovog postojanja. Konačno, cilj je da se ukaže na slepu tačku koja je promakla čak i tom genijalnom bradatom Nemcu.

### 1. Kapitalistički način proizvodnje: perspektiva kapitala

Kako bismo videli na kojem mestu stupa feministička „kritika“ marksizma, u bitnom smislu započeta pomenutim Fortunatinim tekstom, važno je prvo opisati proces proizvodnje u kapitalizmu, onako kako ga Marks analizira. U poglavlju „Pretvaranje novca u kapital“, u I tomu *Kapitala*, Marks otkriva specifični prometni proces, unutar kojeg se dešava proizvodnja, proces inače različit i suprotnog smera od prostog robnog prometa. Dok osnovni, prosti oblik robnog prometa započinje prodajom i završava se kupovinom (R-N-R; R = roba; N = novac), prelaskom na istorijski specifičan kapitalistički način proizvodnje nastaje drugačiji krug, unutar kojeg se odvija *kapitalistička akumulacija*. Taj krug izgleda kao N-R-N, i ima suprotan sled od prvog kruga: on započinje kupovinom, a završava se prodajom. Za razliku od prvog kruga, gde novac funkcioniše kao puko sredstvo razmene, odnosno, gde novac funkcioniše samo kao novac, drugi krug nam otkriva specifičan oblik koji novac zadobija u kapitalizmu – novac kao *kapital* (Marks 1947: 108). No, šta čini da ovaj

---

i svoju borbu organizovala oko zahteva za uvođenje nadnica za kućni rad. Iako pokret kao efektivni politički akter više ne postoji, mnoge njegove članice, prvenstveno Silvija Federiči, nastavljaju da na razne načine – pisanjem knjiga, članaka, izlaganja – skreću pažnju na njegov značaj i istaknu poente koje se mogu primeniti i u današnjem kontekstu.

oblik novca, novca kao kapitala, suštinski drukčijim od prethodnog? Kako sam Marks navodi, „novčana suma se od novčane sume može razlikovati samo veličinom“ (Marks 1947: 109). Dakle, novac koji se vraća posle prodaje u drugom krugu, nakon što je roba zamenjena za njega, jeste *veći* od prvobitno uloženog novca (N-R-N'). Ovaj porast, iliti višak, jeste ono što je Marks nazvao *viškom vrednosti*, koja nastaje kvantitativnom promenom prvobitno uložene vrednosti, odnosno, njenim „oplođavanjem“ – a to kretanje jeste pretvaranje te vrednosti (novca i robe) u kapital. Ukoliko sklonimo ovo „R“ iz šeme, dobijamo prosto N-N', što će reći, dobijamo vrednost koja je tokom procesa uspela da se uveća. Ovu čudnu mogućnost vrednosti da sama od sebe samu sebe uvećava, odnosno samooplođuje, Marks je okarakterisao kao njeno *okultno svojstvo* (Marks 1947: 113). Možda bi se moglo tvrditi da je jedna od glavnih „tajni“ kapitalizma upravo otkrivanje porekla ove mogućnosti. Da bismo je razumeli, nužno je vratiti „R“ u formulu i videti kakva je i koja je to roba koja u procesu proizvodnje uspeva uvećati samu sebe tako da tu vrednost validira prodajom na tržištu za *veći* novac nego što je kupljena.<sup>4</sup>

191

Usled nedostatka mesta, preskočićemo par koraka i preći odmah na objašnjavanje specifičnosti te robe. Koja roba može biti nosilac takve vrednosti? Na prvom mestu, roba vredi onoliko koliko vredi. Ona sama ne može biti vrednija od novca koji je za nju dat, odnosno, od svoje (razmenske) vrednosti. Stoga poreklo mogućnosti da se vrednost uveća mora da leži negde drugde – u njenoj *upotrebnoj* vrednosti odnosno u njenom trošenju (Marks 1947: 124). A takva roba se može pronaći na tržištu – reč je radnoj sposobnosti, odnosno o radnoj snazi. U ovom tekstu se ne može ulaziti u detaljnije razmatranje i analizu razloga zašto je to tako, tj. zašto Marks to tvrdi. Dovoljno je i za potrebe ovog teksta nužno ukratko reći da radna snaga poseduje *posebnu osobinu* da tokom svog radnog vremena (koje traje određeni broj sati u zavisnosti od istorijskog konteksta) proizvede veću vrednost od sopstvene. Pokažimo to na primeru: pretpostavimo da radni dan traje osam časova. Tokom prva tri, radnik proizvodi sopstvenu vrednost. Sve što proizvede u narednih pet predstavlja višak vrednosti. No, kako se određuje (razmenska) vrednost radne snage? Kao i u slučaju bilo koje druge robe, nju određuje radno vreme potrebno za njenu proizvodnju. No, usled činjenice da se radna snaga sastoji od živih pojedinaca, sa sopstvenim potrebama koje su promenljive i zavisne od društvenog konteksta u kojem individue žive, njena vrednost sadrži i

4 Za Marksove argumente o tome zašto se ovo uvećavanje događa u procesu proizvodnje, a ne razmene, videti: Marks 1947: 114–124 .

*određeni istorijsko-moralni element* (Marks 1947: 129). U skladu sa time, Marks dalje zaključuje da se vrednost radne snage može izraziti kroz *vrednost životnih namirnica potrebnih za održanje njenog vlasnika*. Nadnica koja se dobija za rad treba da odgovara onoj sumi neophodnoj da se ispune potrebe određenog radnika (Marks 1947: 130).

192 Pogledajmo ponovo prvobitnu formulu procesa proizvodnje. Isprva, ona je izgledala ovako: N-R-N'. Iz perspektive kapitala, kao i njegovih individualnih vlasnika, tj. kapitalista, proces proizvodnje se zaista tako i odvija. No, Marks otkriva „skriveno mesto proizvodnje“, mesto na kojem se omogućava eksploatacija, i mesto na kojem borave – radnici (Marks 1947: 132). Formula se menja i dobija svoj širi oblik: N-R... P(roizvodnja)-N'. Poreklo viška vrednosti leži u istorijski specifičnom obliku eksploatacije, posebnom za kapitalizam. Ono leži u upotrebnoj vrednosti radne snage, tj. mogućnosti da ona svojim radom stvori veću vrednost od svoje sopstvene. Drugim rečima, „činjenica da je dnevna vrednost radne snage (vrednost *potrebna* za njenu sopstvenu reprodukciju) niža od vrednosti koja se može *stvoriti* tokom jednog radnog dana upotrebom radne snage (putem trošenja radne snage) čini osnovu okultnog svojstva vrednosti da stvara novu vrednost“ (Hajnrh 2004: 95).

Zašto ovo mesto proizvodnje ostaje skriveno? Govoreći o tzv. objektivnim oblicima misli, Marks konstruiše izraz „fetišizam robe, nadnice i novca“, pokušavajući da osvetli ovaj problem. Naime, nasuprot onome što se svakodnevnoj svesti čini zdravorazumskim, kao i nasuprot nekim tradicionalnim marksističkim tumačenjima Marksa, eksploatacija *nije krađa*. Ono što kapitalista kupuje na tržištu *nije* rad, već radna sposobnost. Sudeći po merilima pravednosti, ova razmena *jeste* pravedna. Dodatno se to objašnjava primerom ulja – jednom kada ste kupili ulje za lampu, vi ste fiksno platili njegovu upotrebnu vrednosti. To što je ta vrednost takva da svaki put kada se ulje zapali lampa gori, ne znači da ćete ga uvek iznova morati da platite. Analogno tome, kapitalista koji je jednom kupio radnu snagu ne mora je dodatno plaćati svaki put kada se njome koristi, tj. kada koristi sam (konkretan) rad. Dakle, eksploatacija nije krađa. Eksploatacija jeste pravedna. Pravedna je u kapitalizmu, a to je sistem u kojem živimo, što implicira da zahtevati drugi vid pravde znači zahtevati drugačiji sistem. Usled toga dolazi se do fetišizacije *nadnice*. Naime, jedini rad koji jeste rad u kapitalizmu je onaj koji je plaćen. Sve što izlazi van okvira nadnice prestaje da bude ekonomski odnos. Skriveno mesto proizvodnje tako ostaje nevidljivo, kao i eksploatacija koja se u njemu dešava. Kao što je i istorija pokazala, eksploatacija se otkriva samo u onim situacijama kada je nadnica dovoljno

niska da se radnici/e oseće „potkradenim“, odnosno kada je toliko niska da ne zadovoljava čak ni onu sumu potrebnu za kupovinu namirnica koja je potrebna za ispunjenje minimuma njihovih potreba. Čitav rad koji se obavlja nezavisno od plaćenog rada na taj način ostaje nevidljiv za kapital – a nadnični odnos koji stoji u osnovi kapitalističkog načina proizvodnje proizvodi dalju mistifikaciju prisutnu u mislima i kapitalističke i radničke klase: nadnica je naknada za vrednost rada, konkretnog obavljenog rada, a ne radne sposobnosti (Hajnrüh 2004: 98).

## 2. Kapitalistički način reprodukcije:

A odakle dolaze radnici?

Marksova analiza je pokazala poreklo stvaranja viška vrednosti u kapitalističkom svetu. „Okultno svojstvo“ radne snage kao robe da stvara više nego što sama vredi, a da zahvaljujući nadničnom obliku ova eksploatacija ostaje skrivena iza vrata „fabrike“<sup>5</sup>, čini osnovno gorivo kapitalističke mašinerije i ključan deo za reprodukciju čitavog sistema. Međutim, ukoliko je postojanje funkcionalne i sposobne radne snage na tržištu roba nužan preduslov postojanja i samog kapitalizma, postavlja se pitanje koji su onda preduslovi za postojanje takve radne snage?

193

Isprva, da bi se radna snaga uopšte mogla pojaviti na tržištu roba gde će je kapitalista kupiti, nužno je da nadnica koju ona povratno dobija bude njen jedini način da (pre)živi. Ukoliko postoji neki drugi način, ako, npr. određena individua ima neke druge mogućnosti da zadovolji svoje potrebe umesto da radi za nadnicu, verovatno je da se ona neće pojaviti na tržištu rada. Ovaj fenomen Marks je nazvao strukturnom prinudom, odnosno jednim vidom sistemske prinude iliti nasilja da većina stanovništva mora da radi kako bi se održala. Drugim rečima, nadnica mora biti osnovno sredstvo preživljavanja da bi kapitalizam mogao da funkcioniše. Ova vrsta prinude jeste jedna od *differentia specifica* kapitalističkog načina proizvodnje. Ukoliko pogledamo sisteme koji su mu prethodili, uviđamo da su se na formalnom nivou, u feudalnom sistemu kmetovi reprodukovali zahvaljujući proizvodnji *za sebe*, bilo radom na svojim parcelama ili na zajedničkom dobru, dok su u robovlasničkim sistemima vlasnici robova bili neposredno odgovorni za njihovu reprodukciju. Drugi preduslov za postojanje ovakve radne snage jeste ono što Marks naziva formalnom i realnom supsumpcijom odnosno podvođenjem rada pod kapital. Formalna supsumpcija predstavlja formalni preduslov postojanja realne – reč

5 Ili bilo kojem drugom mestu proizvodnje.

je o tome da se omogući da rad koji obavlja radna snaga bude *produktivan* rad, što znači, da stvara višak vrednosti. Ovaj proces je takođe specifičan za kapitalizam. Konačno, kao treći preduslov postojanja radne snage stoji kapitalistička država. U nastavku teksta vratićemo se na ovu tačku u više navrata usled tesne povezanosti sa temom. Na ovom mestu, dovoljno je pomenuti da država igra ulogu zaštitnice privatne svojine, represivnog aparata nužnog za njeno održanje, održanje nuklearne porodice, kao i za disciplinovanje radne snage, kao i ulogu zaštitnice prava garantovanih pravnom legislativom, između ostalog, prava da se radnici i radnice na tržištu rada pojavljuju kao „slobodni“ subjekti, prvenstveno u smislu „slobodni da svojim pristankom uđu u nadnički odnos“. Ovo su tri formalna i realna logično-istorijska preduslova postojanja radničke klase. Međutim, kako se već donekle i pokazalo, sve ovo nije dovoljno. Zato se kao četvrti i najvažniji preduslov pojavljuje ono što ću nazvati reprodukcijom radne snage u *užem* smislu,<sup>6</sup> pritom misleći na, jednostavno rečeno, sve ono što je potrebno da bi se svaki pojedinačni radnik ili radnica svakog jutra „pojaviо pred vratima fabrike“, spreman ali i sposoban za rad. Sledeće pitanje prirodno odatle sledi: „Šta je sve to što je potrebno kako bi se ova reprodukcija omogućila?“. Vratimo se perspektivi kapitala. Kao što smo videli u Marksovoj analizi, koja polazi od toga da je radna snaga u kapitalizmu roba (svakako sa nekim specifičnim svojstvima, ali i dalje *roba*), vrednost te robe izražava se kroz sredstva za njenu proizvodnju. Osnovna teza je da je ta vrednost izražena upravo kroz nadnicu koju radnik prima prodajući svoju radnu snagu. Sredstva neophodna za proizvodnju i održanje radne snage izražena su nadnicom – ona bi morala da bude takva da omogućе reprodukciju radne snage. Dakle, reprodukcija se iz kapitalističke perspektive shvata kao *potrošnja*.

No, pogledamo li samo različita mesta na kojima se Marks bavi reprodukcijom radne snage kao nužnom za reprodukciju čitavog društvenog sistema kapitalizma, uočavamo njene mnogobrojne momente. Nekada je njegov fokus na reprodukciji pojedinačnih radnika; negde se bavi važnošću zamene „istrošene“ radne snage novom. Kako bih pokazala kompleksnost ovog problema poslužiću se šemom koju je napravila marksistička feministkinja Liz Vogl (Lise Vogel), a koja ocrtava tri momenta reprodukcije radne snage. Prvi momenat predstavljaju „različite dnevne

6 Iako ovaj naziv nije uobičajen, odluka da se on stavi bila je metodološke prirode. Naime, kao što će se pokazati u nastavku teksta, i sama država ima ulogu u reprodukciji radne snage i zajedno sa reproduktivnim radom žena čini ono što marksistički feminizam u poslednje vreme naziva presekom „direktno i nedirektno tržištem posredovanih sfera“ kapitalističke proizvodnje. O ovome će biti više reči u poslednjem delu teksta.



aktivnosti koje obnavljaju energiju neposrednih proizvođača i omogućavaju im da se vrate na posao“, zatim, kao drugi momenat idu „aktivnosti slične vrste koje održavaju radno neaktivne članove podređene klase – one koji su premladi, stari ili bolesni, ili nisu deo proizvodnog procesa iz bilo kojeg drugog razloga“, i konačno, treći momenat su „procesi obnavljanja radne snage zamenom članova podređene klase koji su umrli ili više ne rade“ (Vogl 1994: 5). Već u navođenju ovih momenata potkrala se reč koja indikuje početak onoga što se zove feministička kritika političke ekonomije, a može se i reći feministička kritika ili možda dopuna Marksove analize kapitalizma. Misli se na reč „aktivnosti“ – i to aktivnosti koje se ne poklapaju sa onima direktno plaćenim nadnicom. Kao što smo videli, radnik dobija nadnicu (po pretpostavci) u vrednosti obavljenog rada potrebnog za njegovu reprodukciju. No, reprodukcija radne snage očigledno podrazumeva aktivnosti *nevezane* od onih koje radnik obavlja na svom radnom mestu. Nakon što je otkrio „skriveno mesto proizvodnje“ na kojem se dešava eksploatacija, ostavljajući i reprodukciju između zidova fabrike i sam Marks ostaje slep za neko drugo skriveno mesto u kapitalizmu – naime, *skriveno mesto reprodukcije*.

195

Upravo je na ovo svojim tekstom ukazala pomenuta „kontroverzna“ autorka Leopoldina Fortunati. Njeno pitanje s jedne strane zvuči toliko banalno kada se postavi da se čini neverovatnim da su bila potrebna gotovo dva veka postojanja marksističke teorije da bi se ono postavilo, dok s druge strane ta težina upravo ukazuje na težinu zavese iza koje se ova problematika toliko dugo i sigurno skrivala. Naime, njeno pitanje glasi: „Kako *kupljena* hrana postaje *skuvana* hrana?“ ili u svom nekom opštijem obliku, „Pre nego što će ući kao sposoban i spreman radnik na svoje radno mesto da obavi rad za svoju nadnicu i rad za profit kapitaliste, otkud se taj radnik tako spreman i sposoban stvorio odnosno gde je on *proizveden* i *ko* ga je proizveo?“ Ili, kako bi to savremena marksistička feministkinja Maja Gonzales (Maya Gonzalez) rekla, gde se nalazi skriveno mesto reprodukcije?

Ova pitanja, vešto postavljena kroz *Tajanstvenost reprodukcije*, predstavljaju srce marksističko-feminističkih interpretacija. Ono što Fortunatin tekst uspešno pokazuje jeste da moramo ne samo da pokušamo putem Marksovih kategorija da rešimo probleme koje nam je on zadao, već i da razumemo da se *nove kategorije* mogu i moraju uvesti na mestima gde nedostaju u *Kapitalu*. I da je potrebno sve ovo učiniti tako da se ne poremeti čitav sistem koji je on postavio. Ukratko, potrebno je ne-dogmatski „marksologizovati“ (Gonzales, internet).

A takve „nove kategorije“ upravo nudi marksistički feminizam. Pre svega, posredi je kategorija „reproduktivnog rada“ pod koju, kao što ćemo to

videti, ulaze sve pomenute aktivnosti koje Vogl navodi potcrtavanjem momenata reprodukcije radne snage, ali i kategorija reproduktivne radnice. Zašto je ovo feminističko pitanje? Na prvom mestu, reč je o očiglednom empirijskom podatku – čak i danas, u doba kada mnogi veruju da je feminizam prevaziđen, ako ništa drugo, barem u razvijenim kapitalističkim centrima,<sup>7</sup> ovaj *rad* i aktivnosti koje on podrazumeva još uvek većinski obavljaju *žene*. O razlozima da li je na apstraktnom nivou gde se bavimo logikom sistema ova rodna određenost nužna za održanje kapitalizma biće reči u drugom delu teksta. Za sada, važno je ovu činjenicu uzeti u obzir i nastaviti analizu u skladu sa njom.

196

Šta se dakle dešava na skrivenom mestu proizvodnje? Vratimo se Marksovim formulama za opisivanje procesa proizvodnje. Osim prvog kruga koji je analiziran postoji i drugi krug, koji objašnjava kupovinu i prodaju radne snage. On izgleda kao R-N-R, gde prvo R predstavlja radnu snagu kao robu, N predstavlja novac odnosno nadnicu koju radnik prima, a poslednje R predstavlja robu koju on putem nadnice kupuje da bi se (re)produkovao. I proces se nastavlja. Tj. trebalo bi. Međutim, (p)ostajući žrtva fetišizma kojeg je sam prepoznao, odnosno shvatanja nečega što je *društveni odnos* kao puke stvari, analizirajući reprodukciju radne snage Marks ne otkriva proizvodnju koja u njoj leži, već radnu snagu uzima kao *redi-mejd* (ready-made) robu, zaboravljajući da se „radna snaga ni u jednom trenutku ne skotrljava niz pokretnu traku“ (Endnotes 3, internet). To naravno nije slučajno. Prisetimo se Hajnrihove poente: da bi se kapitalistička proizvodnja i akumulacija koja počiva na eksploataciji neometano odvijala nužno je postojanje nadničnog oblika, odnosno, da bi se eksploatacija dogodila, ona mora da se pojavi u obliku *plaćenog rada*. Sav rad koji nije nadnični u kapitalizmu se ne pojavljuje kao rad – ceo život izvan neposredne kapitalističke proizvodnje mora ne samo da izgleda već i da bude potpuno slobodan od kapitala.

Fortunati objašnjava: „U proizvodnji, razmenska vrednost radne snage kao proizvodni kapacitet je proizvedena, a njena upotrebna vrednost je potrošena; u reprodukciji, upotrebna vrednost radne snage je proizvedena, a njena razmenska vrednost je potrošena“ (...) Ova feministička kritika locirala je jednu aporiju unutar tradicionalne marksističke misli, fetišizaciju, iliti, drugim rečima, *strukturnu transistozaciju*. Fortunati je defetišizovala ono što je delovalo kao prirodni proces unutar kojeg se radna snaga navodno reprodukuje, ali se ispostavlja da je tu zapravo reč o „skrivenom mestu“, ušuškanom unutar kruga R-N-R (Gonzales, internet).

7 A pitanje periferije će se prosto rešiti primenjivanjem istih modela prvobitno isprobanih u centru.

Stoga Gonzales, oslanjajući se na analizu koju obavlja Fortunati, a analogno Marksovom proširenju formule procesa proizvodnje, nudi proširenje kruga reprodukcije koji onda izgleda ovako: R-N... (R)reprodukcija... R (Gonzales, internet). Na isti način na koji Marks otkriva poreklo profita kao posebnog istorijskog oblika klasne eksploatacije, Fortunati otkriva da je reproduktivni rad, preciznije označen kao indirektno nadnični reproduktivni rad, poseban istorijski oblik *rodne* eksploatacije u kapitalizmu (Gonzales, internet).

### 3. „Izvan Kapitala“

Otkrivanje tajnog mesta reprodukcije od strane italijanskih autorki nije prošlo bezbolno, prvenstveno ne u tadašnjim marksističkim krugovima. Dodatni „skandal“ izazvala je činjenica da je deo ovog pokreta tvrdio da ne samo da je reproduktivni rad slepa mrlja marksističke teorije, već i da on proizvodi vrednost odnosno da predstavlja produktivan rad, a budući da ostaje nenadničan, ova slepa mrlja iz te perspektive predstavlja i najintenzivniji vid eksploatacije u kapitalizmu. Debata o (ne)produktivnosti reproduktivnog rada nažalost traje i danas, uprkos naporima koji su uloženi od strane nekih marksističko-feminističkih teorija, ali i samih marksisata, da se ona prevaziđe. U ovom tekstu neće biti izloženi argumenti za/protiv sadržani u ovim debatama zbog toga što se veruje da je ovaj problem već prevaziđen. Možda se najbolji način njegovog prevazilaženja može naći u marksističko-feminističkoj teoriji koja insistira na jedinstvenoj teoriji i koja odbacuje dualnosti pretpostavljene u modelima kategorija poput „reproduktivna/produktivna sfera“, „privatna/javna sfera“ itd. Ona pretpostavlja da reproduktivni rad postoji u obe sfere i razlikuje se po tome – kada je direktno nadnični, a kada je samo posredovan nadnicom (Endnotes 3, internet). Indirektno posredovani reproduktivni rad nije produktivan u kapitalističkom smislu te reči – on ne može i zaista i ne proizvodi vrednost. Upravo je nadnični oblik ono što čini da to tako bude – koliko god su aktivnosti koje on podrazumeva neophodne za proizvodnju i reprodukciju radne snage, *one se strukturno čine ne-radom*. Reč je o tome da je vrednost kategorija zavisna od tržišta – njena valorizacija se odvija na tržištu posredstvom tržišnih mehanizama, koji ne postoje u slučaju indirektnog rada (Endnotes 3, internet). Naturalizacija ovih aktivnosti je nužna da bi se proizvodnja vrednosti uopšte omogućila.

Konačno, može se reći da koren čitavog ovog problema leži u onome što je i Marks uvideo, ali nije izveo sve posledice do kraja – naime, u posebnoj prirodi radne snage kao robe. Problem je u tome što su „nosioci“

radne snage u stvari živa bića – što dalje proizvodi specifičan ontološki problem: radna snaga zapravo nije ni osoba niti je *samo* roba, jer ono je što predstavlja njenu upotrebnu vrednost sam uzrok njene (razmenske) vrednosti (Endnotes 3, internet). Kao što je već više puta navedeno, sam kapital tu vrednost tretira odnosno izražava putem nadnice potrebne za kupovinu neophodnih namirnica za preživljavanje. Ali, kao što bi to rekao Majkl Lebovic (Micheal Lebowitz), nužno je bilo otići „izvan *Kapitala*“ i *kapitala* kako bi se uočilo na koje sve načine i kojim posrednim putevima je upravo kapital taj koji sve sebi podređuje, makar i na način što će silom odsecati određene sfere izvan svoje neposredne determinacije. Dubljim ispitivanjem otkriva se to da klasna eksploatacija u kapitalizmu delimično zavisi i oslanja se na kapitalistički oblik rodne eksploatacije i da su one međusobno zavisne. Takođe, iako indirektni reproduktivni rad ne stvara vrednost, zavisnost sistema od njega ukazuje na još jedan vid kapitalističke opresije: čineći samo plaćeni tj. nadnični rad produktivnim, kapitalizam redukuje produktivnost na profitabilnost. Ovo nije moralni problem – reč je o tome da je jedini način da se čitav kapitalistički sistem reprodukuje taj da se aktivnosti koje čine samo „gorivo“ te reprodukcije ostave po strani, od nje navodno nezavisne i prirodne. Samim time, važno je na kraju ovog dela primetiti da „nije Marksovo određenje vrednosti radne snage kao robe ono što je pogrešno – on daje pregled toga kako se to određenje pojavljuje u kapitalizmu – ono što je pogrešno je da on ne ističe posebnost ovog određenja vrednosti, već umesto toga pokušava da dokaže njegovu konzistentnost sa određenjem vrednosti svih ostalih roba“ (Hajnrih 2004: 95).

## II. Šta feminizam duguje Marksu?

### 1. Drugi talas feminizma, feministička skretanja i marksizam

Feminizam se tokom XX veka u bitnom smislu razvijao u dijalogu ili možda naspram marksističkih teorija. Upravo kroz različite kritike raznih oblika marksističkog redukcionizma društvenih odnosa na svakojake „ekonomske baze“, kroz kritiku etatizma *welfare* država i država real-postojećih socijalizama i „klasnog redukcionizma“ drugi talas feminizma pretežno odustaje od marksističkog analitičkog aparata i okreće se drugim alternativnim teorijskim sistemima. Međutim, u velikoj meri opravdano odustajanje od marksizama koji su podrazumevali već navedene stvari rezultiralo je i odustajanjem od celokupne Marksove teorije i mnogih kategorijskih, analitičkih i metodoloških pretpostavki koje ova obuhvata. Fokusirajući se pretežno na „dekonstrukciju roda i

rodnog diskursa“, kritiku „rodnih stereotipa“, svođenje patrijarhalnih mehanizama na mehanizme socijalizacije i sl. određeni tipovi feminizma otišli su u drugu krajnost, zanemarujući da „sama ideja opresije nad ženama i borbe za oslobođenje pretpostavljaju *materijalnu stvarnost* (moj kurziv) u korenu njihovih nevolja i validnosti njihovih tvrdnji, ideja koje su spoljašnje u odnosu na teorije po kojima je sve relativno i diskurzivno konstruisano“ (Gimenez 2005: 13).

Da bi se razumelo u kojoj meri su različiti feminizmi izgubili bitan deo svog analitičkog aparata ovim „skretanjima“ verujem da je bitno uočiti i izdvojiti određene kategorije i metodološki pristup koji marksizam omogućava, a koji su, kao što će se pokazati, nužni za razumevanje logike patrijarhata i opresije nad ženama. Kako Marta Gimenes (Martha Gimenez) ističe, upravo je marksistička metodologija kao mesto koje su feminizmi potpuno ignorisali jedan od potencijalnih najvećih doprinosa njihovoj teoriji (Gimenez 2005: 15). Pre svega, ovde se misli na metode istorizacije, denaturalizacije i deesencijalizacije.

199

## 2. Marksistička metodologija, feminizam i kapitalizam

U prvom delu teksta videli smo koliko je defetišizacija društvenih odnosa bila ključna za njihovo razumevanje. Umesto da se gledaju kao dati i statični – kao stvari a ne odnosi – Marks polazi od onoga što bi trebalo da je očigledno i „zdravorazumsko“ u njima i dalje otkriva čitave strukture i istorijske procese koji ih uopšte čine mogućim. Iscrpnom analizom dolazi se do uslova i razloga postojanja društvenih odnosa u određenim oblicima koje preuzimaju u različitim istorijskim periodima. Na koji način ovo može biti važno za feminističku teoriju i praksu? Poslužimo se primerom koji Gimenes daje. Živeći u (patrijarhalnom) svetu mi postajemo svesni muško-ženskih odnosa i nejednakosti u njima putem njihovih „uočljivih oblika“ – bilo da je reč o nasilju nad ženama ili nejednakosti u platama ili drugačijim rodnim ulogama – na sve ovo nailazimo baveći se „ženskim pitanjem“. No, Gimenes ispravno primećuje sledeće:

Feminističko pitanje: „Zašto su žene potlačene *kao žene*? – [previđajući] da su žene jedna apstrakcija koja ne samo da ignoriše heterogenost populacije koju opisuje, već takođe ne uspeva da istraži uslove pod kojima bi se žene uopšte radije samoidentifikovale na taj način nego putem klase, nacionalnog porekla ili drugih mogućih identiteta – zajedno sa političkim odbacivanjem marksizmu pripisanog klasnog redukcionizma i ekonomizma proizvelo je aistorične odgovore, poput biološke nejednakosti pri rođenju, muške „razmene“

žena, muške odluke da kontroliše reprodukciju sa ciljem vršenja opresije nad ženama, majčinstvo, i patrijarhat odnosno mušku želju da kontroliše i okoristi se o ženske kućanske usluge (Gimenes 2005: 16).

200

Ovaj primer poslužio je tome da se pokaže da ne postoji „žensko pitanje“ po sebi, nezavisno od istorijskih uslova i oblika u kojima se opresija nad ženama događa. Davanje aistorijskih odgovora (od kojih je Gimenes pobrajala samo neke) predstavlja samo korak od procesa protiv kojih se ženski pokret suštinski i bori: naturalizacije i esencijalizacije rodnihdnosa. Uzmimo još jedan primer u razmatranja. Dualistička analitička podela na rod i pol kao dve kategorije od kojih prva predstavlja puk „društveni konstrukt“, a druga prirodnu datost, iako korisna u određenim konkretnim analizama, ipak ne bi trebalo da nas zavarava. Kao što Marija Mis lucidno uočava, pol i seksualnost nisu ništa manje društvene odnosno kulturno i istorijski određene kategorije od roda (Mis 1986: 23). U određenim istorijskim sekvencama, pol i telo kao simbol seksualnosti igrali su ključnu ulogu u podređivanju žena određenim strukturama – kao najstrašniji primer toga možemo pogledati *žensku* istoriju prvobitne akumulacije kapitala opisanu i analiziranu u jednom od nesumnjivo najrelevantnijih feminističkih istraživanja sprovedenih u poslednjih par decenija, *Kalibanu i veštici* S. Federiči (Silvia Federici).

Istorizacija fenomena kao što su rodna opresija ili patrijarhat nije važna samo na tom kategorijalnom nivou. Da bi se razumela logika funkcionisanja tog sistema mora se prethodno razumeti istorijski kontekst i oblik koji on u njemu zadobija. U prethodnom delu teksta videli smo mesto koje zauzima indirektno tržištem posredovan reproduktivni rad – njegova analiza pokazala je između ostalog da nije reč o pukoj koegzistenciji dva nezavisna sistema kao što su kapitalizam i patrijarhat, već o strukturalnom mestu koje on zauzima u reprodukciji čitavog kapitalističkog sistema. Ovaj međusobni odnos nadalje prouzrokuje druge odnose determinišuće po položaj žena u kapitalizmu. Ignorisanje ove činjenice nije samo pogubno po celovito razumevanje *patrijarhalnog kapitalizma*, već i politički paralizujuće ukoliko je cilj potpuno ukidanje ženske podređenosti.

Naravno, Marks gotovo nikada nije eksplicitno govorio o rodnoj nejednakosti, opresiji i eksploataciji u širem smislu te reči, ali smatram da je u krajnjoj liniji irelevantno otkrivati razloge za to u psihologističkom smislu u kojem se to obično čini. Važno je primetiti sledeće: uprkos tome, njegovi istraživački uvidi važni su jer „nam pomažu da teoretizujemo kapitalističke strukture, procese i kontradikcije koje prožimaju uočljive fenomene koje nazivamo opresijom žena ili rodnom nejednakošću“ (Gimenes 2005: 18).

### III. Umesto zaključka: Političke implikacije

Kroz čitav tekst izbegavala sam da pomenem večite dileme o odnosima „klase“ i „roda“ kao suprotstavljenih, hijerarhizovanih (na jedan ili drugi način) ili ponekad antagonizovanih kategorija. Na prvom mestu bilo je posredi da smatram da je dobar deo, ako ne i veliki, postojećih diskusija i sukoba koje su proizašle iz njih u bitnom smislu promašen. Kada se postavi pogrešno pitanje, svi odgovori na njega su podjednako loši. Možda bi se umesto toga moglo započeti sa postavljanjem pravih pitanja. Jedno od njih bi moglo da bude: ako je cilj egalitarno društvo u kojem ne postoji nijedan vid opresije i eksploatacije, koji su nužni preduslovi za njegovo ostvarenje? Ili, postavljeno u drugom, specifičnijem obliku: ako je cilj prevazišlaženje kapitalističkog načina proizvodnje ka demokratski uređenom egalitarnom društvu, šta je neophodno da bi taj projekat prevazišao ukidanje samo klasne podređenosti i bio (istinski) univerzalan emancipatorski projekat? Važno je razumeti da je ovde reč o jednom političkom pitanju *par excellence*. Međutim, uočavanje uslova nužnih za održanje postojećeg (kapitalističkog) sistema mora biti početna tačka pri pokušaju da se na njega odgovori. U tom smislu, bitno je razlikovati nivoje apstrakcije pri analizi ovih uslova.

201

Smatram da je prepoznavanje i odgovaranje na dva pitanja iz naslova veoma važno za feminističku antikapitalističku borbu. Naravno, borba za oslobođenje i emancipaciju žena ne mora da bude antikapitalistička, ali upravo se ovim analizama pokušava objasniti da u istoj meri u kojem je rod klasno određen, i sama klasa je rodno determinisana. Kao što smo videli, patrijarhat ne predstavlja puklo nasleđe prethodnih zaostalih sistema, rešivo daljom (liberalnom) emancipacijom unutar kapitalizam, već čini jedan od njegovih osnovnih mehanizama za omogućavanje odvijanja logike sistema. Na isti način, patrijarhat u kojem živimo je kapitalistički patrijarhat, koji se upravo vodi kapitalističkom logikom i samim tim, ukoliko apstrahujemo od kapitalizma i bavimo se nekakvim transistorijskim ta borba naravno neće biti univerzalna, čak ni u smislu da obuhvata sve žene.

Primljeno: 10. septembra 2014.

Prihvaćeno: 27. oktobra 2014.

#### Literatura

- Gimenez, Martha E. (2005), „Capitalism and the Opression of Women: Marx Revisited“, *Science and Society* 1: 11–32.
- Gonzales, Maja Andrea (2013), „Rodni krug: čitanje *Tajanstvenosti reprodukcije*“, (internet) dostupno na: <http://društvenaanaliza.blogspot.com/2014/05/rodni-krug-citanje-tajanstvenosti.html> (pristupljeno 23. septembra 2014).

- Vogel, Lise, „Domestic labor revisited“, (internet) dostupno na: //biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/if/marx/documentos/22/Domestic%20Labor%20Revisited.pdf (pristupljeno 21. septembra 2014).
- Endnotes 3, „The logic of gender“, (internet) dostupno na: //endnotes.org.uk/en/endnotes-the-logic-of-gender (pristupljeno 23. septembra 2014).
- Lebowitz, Michael A. (2003), „Beyond *Capital*, Marx's Political Economy of the Working Class“, New York: Palgrave Macmillan.
- Marks, Karl (1947), „Kapital“, I tom, Zagreb: Kultura.
- Mies, Maria (1986), „Patriarchy and Accumulation on a World Scale“, New Jersey: Zed Books Ltd.
- Frejzer, Nensi (2011), „Feminizam, kapitalizam i lukavstvo istorije“, *Perspektive 2*.
- Heinrich, Michael (2004), „An introduction to the Three Volumes of Karl Marx's *Capital*“, New York: Monthly Review Press.

Andrea Jovanović

202

What Feminism Owes to Marx and What Marxism owes to Feminism?

Abstract

Feminist issue and Marxist issue mainly meet under the question of reproduction of working class in capitalism. Among other things, the existence of capitalist system is conditioned by possibility of, how Marx put it, „worker to show up at factory's gates every day“. Traditional Marxist analysis of this question entails taking wage as a main point. According to this position, reproduction of a worker is thought only through a wage as money paid to him for buying his/her labor force. It is at this point where feminist perspective help us see narrowness of traditional Marxist analysis by insisting on category of reproductive labor. Reproductive labor is unpaid housework that is mostly done by women. Nonetheless, introduction of this category is not just an addition to Marxist analysis since this labor is necessary for reproduction of capitalist system itself. It is a system that allocates labor in such a way that besides paid waged labor there also exists unpaid reproductive labor that is also crucial for existence of the system. This leads us to two complex problems: question of women's emancipation in capitalism and question of productivity of labor in capitalism.

**Keywords:** Marxist feminism, reproductive labor, naturalization, wage form, productivity



STUDIJE I ČLANCI III  
STUDIES AND ARTICLES



Otfried Höffe  
Philosophisches Seminar  
Universität Tübingen

## Minimalbürger, Staatsbürger, Weltbürger

Lange Zeit befaßte sich die Politische Philosophie vornehmlich mit sozialen Institutionen und Systemen.<sup>1</sup> Die Politik erschien dabei als eine Auseinandersetzung mit Interessen und um Macht. Vernachlässigt wurden die Subjekte, von denen in Demokratien doch alle politische Gewalt ausgeht. Dieser Vernachlässigung steuert das Thema der Bürgeridentität entgegen. Das entscheidende Subjekt, den Bürger, darf man allerdings weder auf den Bürger im engeren Sinn, den Staatsbürger, verkürzen, noch bei diesem die Bürgertugenden vergessen. Selbst wer den Staatsbürger für den wichtigsten Aspekt hält, darf die anderen Hinsichten nicht unterschlagen, zumal sie das Staatsbürgersein beeinflussen. Die Bürgertugenden wiederum tragen als Rechtssinn, Gerechtigkeitssinn und Gemeinsinn zum Wohlergehen der Demokratie bei, gehören deshalb zum Kern eines aufgeklärten Liberalismus.

205

Die anglophone Diskussion gibt sich beim Bürgersein häufig mit zwei (Kymlicka/ Norman 1994), neuerdings drei Dimensionen zufrieden (Leydet 2011, Abschn. 1.1). Sie fängt beim Rechtsbürger an, dem bürgerliche, politische und soziale Rechte zukommen („legal status“). Sie setzt sich fort mit dem aktiven und wegen seiner Aktivität vorbildlichen Staatsbürger, der sich als „political agent“ in den politischen Institutionen engagiert, worin Bürgertugenden anklingen. Und der neueren, dritten Dimension, geht es um jenes Mitglied einer politischen, identitätsstiftenden Gemeinschaft, den ich den kommunitären Bürger oder Gemeinschaftsbürger nenne.

Für die mittlere Dimension unterscheidet die anglophone Diskussion noch zwei Modelle, das die negativen Freiheitsrechte betonende, somit einen aufgeklärten Liberalismus verkürzende liberale Modell und das auf Aristoteles, Machiavellis *Discorsi* und Rousseau zurückgeführte republikanische Modell der staatsbürgerlichen Selbstregierung. (Dem Wortsinn nach steht freilich die Republik im Gegensatz zur Monarchie, weshalb die deutsche Rechtstradition dann vom Freistaat spricht.) Im republikanischen Modell gilt der Bürger vor allem als eine öffentliche

<sup>1</sup> Der Artikel stellt einen Auszug aus dem kommenden Buch des Autors *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne* dar.

Person, als Citoyen, im (verkürzten) liberalen Modell dagegen als eine private, an Kommerz interessierte Person, als Bourgeois.

Für einen ersten Blick sind diese Begriffe zweifellos hilfreich, die nähere Betrachtung stößt auf deutliche Schwächen. Denn außer dem Staatsbürger, dem Citoyen, dem Wirtschaftsbürger, dem Bourgeois, und dem Gemeinschaftsbürger gibt es mindestens noch als vierte Person den Kultur- und Bildungsbürger. Als Pfarrer, Lehrer, Hochschullehrer oder Journalist spielt er vermutlich nicht nur in Deutschland über viele Generationen eine tragende Rolle. Ferner greifen die drei Dimensionen von Bürgeridentität ineinander. Außerdem zeichnet sich die dritte, kommunale Dimension durch einen Facettenreichtum aus, so daß sie keine homogene Größe darstellt. Weiterhin halte ich für die ersten beiden Dimensionen eine andere Interpretation für sachgerechter. Nicht zuletzt lege ich auf eine fünfte Dimension, auf den Weltbürger, wert (s. Höffe 2004).

206

Wegen dieser Bedenken und Ergänzungen folge ich nicht der anglophonen Debatte, die zudem hier wie andernorts überwiegend nur mit sich beschäftigt ist. In (groß)provinzieller Selbstzufriedenheit nutzt sie ihre sprachliche Dominanz und nimmt, von übersetzten Klassikern abgesehen, kaum Debatten anderer Sprach- und Kulturräume zur Kenntnis.

Die politische Moderne beginnt historisch gesehen mit der Vision des aufgeklärten Bürgers (für einen differenzierteren Blick auf die Neuzeit s. Pinzani 2009; immer noch lesenswert Königsberg/Luckner 1988). Sie entwickelt sich fort oder präzisiert sich zur Vision des emanzipierten, später des mündigen Bürgers, der neuerdings im Gedanken des engagierten, namentlich partizipativen Bürgers kulminiert.

Die Identität des heutigen Bürgers an diesen Visionen auszurichten, also an der Aufklärung, einer facettenreichen Emanzipation und einer engagierten Partizipation, ist sinnvoll, da ein erheblicher Teil zeitgenössischer Identitätsfragen sich leicht darauf beziehen läßt. Diese Bezüge pflegt man allerdings auf aktuelle, häufig emotional aufgeladene Themen zu verkürzen. Dem gegenüber erlaubt sich diese Studie sowohl einen umfassenderen als auch hinsichtlich der aktuellen Debatten und genannten Visionen nüchterneren Blick. Aktuelle Schwierigkeiten verschließt sie sich allerdings nicht. Zusätzlich nimmt sie weitere, zum Teil grundlegendere Probleme wahr, auch wenn deren Wahrnehmung dem vorherrschenden Zeitgeist widerspricht. Ernsthaftige Philosophie sucht zwar ihre Zeit auf den Begriff zu bringen, sie jedoch nicht auf einen modischen Zeitgeist zu verkürzen.

Gemäß der methodischen Maxime sachgerechter Philosophie *sôzein ta phainomena* gliedere ich meine Überlegungen in sieben Schritte: Ich beginne mit einer Spannung im Leitbegriff (Abschn.). Gemäß einer weiteren methodischen Maxime, der Komplementarität von Abstieg und Aufstieg, führt danach ein methodischer Abstieg zu einer extremen Einschränkung der Identität, zum Minimalbürger (Abschn.). Seine Identität ist allerdings statisch und abstrakt, was im methodischen Aufstieg die Frage nach der konkret gelebten, in sich dynamischen Identität aufdrängt (Abschn.). Bei ihr kann die Religion zum Konfliktfall werden (Abschn.), woran ich Überlegungen zum interkulturellen Strafrecht (Abschn.) und drei Gestalten eines engagierten Staatsbürgers anschließe (Abschn.). Den letzten Schritt bildet die knappe, um eine Vermutung ergänzte Bilanz (Abschn.).

## 1. Spannungen im Identitätsbegriff

207

Auf den ersten Blick erscheint der Gehalt als klar und unstrittig. „Identität“ bedeutet eine Gleichheit, sogar Selbigkeit. Allerdings tritt sie in zwei Stufen auf, zum einen als Artidentität oder, sozialtheoretisch gesehen, als Identität einer kleineren oder größeren Gruppe, als kollektive Identität, zum anderen als Identität der Zahl nach, als numerische Identität oder Identität einer natürlichen Person.

Darin liegt nun eine erste Komplikation. Die Frage nach der Identität eines Bürgers mag sich letztlich auf die zweite Stufe, auf die personale Identität eines Individuums, richten. Für sie sind aber kollektive Identitäten so wichtig, daß sich die personale Identität weitgehend als Bündel von kollektiven Identitäten bestimmen läßt. Dieses Bündel sieht freilich je nach Person unterschiedlich, darüber hinaus mehr oder weniger individuell aus. Mindestens in einen Teil der kollektiven Identität wird man hineingeboren, vor allem in ein Gemeinwesen oder, seltener in Staatenlosigkeit, ferner in einen gewissen Sprachraum und in eine Religionsgemeinschaft oder in die Nichtzugehörigkeit.

Derartige Identitätsfaktoren sind Vorgaben, mithin kein Gegenstand der persönlichen Freiheit und leisten paradoxerweise trotzdem einen konstruktiven Beitrag zur Freiheit. Als Bürger eines Staates genießt man dessen Schutz und erfreut sich zumindest in konstitutionellen Demokratien negativer und positiver Freiheitsrechte. Ohne eine Sprache oder eine wohlbestimmte Mehrsprachigkeit entwickelt man nicht die für ein reales Freiheitswesen notwendige Denk- und Kommunikationsfähigkeit. Und sofern eine Religionsgemeinschaft hilft, ein sinnvolles und rechtschaffenes

Leben zu führen, stärkt sie die menschliche Freiheit, was allerdings Kritiker entweder einigen oder allen Religionsgemeinschaften abstreiten. Später, im Fortgang der Biographie, kann man sich mit den genannten Vorgaben auseinandersetzen und gegebenenfalls aus einem Gemeinwesen auswandern, einen Sprachraum wechseln oder in eine andere Religionsgemeinschaft eintreten oder auch aus jeder austreten. Ein Staat oder eine Religion, die dieses verbieten, schaffen erheblich Barrieren für die persönliche Freiheit und sind ihrerseits zutiefst unfrei.

208

In den modernen Gesellschaften des Westens dürfte das Maß an Individualität recht hoch, vermutlich höher als in vielen anderen Gesellschaften ausfallen. Bewahrheitet sich diese Hypothese, so hat sie die paradoxe Folge, daß kollektive Identitäten nicht nur die Art, sondern auch das Ausmaß an Individualität der Identität prägen. Aus diesem Grund empfiehlt sich eine weitere Distanz zur dominanten anglophonen Debatte: Die Bürgeridentität ist nicht global und allgemein, sondern in bezug auf den modernen westlichen Gesellschaftstyp zu erörtern. Hinzukommt, daß die zeitgenössische Globalisierung nicht bloß die Facetten der heutigen Bürgeridentität erweitert. Sie hat auch zu zwei diametral entgegengesetzten Entwicklungen geführt, die ein weiteres Problem schaffen: Vor allem in nichtwestlichen Gesellschaften tritt der einen Entwicklung, der globalen Annäherung der Gesellschaftsformen aneinander, eine Akzentuierung des Nichtglobalen, des Eigenen und Besonderen, entgegen. Mit dieser Gegenrichtung nimmt man sich ein Recht, ohne das die Globalisierung ein erhebliches Maß an Legitimität verlöre, man beansprucht ein Recht auf Differenz.

Dieser Umstand mahnt die im Westen dominanten Identitätsdebatten zu Bescheidenheit. Weil empirisch gesehen das Recht auf Differenz tatsächlich wahrgenommen wird, stellen sich in vielen nichtwestlichen Gesellschaften die Identitätsfragen auf andere Weise. Weil überdies, jetzt normativ betrachtet, die Wahrnehmung des Rechts unter wohlbestimmten Bedingungen berechtigt ist, sollten westliche Identitätsdebatten sich weder stillschweigend noch gar ausdrücklich als allgemein relevant gerieren. Sie sollten durch den Index „westlich“ ihre schon thematische Einschränkung anerkennen und sich für anders strukturierte, nichtwestliche Debatten offenhalten, mehr noch: Sie sollten interkulturelle Rechtsdiskurse führen.

Auch innerhalb des Westens ist das Recht auf Differenz zu respektieren. Bedenken erheben sich beispielsweise gegen die Neigung, die eigene kanadische Situation mit den für sie konstitutiven zwei Sprachräumen, der

Anglophonie und der Frankophonie und zusätzlich den Ureinwohnern, den Eskimos, auf Gesellschaften zu übertragen, in denen grundlegende kulturelle Verschiedenheiten weitgehend nicht schon vor langer Zeit, sondern erst durch neuere Zuwanderung entstehen (gegen Tully 1995).

## 2. Minimalbürger

Selbst nur die westliche Bürgeridentität der Moderne ist ein verwickeltes und verzwicktes Phänomen. Rechtlich-bürokratisch gesehen basiert sie auf Elementen, die Rechtsdokumente wie der Personalausweis und der Paß enthalten und nicht für den Westen spezifisch sind. Von der dazu befugten Instanz ausgestellt, bescheinigen die Dokumente die Zugehörigkeit zum völkerrechtlich anerkannten Gemeinwesen, dem Staat. Diese rein rechtliche Zugehörigkeit macht den Bürger zum Staatsbürger. Dabei haben die weiteren Einträge – Paßbild, Geburtsdatum, Augenfarbe usw. – die Aufgabe, die betreffende Person als den angegebenen Staatsbürger zu identifizieren.

209

Nur in Klammern: Manche Bürger haben mehrere Pässe. Unter besonderen Umständen kann eine doppelte oder sogar dreifache Staatsbürgerschaft sinnvoll sein. Bei deren großzügiger Erlaubnis sollte man freilich vier Gesichtspunkte berücksichtigen. Erstens gibt es ein Gerechtigkeitsbedenken: Weil der Staatsbürger zu jener Instanz, dem Staatsvolk, gehört, von dem alle Staatsgewalt ausgeht, verdoppelt man bei doppelter Staatsbürgerschaft dieses basale Bürgerrecht, die Mitgliedschaft im politischen Souverän. Es ist ein Privileg, das wie alle Privilegien die Nichtprivilegierten diskriminiert. Nach einem zweiten Gerechtigkeitsargument kann sich eine Staatsbürgerschaft mit weiteren, nicht so basalen, gleichwohl erheblichen Vorrechten, etwa dem Erwerb von Immobilien oder Kunstgegenständen, verbinden, was den Inhaber mehrerer Staatsbürgerschaften zusätzlich privilegiert.

Nach dem dritten Gerechtigkeitsbedenken darf man sich die Schutzzusagen eines Landes aussuchen, sie gegebenenfalls sogar gegeneinander ausspielen. Und um Fall der Wehrpflicht kann man das Land auswählen, in dem man die Wehrpflicht ableistet, wobei einige sich die bequemere Art aussuchen, andere die Wehrpflicht in einem Land ableisten, dessen Militär sich auf eine vom anderen Land kritisierte Aktionen einläßt. Als viertes stellt sich die Identitätsfrage: Zuwanderer verdrängen die Aufgabe, mit dem neuen Land sich zu identifizieren. Nicht zuletzt droht die Gefahr, daß ausländische Politiker sich das Recht nehmen, in Reden und Aufrufen in die Innenpolitik des anderen Landes sich einzumischen.

Und dieses muß man schon beschämend nennen: Ein so langfristig folgenreiches Thema wie die mehrfachen Staatsbürgerschaften wird nicht selten kurzfristigen parteipolitischen und koalitionstaktischen Vorteilen geopfert.

Zurück zur Paßidentität. Diese stellt eine Minimalidentität dar, die schon wegen ihrer Minimalität und zusätzlich, weil sie weit älter als die Globalisierung ist, die genannten gegenläufigen Entwicklungen der Globalisierung zu unterlaufen vermögen: Ohne das Recht auf Differenz zu beeinträchtigen, ist die Paßidentität eine global anerkannte Identität und sie gibt einen Grund mehr für das Recht ab, anerkanntes Mitglied eines Gemeinwesens zu sein und nicht als Staatenloser leben zu müssen.

210

Manche westliche Bürger mokieren sich zwar über ihre staatliche, gern als nationalstaatlich diskreditierte Identität. In unseren Breiten sind sie lieber nur Europäer, und im globalen Maßstab empfinden sie sich als bloße Weltbürger. Reisen sie aber in politisch gefährliche Gegenden, geraten dort in Gefangenschaft und werden nur gegen Lösegeld freigelassen, so hoffen sie nicht bloß, sondern erwarten staatliche Hilfe. Man nimmt also die genannte Schutzzusage in Anspruch. Selbstverständlich erfolgt die Schutzzusage von seiten des bislang diskreditierten Nationalstaates. Bei einer mehrfachen Staatsbürgerschaft wendet man sich am liebsten an den Staat, der in politischer, vielleicht zusätzlich in wirtschaftlicher Hinsicht mehr Erfolg verspricht. Jedenfalls neigt die Minimalidentität zu einer puren Forderungsidentität, nämlich zu einem Bürgersein, das sich auf Forderungen verkürzt.

Ebenfalls bloße Forderungen erhebt, wer zum Gemeinwesen außer erzwungenen Gegenleistungen wie Steuern nichts beiträgt. Der bloße Paßinhaber braucht jedenfalls keine emotionale Bindung an sein Land. Er hat keinerlei Pflicht, sich affirmativ oder kritisch mit der Geschichte, Tradition und Kultur, lange Zeit nicht einmal nachdrücklich mit der Amtssprache seines Landes verbunden zu fühlen.

Die Minimalisierung der Bürgeridentität kann noch weiter reichen. Der bloße Staatsbürger kann nach seinem Rechtsbewußtsein ein dem Staat fremdes Recht, beispielsweise die Scharia, für höherrangig halten. Bei schariainspirierten Rechtsverstößen muß er sich zwar vor den üblichen Kadi ziehen lassen, der seinerseits aber großzügig entscheiden kann. Der pure Staatsbürger braucht jedenfalls nicht einmal jenen Minimalpatriotismus zu pflegen, den Verfassungspatriotismus, den patriotismusskeptische Intellektuelle wie Jürgen Habermas 2009 im Anschluß an den



Politikwissenschaftler Dolf Sternberger 1982 vertreten. (Neuerdings betont er aber das Eingebettetsein in eine historisch gewachsene Kultur.) Als Minimalbürger, selbst als bloßer Verfassungspatriot, ist jedenfalls der westliche Staatsbürger manchem positiven Pathos zum Trotz rechtlich-politisch, noch mehr kulturell gesehen ein „Schrumpfbürger“.

Seine Identitätsschrumpfung kann noch weiterreichen. Die erwähnten zwangsbefugten Leistungen, die Steuern, ermöglichen dem Staat, die bekannten Gemeinwohlaufgaben zu finanzieren. Diese fangen beim Rechtsschutz an und reichen über die materielle Infrastruktur, also Kanalisation, Strom- und Gasleitungen, Straßen-, Eisenbahn- und Telekommunikationsnetzen, zum Gesundheitswesen, zum Bildungs- und Ausbildungswesen, nicht zuletzt zur Verteidigung und zu Beiträgen der Kultur. Bürger, die keine Steuern bezahlen, gelangen trotzdem in den Genuß all dieser Leistungen. Und in großzügigen Sozialstaaten können Bürger sogar, ohne jemals Steuern zu zahlen, ihr gesamtes Leben als Sozialhilfeempfänger führen. Die gelegentlichen Versuche, zumindest kommunale Dienstleistungen einzufordern, werden in der Regel rasch eingestellt.

211

### 3. Dynamische Identität

So weit fällt eine Skizze westlicher Bürgeridentität nicht bloß düster aus; sie ist auch offensichtlich unzureichend. Denn kaum ein Mensch kann mit einer derart verarmten und verkümmerten, ebenso statischen wie abstrakten Bürgeridentität leben. Der pure Rechtsbürger mag ein statischer Schrumpfbürger sein, auf den konkreten Menschen trifft die fulminante Attacke von Michel Foucault zu, die er in seiner *Archäologie des Wissens* (1973, 30) reitet und mit der er das weit größere Freiheitspotential der persönlichen Identität einfordert. „Man frage mich nicht, wer ich bin, und sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben: das ist eine Moral des Personenstands [d'état-civil]; sie beherrscht unsere Papiere. Sie soll uns freilassen, wenn es sich darum handelt, eine eigene Identität auszubilden.“

Die Hauptfigur in einem Roman von Fred Vargas, *Das Orakel*, nennt sich „Sohn des Rheins“ und ist nicht auf eine Staatenlosigkeit, aber auf seine „unbestimmte Staatenlosigkeit“ stolz. Denn „der Vorteil, niemandem anzugehören, bestand darin, daß man jeder sein konnte“. Noch weiter geht, wer sich dagegen wehrt, in seinem souveränen Willen zur Ortsveränderung sich einem Papier, eben einem Paß, eventuell zusätzlich einem Visum, zu unterwerfen, um in andere Länder reisen zu können. Jedenfalls zeigt sich, daß selbst das Staatsbürgersein, aus dem elementare Rechte,

mithin Freiheiten, folgen, nicht von Freiheitsgrenzen unbehelligt ist. Auch hier erweist sich die Freiheit als an Freiheitseinschränkungen gebunden.

Schon der Eintrag der Religions- oder Konfessionszugehörigkeit in der Lohnsteuerkarte mancher Länder zeigt die Gegenrichtung zum Schrumpfbürger an: Auf den Abstieg folgt der Aufstieg zum tatsächlich gelebten Bürgersein. Spätestens bei ihm erhält die Identität eine dynamische Komponente, die die Paßidentität nicht zu verändern braucht. Den Unterschieden, die bei den bald unmerklichen, gelegentlich eruptiven Prozessen konkreter Identitätsbildung virulent werden, liegt nun ein Merkmal westlicher Gesellschaften, der Pluralismus, zugrunde.

212

Bei Staaten wie Belgien, Indien, Kanada und der Schweiz, auch Bosnien-Herzegowina, die offiziell mehrsprachig sind, beginnen die Unterschiede bei der Amtssprache. Ein Schweizer ist franko-, germano- oder italophon oder spricht Rätoromanisch. Und Spanien hat eine einzige Staatssprache, Spanisch qua Kastilisch, in den jeweiligen autonomen Gemeinschaften läßt das Land aber Katalanisch, Galizisch und Baskisch als weitere Amtssprachen zu.

Während eine offizielle Mehrsprachigkeit nur in wenigen Ländern existiert, gibt es in vielen westlichen Staaten Zugehörigkeiten, die man dem Pluralismus zwar selten zuordnet, die aber häufig eine die Identität mitstiftende Bedeutung haben. Gemeint sind regionale Zugehörigkeiten teils politischer (Stichwort: Föderalismus), teils ethnischer Natur. Nehmen wir als Beispiel Deutschland: Das Land gliedert sich in Bundesländer wie Niedersachsen, Baden-Württemberg oder Bayern. Und in Baden-Württemberg, sagt schon der Name, leben zwei unterschiedliche Volksstämme, Badener und Schwaben. Letztere leben aber ebenso im Regierungsbezirk Bayrisch-Schwaben, womit sich auch Bayern als nach Volksstämmen verschieden erweist; außerdem gehören die Franken und die Oberpfälzer dazu.

Manche fühlen sich schon über die Sprachfärbung mit ihrer regionalen Herkunft verbunden, auch wenn sie längst anderswo, vielleicht sogar im Ausland wohnen. Andere wie der Autor haben eine kompliziertere Verbundenheit: In Oberschlesien geboren, in Westfalen aufgewachsen, habe ich vielerorts studiert, ein Jahrzehnt in München verbracht, zwischendurch ein Jahr in New York, später, von einem Berlin-Jahr unterbrochen, eineinhalb Jahrzehnte in der Schweiz verbracht und lebe nun schon mehr als zwei Jahrzehnte in Tübingen. Die Heimat für eine Biographie unter derartigen Bedingungen hat am ehesten vier Dimensionen, einmal die

eigene Familie, zum weiteren den – bei mir: deutschen – Sprach- und Kulturraum, drittens dem Kern dessen, was Verfassungspatriotismus oder auch politischer Liberalismus meinen: den „Stolz“ auf Recht, Demokratie, Grundrechte und Toleranz, der mit dem eigenen Gemeinwesen beginnt und über seinen Großraum, hier: Europa, sich zu einem Kosmopolitismus öffnet, zu dem viertens und noch deutlicher staatenübergreifend der Beruf, die Philosophie, hinzukommt.

Zweifellos gehört nämlich in der heutigen Erwerbsgesellschaft der Beruf zu den identitätsstiftenden Zugehörigkeiten. Ferner fühlen viele Menschen sich mit anspruchsvollen Hobbys wie Sport, Schachspielen oder Musik verbunden, andere sind aktive Fans eines Fußballclubs. Wieder andere identifizieren sich mit nationalen oder internationalen Organisationen karitativer Natur wie Brot für die Welt, Misereor und SOS Kinderdörfer oder humanitärer Natur wie Ärzte ohne Grenzen, nicht zuletzt politischer Natur wie Amnesty International. Manche begnügen sich dabei mit Geldzuwendungen, andere engagieren sich aktiv, aber ohne Honorar, lassen sich also auf eine ehrenamtliche Tätigkeit ein.

213

Mit Sprache, Beruf und Hobbys hat begonnen, was die genannte dritte Dimension, den kommunitaristischen Identitätsbegriff, als entschieden zu eng zurückweist. Es gibt nämlich Staatengrenzen überschreitende Zugehörigkeiten und bei ihnen sowohl komplementäre als auch konkurrierende Identitäten. Eine Muttersprache hat man in der Regel nur eine; allerdings wachsen manche Menschen so gut wie perfekt zweisprachig, einige wenige sogar dreisprachig oder noch mehrsprachiger auf. Vor allem kann man seine Leitsprache wechseln bis hin zu so spektakulären Fällen wie dem Polen Korzeniowski, den wir unter seinem Vornamen Josef Conrad als englischen Schriftsteller kennen. Sein anglophoner Kollege William Somerset Maugham wächst zunächst frankophon auf. Vladimir Nabokov schreibt anfangs auf Russisch, später gelegentlich auf Französisch, mehrheitlich aber auf Englisch. Und der Mongole Galsan Tschinag hat das Deutsche um seine sprach- und gefühlssensiblen Erzählungen und Romane wie *Dojnana* und *Die neun Träume des Dschingis Khan* bereichert.

Die sprachliche Konkurrenz aufzuheben, scheint weder möglich noch sinnvoll zu sein, denn sie kann Kreativitätskräfte freisetzen. Man sollte ihr jedoch den Stachel der Gewaltbereitschaft ziehen. Zusätzlich darf man in Europa von jedermann, weltweit zumindest von allen Intellektuellen, auch Politikern und anderen führenden Personen erwarten, daß sie eine Fremdsprache zu sprechen, eine zweite Fremdsprache verstehen. Denn mitlaufend lernt man, was in van Parijs 2013 Plädoyer für das Englische

als Weltsprache unterbewertet, für Zeiten der Globalisierung aber mehr als nur willkommen zu heißen ist: Man lebt sich in eine andere Kultur ein, die man in der Regel auch zu schätzen und in seine Argumente einzubauen lernt.

Sprachen sind nicht nur ein Mittel der Kommunikation. Weit mehr als bloß ein Instrument der Zirkulation von Gütern, Dienstleistungen und Kapital, auch weit mehr als nur ein Mittel, um Informationen, Ansichten und Überzeugungen zu artikulieren, haben sie in einem emphatischen Sinn des Wortes einen Bildungswert. Sie bieten den Einstieg in neue Denkwelten; sie lassen Andersartigkeit erfahren und helfen, den geistigen Reichtum Europas mit seiner Fülle von hochentwickelten Kultursprachen wahrzunehmen (s. dazu Trabant 2014).

214

Im übrigen trifft zu, was ein britischer Bibliothekswissenschaftler einmal in Paris bemerkte: Trotz des enormen Konformitätsdrucks seitens des Englischen erscheinen in Europa immer noch die Mehrheit wissenschaftlicher Publikationen auf Deutsch.

#### **4. Konfliktfall Religion**

In einem relevanten Faktor des Pluralismus, der Vielfalt von Religionen und Konfessionen oder aber Religions- bzw. Konfessionslosigkeit, sind die westlichen Gesellschaften noch pluralistischer geworden. In vielen muslimisch dominierten Ländern dagegen, in der lange Zeit eine Multi-religiösität herrschte, sind die religiösen Minderheiten empfindlich bedroht. Ein eindrucksvolles Gegenbeispiel, die in Bosnien-Herzegowina vorher gelebte, geradezu vorbildliche religiöse Toleranz zwischen Muslimen, Katholiken, orthodoxen Christen und Juden, wurde durch den Krieg von 1992–1995/96 empfindlich gestört, ging aber glücklicherweise nicht verloren.

Im Westen gab es lange Zeit außer der Vielfalt der christlichen Konfessionen eine jüdische Minderheit, während die wenigen Muslime eine exotische Ausnahme bildeten. Die später wachsende Zahl von Buddhisten blieb unauffällig; Bhagwan-Anhänger und Scientology erfuhren nur gelegentliche Aufmerksamkeit. Die heute auffallendere religiöse Pluralisierung geht allein auf die Zuwanderung von Muslimen zurück.

Erst in dieser Zuwanderung findet sich ein Bündel von Andersartigkeiten, die beispielsweise über die der jüdischen Gemeinden weit hinausreichen. Das Andere kann mit der Kleidung, dem Kopftuch oder sogar der Burka, beginnen, obwohl auch orthodoxe Juden, sowohl Männer als auch Frauen,

besondere Kleidungsvorschriften beachten. Es kann sich im Schächten, also einem von den Tierschutzbestimmungen abweichenden Schlachten, zeigen, und muß noch nicht bei Gebeten außerhalb der Gebetsräume, in der Öffentlichkeit, enden. Manche Muslime haben nämlich Schwierigkeiten damit, daß die Mädchen beim üblichen Sport-, besonders Schwimmunterricht, teilnehmen, vielleicht sogar damit, daß sie eine Freundschaft mit Nichtmuslimen eingehen. Hinzukommt die Neigung zu einer Paralleljustiz durch muslimische Friedensrichter, und besonders kritikwürdig sind die sogenannten Ehrenmorde.

Derartige Andersartigkeiten bilden nicht notwendig den Bestandteil einer muslimischen Bürgeridentität. Denn einerseits gibt es wie im Judentum und Christentum so auch im Islam viele Richtungen, überdies sowohl strenggläubige als auch liberale, nicht zuletzt ihrer Religion weithin entfremdete Muslime. Überdies sind die auffallenden Andersartigkeiten nur zum Teil genuin religiöser Natur, so daß man bei ihnen nicht von einer muslimischen Bürgeridentität, sondern nur von einer Identität muslimischer Bürger sprechen kann. Und diese fällt wegen der angedeuteten innermuslimischen Unterschiede nicht homogen aus.

215

Sofern die angedeuteten Unterschiede nicht genuin religiöser Natur sind, handelt es sich um Gewohnheiten und Mentalitätsdifferenzen, die vom wirtschaftlichen und sozialen Umfeld der Herkunftsregion abhängen. Nicht erst in Berlin, Basel, Madrid oder Rom werden Zuwanderer aus ostanatolischen Dörfern als fremd wahrgenommen, sondern schon in vielen Vierteln türkischer Großstädte wie Istanbul. Und in Sarajevo, wo mittlerweile etwa 80% der Bevölkerung Muslime sind, sieht man auf den Straßen nur wenige Frauen mit Schleier und werden die in den letzten Jahren neuen, von außen finanzierten Moscheen mit ihren auffallenden Minaretten als architektonische Fremdkörper empfunden.

Notwendigerweise konkurrieren Religionszugehörigkeiten übrigens nicht. Ein Japaner kann Shintoist und Buddhist, zusätzlich sogar Christ sein so wie Christen den Zen-Buddhismus praktizieren können. Judentum, Christentum, von dessen erster, oft jüdischen Generation abgesehen, und Islam dagegen, auch Islam und Hinduismus schließen sich genauso gegenseitig aus wie Katholizismus und Protestantismus oder Sunniten- und Shiiten-Zugehörigkeit.

Beide, die religiöse und die konfessionelle Konkurrenz, haben sich oft in blutigen Kämpfen ausgetobt; selbst heute hat der religiöse Faktor der Identität mancherorts noch einen polemogenen Einschlag. Dem gegenüber ist

Toleranz zu verlangen, womit in die Identitätsfrage ein normatives Moment hereinkommt: Bürger haben sich gegenseitig als freie und ebenbürtige Personen anzuerkennen, die das Recht auf eigene Überzeugungen haben und nach ihnen sollen leben dürfen. Dazu gehört das Recht, als Staatsbürger seine Identität von der Religionszugehörigkeit her mitzubestimmen, aber auch die Pflicht, anderen das Recht auf eine davon unabhängige, eventuell sogar religionsfeindliche Identität einzuräumen.

## 5. Interkulturelles Strafrecht

216

Daß die Toleranz dort endet, wo die Gegenseite Rechte und Freiheit anderer mißachtet, dabei sogar gewalttätig wird, versteht sich. Namentlich bei Rechtsfragen stößt die Toleranz berechtigterweise auf Grenzen. Der Hinweis auf die Sharia zeigt allerdings exemplarisch, daß nicht alle Einwohner, seien sie eingebürgert oder nicht, die Grenzen anerkennen. Der Grund kann in Identitätsproblemen liegen, die beim Recht, namentlich dessen einschneidendster Form, dem Strafrecht, besonders gravierend ausfallen. Die Probleme sind zwar nicht an die Globalisierung gebunden, erhalten in Zeiten der Globalisierung aber eine neue Aktualität.

Die einschlägige Frage, ob eine Rechtsordnung das (subjektive) Recht hat, ihr (objektives) Strafrecht kulturübergreifend anzuwenden, habe ich andernorts untersucht (s. Höffe 1999). Im Blick auf die Bürgeridentität sei lediglich an zwei Gesichtspunkte erinnert. Zum einen ist bei Elementen kollektiver Identität, weit mehr als nur das Wohlbefinden, nämlich der Freiheitskern der personalen Identität, das Recht auf die eigene Religion, die eigene Sprache und die eigene Kultur, betroffen. Vor allem wird, wer nicht schon in jungen Jahren auswandert, zu einer identitätsgeschädigten Person, die weit eher zur Kriminalität neigt als eine identitätsgefestigte. Zum anderen hat die Frage nach einem interkulturellen Strafrecht mit dem Feindbild des „gefährlichen Fremden“ nichts zu tun.

Ein interkulturelles Recht, nicht nur Strafrecht, läßt sich nach fünf Antwortmustern rechtfertigen: (1) nach dem Prinzip der Gleichbehandlung, (2) mit einem interkulturellen Recht wie dem römischen *ius gentium*, (3) mit einem kulturindifferenten Strafrecht, das den Menschen schlicht als Rechtsperson behandelt, (4) mit einem (straf-)rechtlichen Föderalismus und (5) der Behandlung nach dem Herkunftsrecht (Höffe 1999, Kap. 2).

Am stärksten überzeugt eine Rechtfertigung aus der universalistischen Rechtsmoral der Menschenrechte. Hier versteht sich das Strafrecht als Schutzschild der möglichen Opfer und beansprucht genau deshalb eine

interkulturelle Gültigkeit. Die Freiheitseinschränkung, die es den möglichen Tätern aufzwingt, sichert nämlich den potentiellen Opfern Vertrauen und die dadurch gepeiste Freiheit.

Ein menschenrechtsgestütztes Strafrecht schützt beispielsweise Delinquenten vor Leibesstrafen; es toleriert keine sogenannten Ehrenmorde. Auch bewahrt es (junge) Frauen vor Zwangsheiraten, ferner vor Bestrafung von Ehebruch und vor dem – angeblichen – Recht, sie zu Opfern sexueller Übergriffe zu machen. Identitätsschwierigkeiten sollte das Einhalten der entsprechenden Verbote keinem Zuwanderer („Migranten“) bereiten. Ist es trotzdem der Fall, so ist deren Bewältigung sowohl von den Wortführern der zuwandernden Gruppen als auch von jedem einzelnen Individuum einzufordern. Nicht das geringste Argument dafür liegt in dem Hinweis, daß schon im Herkunftsland der Zuwanderer keine Menschenrechtsverletzungen erlaubt sein dürften. Und im Gastland rechtfertigen Identitätsprobleme Menschenrechtsverletzungen gewiß nicht.

217

Die angedeuteten Probleme sind in der Regel primär nicht individueller, sondern kollektiver Natur, daher nicht leicht zu bewältigen; unlösbar sind sie aber auch nicht. Sollte das mit den Menschenrechten konfligierende Recht einen religiösen Hintergrund haben, was aber wenig wahrscheinlich ist, so tragen die im Gastland aktiven religiösen Gruppen und Vereine ein hohes Maß an Mitverantwortung. Das Gastland-Gemeinwesen hat hier nicht bloß das Recht, sondern sogar die Pflicht, die Mitverantwortung einzufordern: im gesellschaftlichen Umgang, in den Medien, als *ultima ratio* auch über das zwangsbefugte Recht. Nach meiner persönlichen Erfahrung haben die westlichen Gesellschaften diese Aufgabe mindestens zwei, drei Jahrzehnte verschlafen. Dadurch haben sich Mentalitäten verfestigen können, die jetzt schwieriger zu ändern sind. Diese Erschwernis erlaubt aber nicht, die Aufgabe weiterhin zu verdrängen; sie zu bewältigen erfordert jedoch größere Anstrengungen.

## **6. Wutbürger, Gemeinwohler, Weltbürger**

Sprache und Religion reichern die Bürgeridentität an, die sich, wie angedeutet, in einer regionalen Zugehörigkeit und der Verbundenheit mit Berufsgruppen und Hobbys verdichten kann. Andere Faktoren leisten mehr als eine Anreicherung und Verdichtung, denn sie steigern ein bescheidenes, schlichtes Bürgersein zu einem anspruchsvollen Staatsbürgersein. Dessen Minimum besteht in der Anerkennung von Recht, Demokratie, Grundrechten und Toleranz, ein mehr als Minimum in der Teilnahme an Wahlen und dem vorangehenden Sich-Vertraut-Machen mit politischen

Entwicklungen und Programmen. Und die veritable Steigerung manifestiert sich in einem aktiven „Stolz“ auf eine konstitutionelle Demokratie und freiheitliche Gesellschaft, nämlich im diesbezüglichen Engagement.

218 Sichtbar wird es in der Übernahme von Ehrenämtern oder in öffentlichen Wortmeldungen oder auch der Mitwirkung in Bürgerinitiativen, worin manch aktiver Staatsbürger sogar seine wichtigste Identität sieht. Bürgerinitiativen bewegen sich im Zwischenbereich zwischen privaten und öffentlichen Interessen. Ihr bürgerschaftliches Engagement, ein wichtiger Faktor im republikanischen Bürgerverständnis, wendet sich gegen einen etatistisch verkürzten Politikbegriff. Allerdings darf man sie nicht mit dem gleichsetzen, was die größere Aufmerksamkeit der Medien auf sich zieht, mit den „Wutbürgern“. Zweifellos stiftet deren Tätigkeit Identität, und für manche mag die wöchentliche Demonstration ein Gottesdienstersatz sein, ein Aspekt, mit dem eine pluralistische Gesellschaft keine Schwierigkeit hat. Bedenken tauchen erst dann auf, wenn „Wutbürger“ ihrem Interesse an Medienpräsenz ein so kostbares politisches Gut wie die Rechtsstaatlichkeit opfern.

Schon aus diesem Grund darf man Bürgerinitiativen nicht grundsätzlich positiv einschätzen. Hinzukommt, daß sie sich nicht notwendig für das Gemeinwohl einsetzen, denn auch der Protest gegen Infrastrukturmaßnahmen wie Stromtrassen, Eisenbahnlinien, auch Müllversorgungsanlagen kann von einem zwar verständlichen, aber doch partikularen Interesse getragen sein. Selbst dort, wo Gemeinwohl-Interessen verfolgt werden, besteht die Gefahr, einen kleinen Teil des Gemeinwohls zu privilegieren, beispielsweise in der Rentendebatte die Gerechtigkeit gegen künftige Generationen herunterzuspielen.

Der unvoreingenommene Blick nimmt jedenfalls das Bürgerengagement nicht nur in Bürgerinitiativen, sondern ebenso im reichen Strauß von Freiwilligenarbeit und Ehrenämtern wahr oder darin, daß sich jemand öffentlich zu Wort meldet. Zugleich widerspricht er einem liberalismuskritischen Kulturpessimismus, demzufolge die Bürger wohlhabender Demokratien egoistische Monaden seien, die nichts als ihr Selbstinteresse verfolgen. In Wahrheit gehört für viele stark ausgeprägte Individuen die Mitwirkung in gemeinnützigen Vereinen, Verbänden und Selbsthilfegruppen, die ehrenamtliche Betreuung von Randgruppen und Benachteiligten oder die Arbeit in Bürgerinitiativen, kurz: ein soziales und politisches Engagement zu ihrer Bürgeridentität hinzu.

Das Gemeinwesen, auf das sich das aktive Bürgerengagement richtet, muß nicht im Staat, es kann auch in kleineren Einheiten, in der Kommune,



im Bundesland, Kanton oder der Provinz, nicht zuletzt im globalen Gemeinwesen einer Weltgesellschaft bestehen. Der entsprechend engagierte Bürger, der Gemeinwohler, zeichnet sich, worauf ein aufgekklärter Liberalismus großen Wert legt, durch Bürgertugenden aus, die mit dem Rechtssinn beginnen und über den Gerechtigkeitssinn samt Zivilcourage schließlich im Gemeinsinn ihr relatives Maximum finden.

Die bescheidenste Bürgertugend, der Rechtssinn, gibt sich mit einer Rechtstreue zufrieden, die entweder aus Angst vor Strafen oder aus freien Stücken die geltenden Gesetze befolgt. Die mittlere Stufe, ein Gerechtigkeitssinn, votiert legislatorisch für den Abbau von Privilegien und Diskriminierungen und applikativ für eine unparteiische Anwendung von Gesetzen, auch gegen das hemmungslose Ausnützen von Schlupflöchern. Sieht der Gerechtigkeitssinn massives Unrecht gegeben, so behält er sich, sofern er couragiert genug ist, einen (staats-)bürgerlichen Ungehorsam vor. Freilich droht die Gefahr, daß partikulare Interessen hereinspielen oder daß man die im Rechtsstaat üblichen Oppositionsmittel scheut. Um dieser Gefahr einer Selbstprivilegierung zu entgehen, unterwirft sich ein ernsthafter bürgerlicher Ungehorsam einem Aufrichtigkeitstest, nach dem man Nachteile in Kauf zu nehmen bereit ist.

219

Eine normativ erneute Steigerung von Bürgeridentität erlangt, wer einen Gemeinsinn praktiziert. Dessen erste, in republikanischen Theorien meist vernachlässigte Gestalt, der kulturelle Gemeinsinn, sucht das eigene kulturelle Kapital, einschließlich der eigenen Sprache, den künftigen Generationen mindestens ebenso reich zu hinterlassen, wie man es ererbt hat. In Zeiten der Ökonomisierung sprechen für diese Leistung sogar ökonomische Gründe. Wohin ein Wissenschaftler eine Berufung annimmt oder wohin ein Konzern seine Europazentrale stellt, hängt nämlich auch vom „Handelswert“ der Landessprache und von der kulturellen Infrastruktur des zuständigen Ortes ab. Letztlich kommt es dem kulturellen Gemeinsinn aber nicht darauf, sondern auf den Eigenwert von Sprache und Kultur an.

Bei der Praxis der zweiten Gestalt, bei dem gemeinnützigen Aufgaben verpflichteten sozialen Gemeinsinn, ist der Wert so offensichtlich, daß er keiner näheren Darstellung bedarf. Nur der genannte Aspekt sei wiederholt: Die kulturpessimistische Ansicht, liberale Bürger seien atomisierte Egoisten, wird durch die Wirklichkeit kräftig widerlegt.

Der politische Gemeinsinn schließlich, der Gemeinsinn als Staatsbürgerinn, hat im Unterschied zu den meisten republikanischen Theorien ein doppeltes, nicht bloß innen-, sondern auch außenpolitisches Gesicht.

Im Inneren bemüht er sich um ein hohes Maß an Partizipation in seinem Gemeinwesen, das er wegen dessen politischem Liberalismus hochschätzt und nach außen um einen umsichtigen Ausgleich von Selbstwertgefühl und Fremdschätzung. Als ein aufgeklärter Patriotismus vermeidet er zwei Fehlformen, sowohl ein nationalistisches Selbstlob als auch eine Idiophobie, die aus Angst vor dem Xenophobievorwurf das Eigene nur zu mißachten oder zu kritisieren versteht und sich nicht einmal gegen unqualifizierte Angriffe von Ausländern aus Selbstachtung wehrt.

220

Eine unverkürzte Bürgeridentität kennt zwei weitere Dimensionen: Viele sich selbst kritisch nennende Intellektuelle pflegen die Sphäre der Wirtschaft zu verachten, allerdings häufig mit dem pragmatischen Widerspruch, daß sie alimentiert sein, darüber hinaus finanziell gut dastehen wollen. Die Wirtschaft ist aber nicht nur persönlich, sondern auch für das Gemeinwohl unerläßlich. Ihre Unverzichtbarkeit beginnt mit den Arbeitsplätzen, die in der heutigen Arbeits- und Berufsgesellschaft von existentieller Bedeutung sind und sich dabei keineswegs auf den Aspekt des Lebensunterhalts beschränken, sondern auch die fachliche Ausbildung, ferner Sozialkompetenzen, außerdem eine interkulturelle Kompetenz, ohnehin die Chance zu Anerkennung und zur Selbstachtung einschließt. Dabei kommt der sozialen Achtung eine besondere Bedeutung zu, denn sie und nicht etwa das Einkommen unterscheidet die Schichten (Sennett/Cobbe 1972). Die soziale Achtung darf allerdings nicht auf die öffentliche Reputation verkürzt werden. Nicht minder wichtig ist die Achtung in der Familie, durch Nachbarn, Freunde und Berufskollegen. Und beide, die große, öffentliche und die kleinere, mehr private Achtung können einander widerstreiten.

Eine florierende Wirtschaft ist nicht zuletzt deshalb gemeinwohlverpflichtet, weil sie jene Steuereinkünfte erhöht, die zur Finanzierung der Parlamente und der Justiz, des Gesundheits- und des Bildungswesens, des Sozialstaates, kultureller Einrichtungen und der materiellen Infrastruktur nötig sind. Wer als Unternehmer oder als Arbeitnehmer zum wirtschaftlichen Wohlergehen beiträgt, braucht sich dieses Aspekts seiner Bürgeridentität, seines Erfolges als Wirtschaftsbürger, nicht zu schämen.

Die zweite noch fehlende Dimension ist eher gut beleumdet; die Ausdrücke „Weltbürger“ und „Kosmopolit“ haben einen guten Klang. Für eine kluge Bürgeridentität sind sie allerdings nur dann sinnvoll, wenn man sie nicht exklusiv, sondern komplementär versteht, also nicht als Ablehnung des Staatsbürgerseins, sondern als dessen Ergänzung.

Schon wegen staatenübergreifender Gemeinsamkeiten wie Sprache, Religion und Berufstätigkeit, ferner wegen des vielfältigen wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, politischen und kulturellen Austausches, weiterhin wegen des globalen Handlungsbedarfs, etwa hinsichtlich Verbrechensbekämpfung und Klimaschutz, nicht zuletzt wegen der universalistischen Rechts- und Staatsprinzipien begnüge man sich nicht mit der traditionellen Rolle des zwar partizipatorisch engagierten, aber mit dem eigenen Gemeinwesen zufriedenen Bürgers. Vielmehr erweitere man dort, wo erforderlich, den Tätigkeitsbereich aller drei Stufen, des Rechtssinns, des Gerechtigkeitssinns und des Gemeinsinns, auf überregionale, schließlich auf globale Aufgaben.

Diese Erweiterung obliegt nicht bloß den Jetset-Eliten. Ob als Tourist, Konsument oder Arbeitnehmer, ob als Zeitungsleser, an Kultur Interessierter oder als Student und Dozent, nicht zuletzt über eine multiethnische Schüler- und Arbeiterschaft sowie das elektronische Weltnetz („Internet“) und das großstädtische Erscheinungsbild – so gut wie jeder westliche Bürger erlebt fast täglich globalisierte Lebensverhältnisse.

221

## **7. Bilanz und eine Vermutung**

Mit diesen Hinweisen kann die Skizze zur westlichen Bürgeridentität schließen und trotz ihrer Vorläufigkeit eines deutlich machen: Die Bürgeridentität ist ein komplexes Phänomen, dessen abstrakter und statischer Minimalkern, der Schrumpfbürger, sich im konkret gelebten Bürgersein um ein Bündel zahlreicher Faktoren anreichert. Die genaue Zusammensetzung ändert sich zwar im Laufe des Lebens; gelebte Identität ist ein dynamisches Phänomen, das im Zuge des Erwachsenwerdens und eines erfahrenen Lebens in der Regel reicher wird. Dabei pflegen für Zuwanderer, aber auch für Heimische interne Konflikte aufzutreten, bei deren Lösungsversuchen die Identität sich zu verändern pflegt. Bei Brüchen in der Biographie kann die Identität bis zu einem fast vollständigen Verlust erodieren. Der „Verfassungspatriotismus“ oder „patriotische Liberalismus“ zu nennende Kern sollte aber davon untangiert bleiben.

Der angedeutete dynamische Prozeß drängt eine Frage auf, die für einen aufgeklärten Liberalismus wichtig ist und mit deren tentativer Antwort die Skizze schließt: Ist der Bürger bei der Suche nach seiner Identität frei? Meine tentative Antwort: Zweifellos hängt man von kollektiven Identitäten seiner Herkunft und des Umfeldes ab, in dem er lebt. Zur Bürgeridentität, insbesondere zur Identität des Staatsbürgers einer konstitutionellen Demokratie, gehört aber zweierlei, einmal daß man diese

Demokratie mehr als nur verbal schätzt, zum anderen daß er im Rahmen dieser Wertschätzung sich selber und seine Mitbürger – Kinder und Unmündige ausgenommen – als für ihr Tun und Lassen verantwortliche Personen betrachtet. Aus diesem doppelten Grund, daß wir die konstitutionelle Demokratie für unseren unveräußerlichen Lebensrahmen halten und daß wir innerhalb dieses Rahmens dem Menschen eine Verantwortung für sein Leben zusprechen, halten wir die Bürger für an ihrer Identitätsbildung mitverantwortlich. Dabei können die genannten Bürger tugenden, der Rechtssinn, der Gerechtigkeitssinn und der Gemeinsinn, als Lebenseinstellungen mit Vorbildcharakter dienen.

Primljeno: 25. avgusta 2014.

Prihvaćeno: 27. avgusta 2014.

222

#### Literatur

- Foucault, M. (1973), *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Höffe, O. (1999), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck.
- Höffe, O. (2004), *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger: Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck.
- Kymlicka, W., & Norman, W. (1994), „Return of the citizen: A survey of recent work on citizenship theory“, *Ethics* 104: 352–381.
- Leydet, D. (2011), „Citizenship“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
- van Parijs, P. (2013), *Sprachengerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- Pinzani, A. (2009), *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit* (Vol. 18), Berlin: Akademie Verlag.
- Sennett, R., & Cobb, J. (1972), *The Hidden Injuries of Class*, New York: VintageBooks.
- Trabant, J. (2014), *Globalesisch, oder was?: ein Plädoyer für Europas Sprachen*, München: Beck.
- Tully, J. (1995), *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, MA.

Predrag Milidrag  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
Univerzitet u Beogradu

## Pojam stvari (*res*) kod Dekarta

**Apstrakt** *U tekstu se analizira značenje pojma res u Dekartovoj metafizici. Kao osnovno, navedeno je značenje pojma stvari kao suštine koja može i realno egzistirati. Analizom Dekartovih tekstova to je značenje precizirano s obzirom na razumsku razliku između suštine i egzistencije. Pokazan je odnos stvari prema pojmovima stvarnosti (realitas), stupnjevima stvarnosti i modusima stvarnosti. Poseban deo posvećen je odnosu stvari i uzročnosti, tome šta i kako stvari mogu uzrokovati i tome šta uzrokuje stvari, te se ukazuje na povezanost ovog problema s Dekartovim učenjem o stvorenosti večnih istina. Ta povezanost predstavlja osnovnu razliku između Dekartovog i sholastičkog pojma stvari i ona se jasno vidi u njegovom pojmu uzrokovanja stupnjeva stvarnosti. Na kraju je ukratko izložen i supertranscendentalni pojam stvari kod Dekarta, na njegovom kasnosholastičkom zaleđu.*

223

**Ključne reči:** *res, stvar, stvarnost, stupnjevi stvarnosti, večne istine, supertranscendentalni smisao, objektivno bivstvovanje, formalno bivstvovanje*

Kada bismo ga mogli upitati šta je stvar, Dekart (Descartes) bi verovatno prvo bio zatečen time što mu uopšte postavljamo takvo pitanje, a ukoliko bismo mu rekli da je za nas stvar individuum ili entitet ili biće ili predmet ili objekat ili subjekat ili supstancija,<sup>1</sup> verovatno bi odustao od svakog razgovora s nama. Njegova reakcija bila bi posledica toga što je za njega, baš kao i za nas, značenje pojma *res* samorazumljivo, a odustajanje od razgovora toga što bi smatrao da ga je besmisleno nastavljati s tolikim nezalicama, budući da su svi pobrojani pojmovi za njega imali značenja različita od onog pojma stvari.

Naravno, niti bi on bio u pravu da smo neznalice, niti mi grešimo u tome što danas poistovećujemo gorenavedene pojmove; reč je o sasvim normalnom preobražaju značenja pojmova, do kojeg dolazi tokom istorije filozofije. No, činjenica samorazumljivosti pojma stvari, kako za Dekartovo vreme tako i za naše, uz temeljnost koju on ima za mišljenje, tadašnje i sadašnje, nalaže istoričarima filozofije da istraže šta je bila *res* za Dekarta, jer je samo tako moguće izbeći kobne nesporazume u istoriji filozofije.<sup>2</sup> Mnogi tekstovi o Dekartovoj filozofiji, od kojih je najveći broj

1 Uporediti odrednicu o stvari u Hondereich 1995: 871–872. Tekst je nastao u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja R. Srbije pod brojem 179049.

2 Daleko je od toga da se pojam stvari kod Dekarta može svesti na „nedefinisani i primitivni“, elementarni pojam, kako to misli P. Marki (Markie 1995: 66). Vir Čepel

posvećen teoriji ideja, nikad ne bi bili napisani da su autori poznavali značenje stvari kod njega.

Iako se Dekart umnogome oslanja na kasnu sholastiku, pozivanje na sholastičke i kasnosholastičke izvore značenja pojma *res* kod Dekarta u ovom radu svešćemo na najmanju moguću meru, zato što bi njihovo izlaganje zauzelo previše prostora i, drugo, zato što se do značenja pojma stvari kod njega može doći i na osnovu same njegove filozofije.

### Stvar, egzistencija i suština

Sledeće mesto iz paragrafa 48 prvog dela *Principa filozofije* daje nam početnu informaciju o stvari:

224

Sve što je predmet naše percepcije, promatramo ili kao stvari i njihova svojstva ili kao vječne istine, koje postoje samo u našem mišljenju. Od onoga, što promatramo kao stvari, najopćenitije je: supstancija, trajanje, red, broj i inače sve takvo, što se proteže na sve vrste stvari. No, ja priznajem samo dvije najviše vrste stvari: jedno su duhovne ili misaone, tj. one, koje pripadaju duhu ili misaonoj supstanciji, a drugo su materijalne ili one, koje pripadaju protežnoj supstanciji, tj. tijelu (VIII 22).<sup>3</sup>

U narednom paragrafu on dodaje da se *ex nihilo nihil fit* „ne smatra nekom stvari, koja postoji, niti nekim njenim stanjem, nego nekom vječnom istinom, koja ima sjedište u našem duhu i naziva se opći sud ili aksiom“ (isto). Dekart nam ovde kaže da nestvari svakako postoje samo u našem mišljenju, ali nam ne kaže ništa o tome gde sve stvari mogu egzistirati. No, preciziranje da nestvari postoje *samo* u našem mišljenju implicira da stvari mogu postojati ne-samo-u-mišljenju, tj. da mogu i realno egzistirati. Otud, za *nestvar* može se reći da je nestvar ono što egzistira isključivo u mišljenju; „nestvar“, što će reći bića razuma (*entia rationis*), večne istine, sudovi, brojevi, privacije, negacije itd. Pritom, „mišljenje“ se odnosi kako na ljudsko tako i na božansko; sve nestvari nužnim se načinom nalaze u božanskom mišljenju, jer je Bog tvorac svega, pa i večnih istina, a mogu se nalaziti i u ljudskom. Upravo

smatra da „nije dobro koristiti reč 'stvar' u raspravi o Dekartovoj ontologiji stoga što on naginje upotrebi njenog latinskog ekvivalenta *res* u smislu *substantia*“ (Chappell 1997: 112). Mogli bismo se čak i složiti s ovim poslednjim („Pojam supstancije je upravo taj da ona može postojati bez pomoći ijedne druge *supstancije*“, IV Odg.: VII 226). Međutim, apsolutno je nemoguće izbeći jedan tako temeljan pojam za sholastiku i Dekarta, baš kao što bi bilo neodgovorno ostaviti ga neobjašnjenim.

3 Prevod neznatno izmenjen. U tekstu će biti korišćene sledeće skraćenice: M – *Meditacije*, PF – *Principi filozofije*, Odg. – Odgovori na primedbe na *Meditacije*; iza dvostruke navedenog su tom i stranica standardnog izdanja. Sva podvlačenja u citatima jesu moja.

poslednji momenat, Bog kao tvorac svega, ukazuje na to da stvari, ma šta da su one, svakako jesu u njegovom mišljenju. Otud, stvari i nestvari dele zajedničku osobinu „biti u božanskom mišljenju“, no ono po čemu se razlikuju jeste da nestvari mogu biti *isključivo* u mišljenju, božanskom ili ljudskom.

Na osnovu rečenog, početno određenje stvari moglo bi glasiti: ono što može *i* realno da egzistira.

Šta je *ono* što može da egzistira i van mišljenja, šta zapravo može tako egzistirati? Mesto iz 48. paragrafa ukazuje nam u kom pravcu treba tražiti odgovor, jer u njemu Dekart govori o stvarima koje pripadaju mislećoj ili protežnoj supstanciji. Na ovom mestu zastajemo i navodimo Dekartovo određenje supstancije:

Pod supstancijom možemo razumijevati samo stvar, koja tako postoji, da joj za postojanje nije potrebna nikakva druga stvar (PF I 51: VIIIA 24).

225

Uz to, još dodaje da je jedino Bog istinska takva supstancija. Posmatrano samo po sebi (dakle, apstraktno), određenje supstancije jeste prazno, ono govori isključivo o načinu egzistiranja stvari (nezavisnost) – što potvrđuje i naredni paragraf *Principa*: „[S]upstanciju opažamo po bilo kojem njezinom atributu, na temelju općeg suda da ništa nema nikakvih atributa“ (PF I 52: VIIIA 24) – i ne govori nam ništa o tome *šta* egzistira nezavisno. Ukoliko se uklone sve osobine supstancije, ono što preostaje jeste „ništa“, jedno čisto formalno određenje načina egzistiranja egzistirajućeg – nezavisnost. Taj pojam supstancije dobija se apstrahovanjem i ništa ne govori o onom što egzistira (*Klerslijeu*, 12. 1. 1646: IXA 216).

Iz određenja supstancije vidna je još jedna osobina stvari, naime to da stvar ima veze s egzistiranjem. Kakve veze?

Supstancija se doduše spoznaje po bilo kojem atributu, ali svaka supstancija ima jedno posebno svojstvo (*proprietas*) koje sačinjava njenu prirodu i bit i na koje se odnose sva druga njena svojstva. Tako, protezanje [...] sačinjava prirodu tjelesne supstancije, a mišljenje prirodu misaone supstancije (PF I 53: VIIIA 25).

Bitni (bit-ni) atributi, jer o njima Dekart govori na ovom mestu, određuju *šta* egzistira kada egzistira supstancija, tj. šta egzistira nezavisno od svega drugog (osim Boga). Kada se posmatraju kao prirode supstancija, mišljenje i protežnost se „moraju shvatiti jednako kao i sama misaona i protežna supstancija, tj. kao duh i tijelo“ (PF I 60: VIIIA 30). Ne egzistira supstancija plus mišljenje/protežnost, već egzistira supstancija *koja*

*jeste* mišljenje/protežnost.<sup>4</sup> Dakle, kada se sagledava sa strane svog egzistiranja (supstancijalnog), suština supstancije razumevana je kao sama ta supstancija.

Iz rečenog sledi da pojam stvari stoji u vezi sa suštinom, jer ona je *ono što* bivstvuje supstancijalno ili, ako je suština modusa, modalno. Utoliko, *res* jeste karakterizacija svake suštine koja može realno egzistirati.

## Stvar i suština

Dekartovo razumevanje temelji se na sholastičkom. U *Sumi protiv pagana*, Akvinac (Aquinas) piše:

Supstancija (*substantia*) je stvar kojoj ne pripada postojati u nosiocu. Imenicu *stvar* treba ovdje shvatiti u smislu štovstva (*quidditas*), baš kao što biće (*ens*) dobija ime od bivstvovanja (*esse*); i tako se pod pojmom supstancije razumije da ima štovstvo kojem pripada da ne postoji u drugom.<sup>5</sup>

226

Pojam stvari je, dakle, izjednačen sa štastvom, s onim *šta* supstancije koje bivstvuje kada egzistira jedna supstancija. Stvar jeste to štastvo koje je suština; kada je o supstanciji reč, njenoj suštini kao njena odlika pripada da ne egzistira u drugom, baš kao što je odlika suštine svakog modusa da egzistira isključivo u drugom.

To da svaka supstancija ima štastvo „kojem pripada da ne postoji u drugom“ znači da svaka supstancija po svom pojmu ima suštinu koja egzistira ne-u-drugom. Dakle, štastvo dovodi u direktnu vezu pojam, suštinu i način egzistiranja, i to tako što kroz pojam potpuno određuje suštinu i način egzistiranja: pojam je spoznato štastvo, a štastvo je stvar.<sup>6</sup>

4 U najmanju ruku, Dekart daje vrlo različite izjave o tome šta je supstancija kao subjekat. Za tumačenje da je u pitanju sama stvar, videti *Razgovor s Burmanom*: V 154–155; *Klerslijeu* 23. 4. 1649: V 355; PF II 9: VIII A 45. Za subjekat kao supstrat, videti *Burman*: V 156; uporediti i M VI 10: VII 78; III Odg.: VII 175–176; IV Odg.: VII 222. U analizi koja počiva na Dekartovoj tvrdnji o razumskoj razlici između atributa supstancije i same supstancije, Lorens Nolan je, smatramo, pružio odlučujući argument u prilog interpretaciji supstancije kao same stvari; uporediti Nolan 1998, posebno 163–168.

5 *Suma protiv pagana* I, 25 (Akvinški 1993: 129). Uporediti i *Raspravljena pitanja o istini* 1, 1, *resp.*: „Stvar se razlikuje od bića u tome što riječ 'biće' potječe od zbiljnosti (*actualitas*) bivstvovanja ... dok riječ 'stvar' izražava štovstvo ili bit stvari“ (Akvinški 2001: 241). Radi terminološkog ujednačavanja s ostatkom teksta, umesto „bivstvo“ i „bitak“ u prevodima je redom stavljeno „supstancija“ i „bivstvovanje“. Za značenje stvari u srednjovekovnoj filozofiji, videti informativnu odrednicu u *New Catholic Encyclopedia* 2002: XIV, 4–6.

6 Za štastvo kod Tome, videti *O biću i biti* 1, 3 (Akvinški 1990: 4). O stvari i štastvu kod Tome i o istorijskom zaleđu, videti Aersten 1996: 193–194. Za odnos stvari i suštine, videti Owens 1963: 132–133, za stvar i biće str. 65–67, za stvar kao transcendentaliju str. 124–125.



Mada kod Dekarta nestaje pojam štastva, stvar i kod njega izražava vezu suštine, načina egzistiranja i pojma. Između pojma stvari i pojma suštine postoji odnos ekvivalencije: nema stvari koja ne bi bila suština, niti postoji suština koja ne bi bila stvar. Neka suština može imati supstancijalno ili modalno moguće realno egzistiranje, no ne može biti suština a da uopšte ne može realno egzistirati. Ukoliko nema tu mogućnost, tj. ukoliko nije stvar, onda ona uopšte nije suština, već je neko biće razuma.<sup>7</sup> Upravo zato što nisu stvari, bića razuma ne mogu egzistirati realno.

Stvari, dakle, jesu sve suštine koje *moгу realno egzistirati*, nezavisno od toga da li i egzistiraju na taj način. S obzirom na rečeno, precizira se status odlike po kojoj je neka suština stvar, odlike „može da egzistira i realno“. Kako je stvar suština, sledi da je odlika o kojoj je reč određenje suštine, odnosno da je predikat suštine. Svaka suština koja ima predikat „mogućnost realnog egzistiranja“ jeste stvar i taj predikat jeste metafizički nužan i dovoljan uslov za to da neka suština bude stvar.

227

Na ovom se mestu ne sme prevideti puni smisao koji u određenju stvari ima mogućnost: stvar je suština koja *može* realno egzistirati, što će reći da je suština stvar egzistirala realno ili ne. No, ako može realno egzistirati znači li to da može egzistirati i „nerealno“, u mišljenju? Da, znači, a smisao toga postaje jasan ukoliko se razmotri Dekartovo razumevanje odnosa suštine i egzistencije.

„Egzistencija (*existentia*) je sadržana u ideji ili konceptu svake pojedinačne stvari pošto je ne možemo shvatiti drugačije nego kao egzistirajuću. Moguća ili slučajna egzistencija sadržana je u konceptu ograničene stvari, dok je nužna i savršena egzistencija sadržana u konceptu najsavršnijeg bića“ (II Odg.: VII 166).<sup>8</sup> Ova je Dekartova *aksioma*<sup>9</sup> važna zato što se njome nedvosmisleno tvrdi da je egzistencija predikat suštinâ, moguća i nužna (koja podrazumeva realnu). Samo ukoliko se to ima u vidu razumljivo je sledeće mesto iz 6o. paragrafa prvog dela *Principia*: „Već samo po tome što već imamo ideju protegnute ili tjelesne supstance, iako još *ne znamo sigurno* da ikakva takva stvar uistinu postoji, ipak *smo sigurni* da ona može postojati (*existere*)“ (VIII A 28).

Zato što je predikat suštine, između suštine i egzistencije za Dekarta postoji samo razumska razlika: „[E]gzistencija nije ništa drugo do egzistirajuća

7 Ostavljamo po strani mogućnost da Bog stvori suštinu koja ne bi bila stvar, jer to, prema Dekartu, svakako može učiniti. Rečeno se, međutim, svakako odnosi na ovaj svet, kakvim ga je Bog stvorio. U njemu tako što nije moguće.

8 Uporediti I Odg.: VII 116–117.

9 Tj. večna istina, uporediti PF I 49: VIII A 23.

suština (*essentia existens*)“ (*Razgovor s Burmanom*: V 164).<sup>10</sup> Ovakvo razumevanje odnosa suštine i egzistencije Dekart nasleđuje od kasne sholastike, konkretno od Suarez (Suárez) koji je i uveo takvo razlikovanje kao različito od tomističke realne razlike ili skotističke modalne. Utoliko, i za Dekarta realno egzistirajuća supstancija jeste jedna supstancijalno egzistirajuća suština i ništa preko toga. Otud će se i bivstvovanje i egzistiranje samo razumski razlikovati, odnosno razlika je perspektivistička: realno bivstvovanje suštine ekvivalentno je s realnim egzistiranjem bića kojeg je ona suština: „Ako pod suštinom podrazumevamo stvar kakva je ona u razumu, a pod egzistencijom istu stvar ukoliko je izvan razuma...“ (*Pismo \*\*\**, 1645 ili 1646: IV 350). Na osnovu razumske razlike i na osnovu upravo citiranog pisma, jasno je da ukoliko hoćemo odrediti šta je stvar kod Dekarta moramo pre svega analizirati određenja samih suština stvari.<sup>11</sup>

228

Pomenuta odlika suštine da može bivstvovati u dva modusa, intramentalnog i ekstramentalnog (u mišljenju i realno) posledica je izvorne inteligibilnosti suština.<sup>12</sup> Jedan modus bivstvovanja suština jeste realno bivstvovanje, kao suština realno egzistirajućih stvari, i to je njihov formalni modus bivstvovanja (*modus essendi formalis*, M III 15: VII 42); one tada bivstvuju aktualno ili formalno (*esse formali sive actuali*, M III 27: VII 47). Drugi modus bivstvovanja suština jeste objektivni modus (*modus essendi objectivus*, M III 14: VII 41, I Odg.: VII 103), dakle intramentalno bivstvovanje suštine u razumu (kao reprezentovane jednom idejom<sup>13</sup>). Zbog toga Dekart može reći da je „stvar u razumu pomoću ideje“ (I Odg.: VII 103) ili da je „preko ideje objektivno u razumu“ (M III 14: VII 41).

No, zbog čega Dekart govori o „bivstvovanju u razumu“, a ne u mišljenju? U najkraćem, zato ništa ne bivstvuje u volji.<sup>14</sup> Takođe, treba uočiti da „biti u razumu“ ne znači isto što i „biti u duhu“. Biti u duhu znači biti

10 Uporediti i II Odg.: VII 166. Videti Secada 2000: 205–236. Za Suarez, videti *Disputationes* 31: 25, 224–312; Wells 1962; Wells, predgovor za Suárez 1983; Koplston 1994: 382–385, Secada 2000: 21–26. Za razliku između Suarezovog i Tominog shvatanja razlike, videti Brajičić 1988: 139–149.

11 Ili, kako piše D. Klemenson: „’Stvarna’ bića jesu ’stvari’, tako da i izraz ’stvar’ jedino označa suštinu, a ne nešto egzistirajuće. ... Stvari (ili stvarna bića) jesu bića koja su u stanju da [realno] egzistiraju ili, da budemo nešto precizniji, koja su u stanju da poseduju *esse* koje se ne sastoji naprosto od biti-mišljen“ (Clemenson 2007: 15), kao što je na delu kod bića razuma.

12 Za inteligibilnost kao unutrašnju oznaku suštine kod Dekarta, uporediti M V 6: VII 65; *Klerslije* 23. 4. 1649: V 356; *Razgovor s Burmanom*: V 160.

13 Ovo stoji u zagradi, jer suština može biti u razumu, a da uopšte ne bude reprezentovana idejom, odnosno da duh za nju uopšte ne zna: urođene ideje. Uporediti, na primer, „[j]er, iako nije nužno da se ikad upustim u bilo koju misao o Bogu...“ (M V 11: VII 67).

14 Za odnos htenja i ideja htenja, videti Milidrag 2010: 153–154.

modus misleće supstancije. Svaka misao jeste jedna stvar jer, kao modus misleće supstancije, realno egzistira. Međutim, suština koja je reprezentovana nekom mojom idejom nije u duhu, već je „u razumu“, ona je reprezentovana aktivnošću razuma, percipiranjem, koje ima status modusa duha. Tako, na primer, moja astronomska ideja sunca egzistira kao modus duha, jer je jedna realno egzistirajuća percepcija, jedna je stvar, ali njen objekat, samo percipiranjem reprezentovano sunce objektivno egzistira u razumu (ideja u objektivnom smislu).<sup>15</sup>

Otud, stvar možemo odrediti i kao onu suštinu koja ima predikat mogućnost egzistiranja i van razuma.<sup>16</sup> S obzirom na potrebe interpretacije Dekartovog razumevanja ljudskih ideja, u nastavku rada, kada se bude govorilo o razumu, biće podrazumevano da je reč o ljudskom razumu.

Kakav je odnos stvari prema suštini i egzistenciji? S obzirom na razumsku razliku, razlika između stvari, suštine i egzistencije pokazuje se kao perspektivistička. Kao što je rečeno, stvar je suština koja može i realno egzistirati; otud, pojam stvari proizvod je određenja suštine s obzirom na to kako je određuje jedan njen predikat, naime egzistencija (nužna, nenužna, moguća, realna): stvar je suština posmatrana s obzirom na svoj predikat „moguće realno egzistiranje“ (koje može biti i nužno<sup>17</sup>). Suštinu možemo posmatrati i pod drugim vidovima, kada nam se ona javlja, na primer, kao „štastvo“ ili kao „priroda“. No, kako kod Dekarta suštinu određuje egzistencija kao njen predikat?

229

## Stvarnost i njeni stupnjevi

U ranije citiranom odlomku iz 48. paragrafa prvog dela *Principa* Dekart je kazao da priznaje samo dve „najviše vrste stvari“, što bi značilo da postoje i „niže“ vrste stvari. U Trećoj meditaciji kaže „supstancija ili stvar spremna egzistirati sama po sebi“ (M III 21: VII 44), odakle bi sledilo da

15 Rečeno nam govori da su, ontološki posmatrano, ideje stvari zapravo sačinjene od dve stvari: ideju čini jedan realno egzistirajući modus misleće supstancije, neka reprezentujuća percepcija, i jedna stvar reprezentovana tom percepcijom. U pitanju su, dakle, dve *res*, jednu ideju neke stvari čine dve stvari (bića razuma na stranu): reprezentujuće percipiranje i reprezentovana, objektivno bivstvujuća suština stvari.

16 Vrlo je važno ne prevideti ovo „i“ van razuma, jer veza između stvari i mišljenja jasno je vidna u etimologiji same reči. Naime, *res* je izvedeno iz latinskog glagola *reor* (*reor, reri, ratus sum*), proračunavati ili suditi. Ta se veza još uvek jasno čuje u engleskom (*thing, to think*), baš kao i u nemačkom jeziku (*Ding, denken*).

17 Zato je i Bog kao najsavršenije biće jedna stvar, jer je moguće biće koje nužno realno egzistira: „Jednom takvom biću pripada barem moguća egzistencija kao što pripada svim drugim stvarima o kojima imamo razgovetnu ideju“, I Odg.: VII 119. Uporediti i II Odg.: VII 152, II Odg.: VII 163, *Mersenu*, 4. 3. 1641: III 329–330.

ima i stvari koje „nisu spremne“ egzistirati same po sebi, što bi bili modusi. U Trećim odgovorima na primedbe na *Meditacije* Dekart detaljnije objašnjava o čemu je reč:

Bio sam sasvim jasan oko toga kako stvarnost (*realitas*) dopušta više i manje. Supstancija je više stvar od modusa; ako su dati realni kvaliteti ili nekompletne supstancije, to su stvari u većoj meri nego modusi, a u manjoj meri nego kompletne supstancije; napokon, ako je data beskonačna i nezavisna supstancija, ona je više stvar nego konačna i zavisna (VII 185).

230

Očito je da moramo preći na nešto manje apstraktan nivo posmatranja stvari. Dosad smo je posmatrali samo s obzirom na određenje „mogućnost realnog egzistiranja“. Međutim, to određenje stvari, stvari *kao takve*, ništa nam ne govori o svojstvima samog egzistiranja, a da su ona važna svedoči već to što su stvari i supstancije i modusi; dakle, ne egzistira stvar kao takva, već stvar koja je ili supstancija ili modus. Kako od stvari kao takve dolazimo do stvari-supstancija i stvari-modusa?

Na osnovu citata iz odgovora Hobsu (Hobbes) sledi da biti-više-stvar znači biti nezavisniji, kao i da je određenje biti-više/manje-stvar vezano za pojam stvarnosti kao objašnjenje tog pojma. Ako biti više stvar znači biti nezavisniji, u egzistiranju naravno (jer se po tome razlikuju supstancija i modus), onda „biti stvar“ znači „biti nezavisan u egzistiranju“ i to je određenje stvarnosti *kao takve*. Time je dodatno precizirano šta je stvar, naime ona suština koja može *nezavisno* realno egzistirati. To se određenje suštine naziva njena stvarnost: mogućnost *nezavisnog* realnog egzistiranja. Međutim, i to je određenje apstraktno, jer sama ta nezavisnost egzistiranja uvek ima stupnjeve, nezavisne egzistencije (konačne supstancije), zavisne egzistencije (modusi) i apsolutno nezavisne (Bog). Mora se, znači, ispitati šta je izvor stupnjevanja stvarnosti (nezavisnosti egzistiranja), kako to da sve suštine stvari na ovom svetu imaju jedan te isti predikat (mogućnost nezavisnog realnog egzistiranja), iako su neke modusi, a neke supstancije.

Reč je o sledećem: i suštine supstancija i suštine modusa imaju isti predikat, mogućnost nezavisnog realnog egzistiranja, *ali je sama ta mogućnost za njih različita*: za supstanciju je to mogućnost nezavisnog egzistiranja, a za modus je to reč o mogućnosti zavisnog egzistiranja. (Važno je ne prevideti da nije više ili manje *nezavisna mogućnost* egzistiranja, već je više ili manje *nezavisno* moguće realno *egzistiranje* suštine.) Razlika se, dakle, krije unutar samog predikata egzistencije, sam je taj predikat (mogućnost nezavisnog egzistiranja) dodatno određen jednim, nazovimo ga, unutarpredikatskim određenjem na osnovu kojeg je neka suština – suština supstancije, a druga suština modusa. Jer, a) ako je stupanj stvarnosti

određenje stupnja mogućeg realnog nezavisnog egzistiranja i b) ako je „moguće realno nezavisno egzistiranje“ predikat suštine, c) onda stupanj stvarnosti jeste *određenje predikata* suštine, tj. egzistencije.

Dakle, svaka je *res* definisana stupnjem nezavisnosti svog mogućeg realnog egzistiranja i tek na ovom nivou govorimo o supstancijama i modusima, pošto se razlika između suština koje su supstancije i onih koje su modusi ispoljava upravo kao razlika u stupnjevima njihove stvarnosti. O njima nema govora na nivou stvari kao takve (mogućnost realnog egzistiranja), niti na nivou stvarnosti kao takve (mogućnost nezavisnog realnog egzistiranja), pošto se i jedno i drugo može odnositi i na supstancije i na moduse.

Svakoј stvorenoj suštini pod vidom njenog predikata „mogućnost realne egzistencije“ intrinzično i večno pripada jedan od dva stupnja nezavisnosti mogućeg realnog egzistiranja: stupanj supstancije ili stupanj modusa.<sup>18</sup> To koji će od ta dva stupnja suština imati zavisi od njenog tvorca i zato je stupanj koji ima za nju samu nužan, dok drugi za nju uopšte nisu ni mogući: protežnost kao suština stvorena je tako da može egzistirati samo supstancijalno i ne može egzistirati kao modus neke supstancije, baš kao što su misao ili kretanje suštine koje mogu egzistirati isključivo kao modus.

„Biti više stvar“ znači da suština poseduje veći stupanj nezavisnosti nužno mogućeg realnog egzistiranja nego što ga poseduje neka druga suština koja je zato „manje stvar“: zato što nužno može realno egzistirati nezavisnije, suština svake supstancije jeste više stvar od suštine svakog modusa. „Više“ potiče od „nužno nezavisnije“, a „stvar“ potiče od „može realno egzistirati“.

Ne treba prevideti da sve što je rečeno o stvari za nju važi bila ona u mišljenju ili i van njega. Stvari je svejedno gde egzistira; to da li je neka suština više ili manje stvar niukoliko ne zavisi od toga da li realno egzistira, već zavisi jedino od stupnja nezavisnosti mogućeg egzistiranja: sunce ima stupanj stvarnosti konačne supstancije egzistiralo u svetu ili samo u razumu. Njegov će se stupanj stvarnosti drugačije ispoljavati ukoliko bivstvuje objektivno, kao reprezentovano idejom, nego ako bivstvuje kao suština jedne realno egzistirajuće stvari, Sunca, ali on zbog toga neće biti različit. Da podsetimo: „Već samo po tome što već imamo ideju protegnute ili tjelesne *supstancije*, *iako još ne znamo* sigurno da ikakva takva

18 Iz početnog citata vidno je da se stupanj nezavisnosti supstancije „deli“ na stupanj beskonačne i konačne supstancije. Beskonačnu supstanciju ostavljamo po strani, ali podrazumevamo da je i to jedan od stupnjeva stvarnosti.

stvar uistinu postoji...“ (PF I 6o: VIIIA 28). Vraćićemo se na načine ispoljavanja kada bude reči o stupnjevima objektivne i formalne stvarnosti.

Pošto je „moguće nezavisno realno egzistiranje“ stvarnost suštine, sledi da je stupanj nezavisnosti mogućeg realnog egzistiranja stupanj stvarnosti suštine. Prema tome, zato što je više stvar, suština ima više stvarnosti. Nakon ovoga, sasvim je jasna sledeća Dekartova aksioma:

Ima različitih stupnjeva stvarnosti ili entiteta (*realitatis sive entitatis*), jer supstancija ima više stvarnosti nego akcidenција ili modus, beskonačna više nego konačna (II Odg.: VII 165).<sup>19</sup>

232

Iz navedene aksiome sledi da postoje samo tri stupnja stvarnosti: stvarnost modusa, stvarnost konačne i stvarnost beskonačne supstancije. To sledi iz *svih* Dekartovih osnovnih postavki i to je problem, jer se rečeno u ovoj aksiomi ne slaže s njegovim tvrdnjama na drugim mestima. Drugim rečima, ovde „probija“ Dekartovo antisholastičko shvatanje odnosa stvar–supstancija, jer njegova ranije navedena definicija supstancije implicira da je samo supstancija stvar, a to je u suprotnosti s tvrdnjom o modusima kao stvarima. Da je samo supstancija stvar sledi i iz određenja stvarnosti: moguće *nezavisno* egzistiranje. No, ako ćemo pravo, prema definiciji supstancije iz *Principa*, jedina istinska supstancija koja je stvar jeste Bog,<sup>20</sup> te Dekart uopšte ne bi smeo govoriti o konačnim supstancijama. Ukoliko se dopusti da su konačne supstancije takođe supstancije, a time i stvari, nema razloga ne dopustiti da su to i modusi, pa reći da su konačne supstancije i modusi stvari u analognom smislu.

Posmotrimo još zašto se stvarnost pripisuje supstanciji/modusu, a ne stvari. Kao što je rečeno, svaka *res* egzistira ili na način supstancije ili na način modusa, ne na način *res* kao takve; da stvar egzistira na način stvari, tada bi stvar imala stvarnost. Ovako, pošto je stupanj stvarnosti određenje egzistiranja stvari, nezavisnosti tog egzistiranja, i pošto to egzistiranje mora biti ili supstancijalno ili modalno, stvarnost se pripisuje ili supstanciji ili modusu.

Stupanj stvarnosti jedna je odlika suštine. Ukoliko ima više stvarnosti, suština je odličnija, tj. ona je savršenija jer je nezavisnija u svom mogućem egzistiranju i van mišljenja. Zato Dekart kaže da je stupanj stvarnosti jedno savršenstvo i to savršenstvo suštine.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Suarezijanski pojam entiteta i njegova relevantnost za pojam stvarnosti ne mogu biti objašnjeni na ovom mestu; za to, videti Milidrag 2010: 134–137.

<sup>20</sup> Ponekad se pojam stvari krajnje pogrešno i sasvim neopravdano vezuje za pojam stvorenosti. Stvar uopšte ne mora biti stvorena, već može biti i *res infinita* (I Odg.: VII 113); uporediti i Predgovor za *Meditacije* 4: VII 8; M III 33: VII 49; M VI 10, 11: VII 66–68.

<sup>21</sup> Uporediti Predgovor za *Meditacije*: VII 8, VI Odg.: VII 434, II Odg.: VII 165.

\* \* \*

Rezimirajmo i precizirajmo odnose između modusa bivstvovanja, modusa stvarnosti i stupnjeva stvarnosti.

*Modusom bivstvovanja* suštine stvari određeno je da li suština bivstvuje u mišljenju (objektivni, intramentalni) ili i van mišljenja, realno (formalni, ekstramentalni).

*Stvarnošću* je izražena mogućnost nezavisnog egzistiranja suštine u mišljenju ili i van njega.

*Stupnjem stvarnosti* određeno je koliko je to moguće egzistiranje nezavisno.

*Ne postoji odnos* između stupnjeva stvarnosti suštine i modusa njenog bivstvovanja. Stupanj stvarnosti je unutarpredikatsko određenje suštine, dakle nužno i nepromenljivo: Sunce ima stupanj stvarnosti konačne supstancije i ne može imati nijedan drugi. Nasuprot tome, mogućnost suštine da i formalno bivstvuje jeste upravo to, jedna mogućnost, dakle nešto što suština uopšte ne mora posedovati: suštini Sunca Bog nije morao pridati i realno egzistiranje, ona je zauvek mogla samo objektivno bivstvovati u božanskom duhu. Osim toga, suština ima samo jedan stupanj stvarnosti, a može imati oba modusa bivstvovanja: Sunce ima stupanj stvarnosti konačne supstancije bivstvovalo samo objektivno ili i formalno. Kao formalno bivstvjuća, suština naprosto dobija još jedan modus bivstvovanja, pored objektivnog, i pri tome se ni na koji način ne menja. Jedna intramentalno bivstvjuća suština i ista ta ekstramentalno bivstvjuća suština jesu numerički identične, iako su realno različite.<sup>22</sup> Na osnovu toga sledi da je bivstvovanje suštine u formalnom modusu bivstvovanja njeno nenužno određenje;<sup>23</sup> vratićemo se na to.

*Pitanje je fakticiteta da li neka stvarna suština bivstvuje objektivno u ljudskom razumu i formalno (modus bivstvovanja), ali pitanje je nužnosti da li bivstvuje supstancijalno ili modalno (stupanj stvarnosti).*<sup>24</sup>

Određenje modusa bivstvovanja nadređeno je određenju modusa stvarnosti i zbog te nadređenosti ta dva pojma moraju se razlikovati.<sup>25</sup> Obimi

22 Ovu tvrdnju D. Klemenson naziva tezom o „dualnoj egzistenciji“, v. Clemenson 2007: pogl. 3, zatim str. 79–87 i 135, nap. 64. Naravno, to je posledica inteligibilnosti suštine.

23 Zato Dekart u ranije citiranoj desetoj aksiomi nije pravio metafizičku razliku između nenužne egzistencije u svetu i nenužne egzistencije u mišljenju (II Odg. VII 166).

24 Ovako stoje stvari gledano iz ljudske perspektive. Iz Božje perspektive pak sve je pitanje fakticiteta, pošto jedino od njegove volje zavisi kako će neka suština moći egzistirati i van mišljenja. Da je hteo, on je mogao, na primer, stvoriti kretanje kao supstancijalno egzistirajuću suštinu, a ne kao modalno egzistirajuću kakvu je i stvorio.

25 Što u literaturi nije baš čest slučaj. Za to, videti Milidrag 2010: 97, nap. 141.

tih pojmova jesu ekvivalentni: nema suštine koja bi istovremeno imala formalno bivstvovanje i samo objektivnu stvarnost, niti ima suštine koja bi imala formalnu stvarnost a samo objektivno bivstvovala. Zato, modus stvarnosti suštine zavisi od modusa njenog bivstvovanja:<sup>26</sup> suština stvari koja ima objektivni modus bivstvovanja ima objektivnu stvarnost, a ona koja ima i formalni modus bivstvovanja ima i formalnu stvarnost.

Pošto je nepromenljiv, stupanj stvarnosti suštine koja objektivno bivstvuje biće stupanj objektivne stvarnosti suštine, a stupanj stvarnosti suštine koja i formalno bivstvuje biće stupanj formalne stvarnosti suštine.

Stupnjevi formalne stvarnosti suštine stvari ispoljavaće se kao stupnjevi nezavisnosti realnog egzistiranja same stvari, nezavisnosti od realnog egzistiranja drugih stvari: modus ne može egzistirati bez konačne supstancije koje je modus, kao što bez beskonačne supstancije ne mogu egzistirati ni modusi ni konačne supstancije.

234

S druge strane, stupanj objektivne stvarnosti ispoljavaće se kao stupanj nezavisnosti jasnog i razgovetnog percipiranja dotične stvarne suštine, nezavisnosti od istog takvog percipiranja drugih suština. Tako, na primer,<sup>27</sup> možemo imati jasnu i razgovetnu ideju nekog tela u kretanju i takvu ideju istog tog tela u mirovanju, ali ne možemo imati jasnu i razgovetnu ideju kretanja, tog ili bilo kog drugog, bez ideje nekog tela. Ideja koja reprezentuje Boga biće „najjasnija i najrazgovetnija i sadrži više objektivne stvarnosti od bilo koje druge“ (M III 25: VII 46); zbog najvišeg stupnja objektivne stvarnosti, njeno jasno i razgovetno percipiranje neće zavisiti ni od jedne druge ideje, ali će od nje zavisiti takvo percipiranje svih ostalih.

### Stvar i uzročnost

Odnos stvari i uzročnosti kod Dekarta nije očigledan, a razlozi za to jesu pre svega istorijskofilozofski. Međutim, ukoliko se ima u vidu značaj uzročnog dokaza za egzistenciju Boga očito je da kod njega stvar mora biti određena i uzročnošću. Takođe, mora se imati u vidu i Dekartovo učenje o stvorenosti večnih istina, jer ukoliko su one stvorene onda moraju biti stvorene i suštine stvari, a time i same stvari.<sup>28</sup> Utoliko, problem odnosa stvari i uzročnosti kod Dekarta ima dva vida: prvo, kako se mogućnost

26 Isto i Clemenson 1991: 143.

27 Ovo je inače Dekartov primer; uporediti PF I 61: VIII 29–30; I Odg.: VII 120–121. Videti i određenje prirode modusa u *Primedbama na jedan program*: VIII B 350, 355.

28 „[O]ve suštine nisu ništa drugo do večne istine“, *Mersenu*, 27. 5. 1630: I 150.



same stvari da bude delotvorni uzrok odražava na njeno određenje i, drugo, uzrokovanost same stvari i posledice toga na njeno određenje. Za analizu prvog vida odnosa poslužiće sledeći citat iz Treće meditacije:

Uviđam [*percipio*] da objektivno bivstvovanje ideje ne može biti proizvedeno od samog potencijalnog bivstvovanja – koje je, pravo rečeno, ništa [*quod proprie ... nihil est*] – nego samo od aktualnog ili formalnog bivstvovanja (M III 27: VII 47).<sup>29</sup>

„Objektivno bivstvovanje ideje“, što će reći intramentalno bivstvovanje suštine.<sup>30</sup> Dekart govori o delotvornom uzrokovanju, poredeći formalno bivstvovanje suštine, kada realno egzistirajuća stvar može biti uzrok nečega, i objektivno bivstvovanje suštine, kada ista ta stvar, ali sada u razumu, ne može biti uzrok ničega i koje je bivstvovanje „pravo rečeno ništa“. <sup>31</sup> Ukoliko je tako, imamo li posla s istom stvari, jer u jednom modusu bivstvovanja ona može biti delotvorni uzrok, a u drugom ne može?

235

Nešto ranije u Trećoj meditaciji (M III 14: VII 41) Dekart navodi uslove delotvornog uzrokovanja<sup>32</sup> na osnovu kojih sledi da suština koja objektivno bivstvuje ima ništa-mogućnosti-uzrokovanja. S druge strane, to da stvar ima mogućnost delotvornog uzrokovanja posledica je toga što njena suština formalno bivstvuje, a ona sama realno egzistira. Utoliko, u poređenju s formalnim bivstvovanjem u svetu, objektivno bivstvovanje u razumu jeste ništa-aktualnog-bivstvovanja, a otud i ništa-mogućnosti-delotvornog-uzrokovanja.<sup>33</sup> To, praktično, znači da stvar koja egzistira samo u razumu ne može biti delotvorni uzrok *nijedne* realno egzistirajuće stvari, niti neke druge stvari u razumu (ideje u objektivnom smislu).<sup>34</sup>

29 Neznatno izmenjen prevod.

30 Za to da je ideja u objektivnom smislu objektivno bivstvujuća suština, videti npr. Predgovor za *Meditacije*, VII 8.

31 Za smisao formulacije „pravo rečeno ništa“, kao i za smisao formulacije iz narednog citata „nije ništa“, uporediti Milidrag 2010: 184–198.

32 Da bi neka stvar bila uzrok ona mora realno egzistirati i mora aktualno delovati kao uzrok. Tu je i treći kriterijum, u vezi sa stupnjevanjem stvarnosti, naime da stvar s nekim stupnjem stvarnosti može biti uzrok samo stvari koje imaju isti ili niži stupanj. U ovom tekstu neće biti reči o odnosu uzročnosti i stupnjevanja stvarnosti pošto je to samostalan problem koji bi zahtevao previše prostora.

33 „Nije moguće da *nihil* ili neegzistirajuća stvar bude uzrok egzistencije ičega ili ikogej aktualnog savršenstva u ičemu“, II Odg.: VII 165.

34 Dekart će reći: „A isto tako ne trebam pretpostavljati, ako je stvarnost koju razmatram u svojim idejama tek objektivno, da ista stvarnost treba formalno biti u uzrocima istih ideja, nego dostaje ako je i u njima objektivno. ... A iako se možda jedna ideja može roditi iz druge...“ (M III 15: VII 41–42), ali to ne znači da jedna ideja može biti uzrok druge, već da *duh* može koristiti različite ideje da bi objasnio/stvorio neku ideju, pri čemu se *duh* javlja kao delotvorni uzrok, a ideje u objektivnom smislu tek kao materijalni uzroci; primere toga Dekart navodi u pasusima 17–21 Treće meditacije (VII 42–45). Za pojam rađanja u ovom kontekstu, videti M III 36: VII 50–51, V Odg.: VII 369. Za celovitiju analizu, uporediti Milidrag 2010: 199–200 (i tamo pomenutu literaturu), kao i 208–209.

Na osnovu citiranog mesta iz Treće meditacije sledi da je „formalni modus bivstvovanja“ suštine stvari ekvivalentno s „mogućnost delotvornog uzrokovanja“: zato što je njena suština formalno bivstvujuća, svaka realno egzistirajuća stvar po definiciji može biti delotvorni uzrok. Posedovanje realne egzistencije nužan je uslov mogućnosti delotvornog uzrokovanja. Iz rečenog sledi da se stvar može odrediti na sledeći način:

Stvar je ona suština koja može imati mogućnost da bude delotvorni uzrok.

236

*Može imati* tu mogućnost (ukoliko realno egzistira), ali i ne mora, jer kao egzistirajuća u razumu, stvar tu mogućnost nema. Kada je u razumu, suština stvari ima potenciju (nužnu mogućnost) za mogućnost delotvornog uzrokovanja. Za razliku od suština stvari, bića razuma ne mogu imati ni tu potenciju. Postoje, dakle, tri nivoa u vezi s delotvornom uzročnošću stvari: a) kada je u razumu, stvar ima samo potenciju za mogućnost delotvornog uzrokovanja; b) kada realno egzistira, ona ima i mogućnost delotvornog uzrokovanja, c) a tu mogućnost aktualizuje kada je, kao realno egzistirajuća, delotvorni uzrok nečega.

Dakle, suština kao svoj predikat poseduje potenciju za mogućnost delotvornog uzrokovanja. No, šta je sama „mogućnost delotvornog uzrokovanja“ za formalno bivstvujuću suštinu stvari? Njen predikat? Šta je to za samu realno egzistirajuću stvar? Njen atribut? Očito da nije, jer bi ga stvar morala imati bez obzira na to u kom modusu bivstvuje, a, kao što smo videli, tu mogućnost ona nema kada bivstvuje objektivno.

[A]li, ma koliko bio nesavršen dotični modus bivstvovanja, kojim je stvar preko ideje objektivno u razumu, ipak nikako nije ništa, niti pak stoga može potjecati od ništa (M III 14: VII 41).

U ovom citatu Dekart tvrdi da je formalni modus bivstvovanja suštine stvari na neki način savršeniji od objektivnog modusa. Suština stvari koja bivstvuje formalno savršenija je od sebe same kada bivstvuje objektivno? U kom smislu je savršenija?

Suštino bivstvovanje u formalnom modusu svakako jeste savršenije zato što je sam taj modus bivstvovanja kao takav nezavisniji: dok objektivno bivstvovanje zavisi od egzistiranja razuma,<sup>35</sup> a on, kao misleća supstancija, zavisi od egzistiranja Boga koji je održava u egzistenciji, dotle realno egzistiranje misleće supstancije zavisi samo od Boga. Prema tome, apstraktno govoreći, realna se egzistencija na ovom mestu javlja

35 U duhu, jedna je suština u aktu kroz egzistenciju tog duha; u jednoj stvari suština je aktualna kroz egzistenciju te stvari“ čija je suština, Gilson 1952: 102.

kao savršenstvo, jer ukoliko u navedenom citatu zamenimo pojmove „formalni modus bivstvovanja“ i „objektivni modus bivstvovanja“ njima ekvivalentnim pojmovima „realno egzistiranje stvari“ i „egzistiranje stvari u razumu“, dobijamo: realno egzistiranje stvari jeste savršenije od egzistiranja te stvari u razumu.<sup>36</sup> No, zašto bi realna egzistencija uopšte bila savršenstvo u odnosu na suštine stvorenih stvari i kakvo bi savršenstvo ona mogla biti?

Kada je o stvorenom svetu reč, u okvirima Dekartove metafizike realna egzistencija kao takva ne znači mnogo, jer, da podsetimo, „[m]oguća ili slučajna egzistencija sadržana je u konceptu ograničene stvari“ (II Odg.: VII 166).<sup>37</sup> Drugim rečima, metafizički posmatrano, realna egzistencija konačnih/stvorenih stvari kao takva uopšte se ne razlikuje od njihove egzistencije u razumu jer su obe kontingentne i protivstavljene nužnoj, a samim tim i realnoj egzistenciji Boga, te zavisne od njegove aktualne delotvorne uzročnosti.

237

Međutim, kao što smo videli, upravo zato što realno egzistiraju, konačne stvari mogu biti delotvorni uzroci. Utoliko, formalni modus bivstvovanja jeste savršeniji od objektivnog u smislu da je nezavisniji,<sup>38</sup> *ali i* u smislu da je sama suština tada „savršenija“ jer ima aktualizovanu jednu potenciju više nego kada bivstvuje objektivno, naime, potenciju za mogućnost da bude delotvorni uzrok.

Pošto je realna egzistencija za samu suštinu njeno nenužno određenje, ona je kontingentna, i samo savršenstvo o kojem je ovde reč, kao posledica tog realnog egzistiranja, biće jedno nenužno određenje.

Dakle, formalno bivstvjuća suština stvari uistinu jeste savršenija od sebe same kao objektivno bivstvjuće (jer ima mogućnost za delotvorno uzrokovanje), ali je savršenija samo u jednom akcidentalnom smislu (jer je osnova za posedovanje te mogućnosti akcidentalna odlika).

36 Dž. Ešvort u ovome vidi „implicitno uvođenje ontološkog dokaza“ (uporediti Ashworth 1975: 339), ali treba biti oprezan s ovakvim tvrdnjama, kao što će se videti iz onog što sledi.

37 Uporediti i I Odg.: VII 116–117, PF I 14; VIII A 10; *Primedbe*: VIII B 361.

38 Ovo stupnjevanje objektivnog i formalnog modusa bivstvovanja ne treba mešati s ranije analiziranim stupnjevanjem stvarnosti, iako u oba slučaja „savršenost“ jeste ekvivalentno s „nezavisnost“. Razlika je u tome što je prvo stupnjevanje akcidentalno određene suštine stvari (jer je realna egzistencija konačnih stvari kontingentna), dok je stupanj stvarnosti njeno predikatsko određenje. Drugo, kod stupnjevanja savršenosti bivstvovanja reč je o nezavisnosti bivstvovanja suštine stvari u jednom modusu bivstvovanja od bivstvovanja *iste te suštine* u njenom drugom modusu. S druge strane, kod stupnjevanja stvarnosti, reč je o nezavisnosti mogućeg egzistiranja suštine od *drugih suština*, tj. njihovog egzistiranja. Za analizu brkanja ova dva stupnjevanja i njegove posledice, videti Milidrag 2010: 189–193.

\* \* \*

Preostaje da razmotrimo problem uzrokovanosti same stvari. Naravno, ne govorimo o uzrokovanosti realno egzistirajuće stvari, jer za nju je jasno da je delotvorni uzrok njene realne egzistencije Bog. Kada uzrokuje realnu egzistenciju stvari Bog je spoljašnji delotvorni uzrok stvari. Sada govorimo o uzrokovanosti same suštine stvari, o unutrašnjem (delotvornom) uzroku suštine. Sholastičari nisu smatrali da ovaj problem uopšte postoji, pošto su za njih suštine bile neuzrokovane; naprosto, ne postoji razlog zašto se neki predikati međusobno slažu, a neki ne slažu proizvođeći protivrečnost.<sup>39</sup> Dakle, jedini zahtevani uslov da bi skup nekih predikata konstituisao suštinu jedne stvari bio je da nije protivrečan. Kod Suareza dolazi do izvesnih pomaka koji se mogu videti kao istorijskofilozofski izvor Dekartovog razumevanja, no i kod njega krajnji, dovoljan i nužan razlog jeste neprotivrečnost, a time i neuzrokovanost.<sup>40</sup> Već samo na osnovu toga što Dekartov Bog stvara večne istine, pa i sam princip neprotivrečnosti,<sup>41</sup> jasno je da je kod njega cela postavka odnosa uzrokovanosti i stvari morala biti radikalno izmenjena.

238

Dekart nam nudi dovoljno materijala da možemo razvideti o čemu je reč.<sup>42</sup> Da li su suštine stvari kod Dekarta uzrokovane? Naravno da jesu i takve moraju biti zbog razumske razlike između suštine i egzistencije. „Ne egzistira nijedna stvar o kojoj se ne može pitati šta je uzrok njenog egzistiranja. Ovo se može pitati i o samom Bogu“ (II Odg.: VII 164),<sup>43</sup> kaže Dekart u prvoj aksiomi. Ako svaka egzistencija ima uzrok (ili ima „uzrok“ zašto ga ne potrebuje, kao kod Boga) i ako je svaka egzistencija predikat suštine, onda svaka suština ima uzrok. Ukoliko problemu pridemo sa strane stupnja stvarnosti dobijamo isto: kada traga za uzrokom *stupnjeva* objektivne stvarnosti ideja u Trećoj meditaciji, Dekart zapravo traga za uzrokom jednog nužnog i nepromenljivog,

39 Za to kod Tome, videti npr. *Suma protiv pogana* I 84, II 22 (Akvinski 1993: 323, 441). Skot (Scotus): „Čovek je biće koje nije protivno po logičkoj potenciji, a himera je protivna po oprečnoj nemogućnosti, zato što jeste protivna“, *Ordinatio* I 36; cit. prema Normore, 1996: 162. Ili: „A razlog zašto je za himeru protivno [da realno egzistira], a za čoveka nije, jeste da je ovo ovo, a ono ono“, isto, Normore 1996: 163.

40 Za Suareza, videti Milidrag 2006: 48–72.

41 Uporediti Milidrag 2006: 238–244.

42 Ostavljam po strani njegovo učenje o stvorenosti večnih istina, tj. o beskonačnoj moći njegovog Boga, zato što ono ne objašnjava zašto je uzročni princip jasan po prirodnoj svetlosti (M III 14: VII 40), a on mora biti takav ukoliko Dekart hoće da, koristeći stupnjeve objektivne stvarnosti ideja, dokaže egzistenciju Boga.

43 „Svetlost prirode doista nalaže (*dictat*) da ne egzistira nijedna stvar za koju ne bi bilo dopušteno pitati zašto egzistira, tj. istraživati njen delotvorni uzrok ili, ako ga nema, tražiti zašto ga ne zahteva“, I Odg.: VII 108. Aksioma i pitanja u vezi s njom analizirani su u Milidrag 2006: 92–110.

(unutar)predikatskog određenja suštine, odnosno za uzrokom određenja načina egzistiranja neke suštine.<sup>44</sup>

Zašto nema stvari o kojoj se ne bi moglo pitati šta je uzrok njenog egzistiranja, zašto je svaka egzistencija uzrokovana? Pa, zato što bi neuzrokovana egzistencija bila protivrečnost: jedan predikat suštine, njena egzistencija, ne bi imao uzrok, što će reći da bi *nihil* bio uzrok njene egzistencije, a to je protivrečno.<sup>45</sup> Zato što svaka suština bivstvuje, objektivno ili i formalno, princip uzročnosti *a priori* se odnosi na sve suštine stvari kao takve.<sup>46</sup> Rečeno je vidno i ukoliko posmotrimo sledeće zaključivanje:

Egzistencija je posledica delovanja delotvornog uzroka (IV Odg.: VII 232–245).

U ideji ili konceptu svake stvari sadržana je njena egzistencija (II Odg.: VII 166).

Dakle, u ideji ili konceptu svake stvari, sadržan je koncept uzroka njene egzistencije.

Ideje reprezentuju suštine stvari (V Odg.: VII 371).

Dakle, u suštinama svih stvari sadržan je i uzrok njihove egzistencije.

239

Stvar nije stvar ukoliko ne egzistira – nužno, nenužno, u razumu ili i realno – a ona ne može egzistirati ukoliko nema aktualni delotvorni uzrok! Zato što je preko egzistencije delotvorna uzrokovana predikat suštine *svake* stvari, Dekart kaže da nema nijedne stvari o kojoj se ne bi moglo pitati šta je uzrok njene egzistencije. Dakle, delotvorna uzrokovana nalazi se, *nađena* je u samoj suštini stvari, uvidom u njen predikat egzistencije.

Treba obratiti pažnju na to da iz rečenog sledi i da je pretpostavka jasnog i razgovetnog percipiranja svake suštine stvari pronalaženje aktualnog delotvornog uzroka njenog egzistiranja, u razumu ili i van njega, jer samim tim što je egzistencija njen predikat – to mora biti i njena uzrokovana. Bez toga *nema* jasnog i razgovetnog percipiranja jednog od predikata suštine, pa time ni same suštine stvari. No, da ne bude zabune, govoriti o suštini stvari *negirajući* prisustvo aktualne delotvorne uzročnosti jeste protivrečnost, ali govoriti o suštini *apstrahujući* prisustvo aktualnog

44 Jedno je pitanje šta je uzrok samog stupnja stvarnosti (predikat suštine), a drugo je pitanje šta je uzrok toga da je stvarnost objektivna (modus bivstvovanja suštine). Dekarta u Trećoj meditaciji interesuje prvo pitanje. Inače, da su suštine uzrokovane sledi i iz stvorenosti večnih istina; uporediti Milidrag 2010: 284 i nap. 528.

45 Princip uzročnosti jasan je po prirodnoj svetlosti (M III 14: VII 41) zato što, za Dekarta, počiva na principu neprotivrečnosti: protivrečno je da *nihil* može biti uzrok ičega. Sama večna istina *ex nihilo nihil fit* identična je s principom uzročnosti (II Odg.: VII 135). Osim toga, istorijskofilozofski posmatrano, uzrokovana svake egzistencije, osim Božje, bila je za sholastiku aksioma.

46 „Egzistirajući kao uzrokovana, bića se manifestuju kao bića strogo u onoj meri u kojoj se pojavljuju u svetlu – ili pre u senci – uzroka svoje egzistencije. Suštastvenije od *ens qua cogitatum*, *ens* je postavljeno u svoje bivstvovanje *qua causatum*“, Marion, 1999: 105.

delotvornog uzrokovanja nije protivrečnost, već samo vodi nemogućnosti jasnog i razgovetnog percipiranja suštine stvari, preciznije nemogućnosti razlikovanja nje od bića razuma.<sup>47</sup>

## Supertranscendentalni smisao pojma stvari

Osim do sada razmotrenog pojma stvari, kao suštine koja može i realno egzistirati, kod Dekarta srećemo još jedan pojam stvari i za njegovo razumevanje moramo se osloniti na kasnu sholastiku. Pogledajmo prvo neka mesta kod Dekarta na kojima se javlja ovaj drugačiji smisao.

240

U Drugoj meditaciji, na primer, o meditativnom subjektu Dekart kaže da je „stvar istinita i doista postojeća; ali kakva stvar? Rekoh, koja misli“ (M II 6: VII 27). Znači li to da postoje i stvari koje nisu istinite i koje su ne-odista-postojeće? Nadalje, o bićima razuma on govori kao o stvarima: ako „nema ideja koje nisu o nekim stvarima“ (M III 19: VII 44), a posedujemo ideje bića razuma (npr. ideja himere, M III 5, 6: VII 37; hladnoće, M III 19: VII 44), onda i bića razuma jesu stvari. Međutim, on se pita i da li su ideje čulnih kvaliteta i bića razuma „ideje stvari ili nestvari“ (M III 19: VII 43). Jesu li onda bića razuma takođe stvari ili nisu? Kako se ona uopšte mogu nazvati stvarima ako nemaju mogućnost realnog egzistiranja? Ako se ipak mogu nazvati stvarima, kao što Dekart čini, šta je osnova za to?

Iz navedenih je primera očito da se u njima pojam stvari ne upotrebljava u ranije navedenom, nazovimo ga „strogom“ značenju, već se primenjuje i na bića razuma.

Za stvar u strogom značenju u srednjem veku ponekad se govorilo da je jedna od transcendentalija, tj. da uz „dobro“, „jedno“ i „istinito“ jeste pojam ili svojstvo koji su kao takvi zamenjivi s pojmom bića (*ens*).<sup>48</sup> Međutim, u kasnoj sholastici razvijen je pojam stvari u supertranscendentalnom smislu.<sup>49</sup>

47 Za izuzetno važno razlikovanje između negacije/isključivanja i apstrahovanja kod Dekarta, videti briljantan tekst D. Merdoka (Murdoch 1993).

48 „Pod uticajem arapske filozofije, svakodnevni izraz *res* zadobio je poseban filozofski smisao u trinaestom veku. Toma uvodi 'stvar' u *Komentar na Aristotelovu Metafiziku IV* kao jedno transcendentalno svojstvo u vezi s Aristotelovim prvim argumentom u prilog zamenljivosti 'bića' i 'jednog': 'Valja primetiti da je ime čovek polučeno iz štastva ili prirode čoveka, a ime stvar (*res*) samo iz štastva“; Aersten 1996: 193. Za istorijat pojma stvari kao transcendentalije do Dekartovog vremena, videti Aersten 2002. Za tomističko razumevanje, videti *New Catholic Encyclopedia* 2002: XIV 4–5.

49 Za stvar kao supertranscendentalni pojam u kasnoj sholastici, videti Doyle 1995, 1997, 1998, 2003; Pereira 2007: 276–282. Uporediti i Wells 1993: 525; 1994: 142–143. Videti i Dojlovu odrednicu „Supertranszendental“ u Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe AG. Verlag 1999, tom 10, str. 643–649.

U najkraćem, ako se transcendentelni smisao pojma stvari odnosi na sve što jeste, bilo samo u mišljenju ili i realno egzistiralo, onda supertranscendentelni smisao obuhvata i ono što „nije“. Naime, on je zajednički za sve što je mislivo ukoliko je *mislivo*. Kao takav, on obuhvata kako bića koja imaju suštinu (egzistirala realno ili ne), tako i bića razuma, pa čak i *nihil* i samoprotivrečnosti zato što sve to jeste mislivo na neki način: „Intrinsična spoznatljivost, zasnovana na nekoj intrinsičnoj stvarnosti onog što je spoznatljivo jeste transcendentalna spoznatljivost. Spoljašnja spoznatljivost koja kao takva ne zahteva intrinsičnu utemeljenost [u predmetu spoznaje] jeste supertranscendentalna spoznatljivost“ (Doyle 2003: 646) kao u slučaju privacija, negacija ili *nihil*.

Stvari se imenuju stvarima na osnovu toga što im je suština inteligibilna, zato što stvar može egzistirati u duhu ili i realno; zato je „biti stvar“ njihova unutrašnja oznaka koja proističe iz njihove suštine. Na osnovu te „intrinsične stvarnosti“, kako kaže Dojl, nezavisne od onog ko spoznaje, stvari jesu spoznatljive. Zato Dekart govori o „stvari *istinitoj* i *odista* egzistirajućoj“, ponavljajući Suarezovu karakterizaciju suštine stvari kao *vera ac positiva res*.<sup>50</sup>

241

Za razliku od stvari, bića razuma nemaju vlastitu inteligibilnost i ne mogu postojati nikako drugačije osim kao objekti svesti; „biti“ bića razuma podrazumeva isključivo biti-objekt-svesti, tj. celo njihovo biće potiče od samog spoznajućeg duha, baš kao i njihova inteligibilnost. Kada percipira neko biće razuma (ima njegovu ideju), duh ga time i misli, a pošto ne može misliti nebiće,<sup>51</sup> on ga mora misliti kao nešto egzistirajuće, pridajući mu time inteligibilnost i spoljašnju oznaku *res*.<sup>52</sup> Oznaka je spoljašnja jer ne potiče od samog bića razuma, već od spoznajućeg duha.

Zato, uistinu „nema ideja koje nisu o nekim stvarima“, ali na ovom mestu stvar ima supertranscendentelni smisao, tj. obuhvata kako suštine stvari tako i sva bića razuma.

Prema tome, ukoliko nas interesuje šta Dekart na nekom konkretnom mestu (najčešće kada je reč o idejama) misli kada pominje stvar, *pre svega*

50 *Disputationes* 2.1.1: 25, 65. Marion smatra da ovaj smisao *vera* Dekart uzima od Aristotela (Marion 1999: 78), ne dajući objašnjenje zašto čak u Aristotelu tražiti njegov izvor kod Dekarta kada je Suarez, istorijskofilozofski gledano, Dekartov savremenik.

51 „Egzistencija je sadržana u ideji ili konceptu svake pojedinačne stvari pošto ništa ne možemo pojmiti osim kao egzistirajuće“, II Odg.: VII 166.

52 Suarez: „Jer, pošto je biće njegov adekvatni objekat, naš razum može *ništa* pojmiti jedino na način bića, i prema tome, kada pokušava da pojmi privacije ili negacije, on ih poima kao bića i tako obrazuje bića razuma“, *Disputationes metaphysicae* 54.1.8: 26, 1017. Za pojam spoljne oznake, uporediti Doyle 1984.

*drugog* moramo ustanoviti da li misli na strogi ili na supertranscendentalni smisao pojma *res*, jer pomešati suštinu stvari i biće razuma nužnim načinom ima katastrofalne posledice po razumevanje.

## Zaključak

Pojam stvari je za Dekarta imao mnogo uže značenje nego što ga ima danas. Obrazovan u najboljem duhu kasne sholastike,<sup>53</sup> Dekart je od nje preuzeo mnoga razlikovanja koja su se u kasnijoj filozofiji pokazala kao nepotrebna. Neka su se kao takva pokazala praktično već u njegovo doba. Npr. onog časa kada je Suarez ustvrdio da je svaka stvar individuirana sama sobom, tj. svojim entitetom (*entitas*),<sup>54</sup> sam princip individuacije i sve viševakovne rasprave u vezi s njim postali su zastareli, a individuum je mogao biti poistovećen sa samom stvari. Od Suareza će Lajbnic (Leibniz) prihvatiti *entitas* kao princip individuacije, te napisati jednu *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663), raspravu o principu *individuuma*, a ne o principu individuacije.<sup>55</sup>

242

Nešto se slično dogodilo i sa relevantnošću razlike između suštine i egzistencije. Kao što smo videli, zahvaljujući suarezijanskom razumevanju razlike između suštine i egzistencije kao razumske, Dekart je mogao preuzeti i suarezijanski pojam stvarne suštine (*essentia realis*) kao one koja ima mogućnost da realno egzistira, egzistirala tako ili ne, te da ga dovede u odnos ekvivalencije s bićem (*ens*). Posledica toga je bila da je pojam stvari proširen i na moguća bića. Zahvaljujući tome što je, u takvom metafizičkom okviru, egzistencija učinjena zavisnom od suštine, u smislu da je suština ta kojom je određeno šta će i kako egzistirati kada realno egzistira jedna stvar, i stvar je učinjena potpuno zavisnom od suštine. Egzistencija naprosto više nije princip, već je jedan od predikata suštine. Možda se kod Dekarta upravo to ponajbolje vidi u statusu realne egzistencije stvorenih suština stvari, tj. njegovog ontološkog izjednačavanja statusa realne i moguće egzistencije stvorenih stvari s obzirom na njihovu kontingentnost. Nakon radikalne sumnje, Dekartu je zapravo stalo samo do dokazivanja realne egzistencije, ali zbog rezultata rada radikalne sumnje (*cogito, ergo sum*), on do realne egzistencije može doći samo preko suština reprezentovanih idejama. Pritom, nasleđeno shvatanje razlike između suštine i egzistencije upućuje ga na nužnu egzistenciju, jer samo je ta realna egzistencija predikat neke suštine, i zato prvo Bog, a odatle ceo svet.

53 „Najboljem“ s obzirom na istaknuto mesto jezuita kako u kasnosholastičkoj filozofiji tako i u upotrebi pedagoških metoda.

54 Za to kod Suareza, videti Suarez 1982; videti i Milidrag 2010: 133–138.

55 Zahvalan sam kolegici Mileni Deretić koja mi je na ovo skrenula pažnju.



Sve rečeno rezultiralo je kod Dekarta drugačijim određenjem stvari. Ono je svakako drugačije u odnosu na klasičnu/tomističku sholastiku, kao što smo videli, jer je pod snažnim uticajem kasnosholastičke filozofije, Suarez i drugih onovremenih filozofa kasne sholastike. Suarez bi se svakako složio s njegovim određenjem stvari, da je to suština koja ima predikat mogućnosti realne egzistencije. Takođe, zato što supertranscendentalni smisao pojma stvari potiče iz kasne sholastike, ne bi imao nikakvih problema s prividno suprotstavljenim tvrdnjama o idejama stvari i nestvari u Trećoj meditaciji, baš kao što s njima nisu imali problem ni Dekartovi savremenici. No, problem stupnjevanja stvari i njihove stvarnosti bio bi mu potpuno nerazumljiv i to se jasno vidi iz primedaba pisca Prvih primedaba na *Meditacije* Johanesa Katerusa (Caterus). Ono što je Katerus briljantno uočio, a što mnogi ne shvataju ni dan-danas, jeste da pojam stupnjeva stvarnosti implicira uzrokovanje suštine, odnosno, terminologijom korišćenom u ovom tekstu, podrazumeva uzrokovanost kao predikat suštine, te implicira stvorenost večnih istina.<sup>56</sup>

243

I to nas dovodi do ključne i dalekosežne promene koja se javlja u Dekartovom pojmu stvari. Pojam stvari u Dekartovoj metafizici istovetan je sa kasnosholastičkim *sve do mesta* na kojem uvodi stvarnost i njene stupnjeve, zato što je to značilo činjenje suštine uzročno zavisnom od Boga. Ne treba smetnuti s uma, reč je o delotvornom uzroku,<sup>57</sup> čime se uklanja aristotelovsko-sholastička četvorovrsnost uzroka i otvara prostor za novu, matematizovanu fiziku.<sup>58</sup>

Koje je, na kraju, značenje pojma *res* u strogom smislu kod Dekarta, koji su njegovi konstitutivni momenti? Svaki put kada napiše *res*, Dekart podrazumeva sledeće:

Pre svega, to da je reč o suštini.

Drugo, da je ta suština posmatrana pod određenjem svoje moguće realne egzistencije, odnosno da je uvek u pitanju neko barem moguće biće.

Treće, uvek je prisutna i delotvorna uzrokovanost te suštine, a time i Bog kao njen aktualni delotvorni uzrok. To može biti eksplicitno, kao kada

56 Za analizu Katerusovih primedaba i Dekartovih odgovora, videti 269–288.

57 „Pitate me kojom je vrstom uzročnosti Bog ustanovio večne istine. Odgovaram: istom vrstom uzročnosti kojom je stvorio sve stvari, tj. on je njihov delotvorni i totalni uzrok“, *Mersenu*, 27. 1. 1630: I 151–152.

58 Dekart eksplicitno kaže da *Meditacije* sadrže temelje i sve principe njegove fizike; uporediti *Mersenu*, II. 11. 1640: III 233; *Mersenu* 28. 1. 1641: III 298.

je reč o uzroku stupnja objektivne stvarnosti ili uzroku večnih istina, ili implicitno, kada se govori o, na primer, idejama/reprezentacijama stvari ili o tome kako jedna stvar uzrokuje drugu.

Četvrto, svaka stvar barem objektivno egzistira u Božjem duhu.

Peto, uvek je reč o nekoj supstanciji ili o nekom modusu.

Ova određenja mogu biti dopunjena i onima koja stvar dobija ukoliko egzistira i realno, ali ona nisu nužna i konstitutivna za samu stvar.

Primljeno: 16. jula 2014.

Prihvaćeno: 3. septembra 2014.

## Literatura

### I. Originalna dela

244

#### Dekart

- Adam Paul, Tannery Charles (publ. par), *Oeuvres de Descartes*, Paris: Vrin, 1996.  
 Descartes Rene, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Prevod Tomislav Ladan, u E. Husserl, *Kartezijanske meditacije*, I, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1975.  
 —, *Riječ o metodi, Praktična i jasna pravila, Osnovi filozofije*, prevod Veljko Gortan, Zagreb: Matica hrvatska, 1951.  
 Cottingham John, Stoothoff Robert, Murdoch Dugald, Kenny Anthony, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. III, *The Correspondence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

#### Ostalo

- Akvinski, Toma (1990), *Izbor iz djela*, dva toma, prevod Veljko Gortan, Josip Barbarić, Zagreb: Naprijed.  
 — (1993), *Suma protiv pogana*, Prevod o. Avgustin Pavlović, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.  
 — (2001), *Pariške rasprave Tome Akvinskoga*, prev. Avgustin Pavlović O. P., Zagreb: Demetra.  
 Suarez, Franciscus S. J. (1856–1877), *Disputationes metaphysicae*, u *Opera Omnia*, tomovi 25, 26, Paris: Vives.  
 — (1982), *Suarez On Individuation. Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle*, Translated from the Latin with Introduction, Notes, Glossary and Bibliography by Jorge J. E. Gracia, Milwaukee: Marquette University Press.  
 — (1983), *On the Essence of Finite Being As Such, On the Existence of That Essence And Their Distinction, Metaphysical Disputation XXXI*, Translated from the Latin With an Introduction by Norman J. Wells, Milwaukee: Marquette University Press.

### II. Sekundarna literatura

- Aersten, Jan A. (1996), *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden: E. J. Brill.

- (2002) „Res' as Transcendental: Its Introduction and Significance“, u Federici G. Vescovini (prir.), *Le problème des transcendants du XIV au XVII siècle*, Paris: Vrin, str. 140–155.
- Ashworth, E. J. (1975), „Descartes' Theory of Objective Reality“, *The New Scholasticism* 45: 331–340.
- Brajičić, Rudolf (1988), *Opravdanje čistoga uma*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Chappell, Vere (1997), „Descartes's Ontology“, *Topoi* 16: 111–127.
- Clemenson, David (1991), *Seventeenth-century Scholastics Philosophy of Cognition and Descartes' Causal Proof of God's Existence*, Doctoral Thesis, Cambridge, Massachusetts, Harvard University.
- (2007), *Descartes' Theory of Ideas*, London, Continuum.
- Cunningham, Francis S. J. (1988), *Essence and Existence in Thomism; A Mental Vs. the „Real Distinction“?*, Lanham: University Press of America.
- Doyle, John (1984), „Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suárez S. J.“, *Vivarium* 22: 121–160.
- (1995), „Another God, Goat-stags, and Man-lions: A Seventeenth-Century Debate about Impossible Objects“, *The Review of Metaphysics* 48: 771–808.
- (1997), „Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?“, *The Review of Metaphysics* 50: 783–815.
- (1998), „Supertranscendental Being: On the Verge of Modern Philosophy“, u: Brown (ed.), *Meeting Of the Minds; The Relations Between Medieval And Classical Modern European Philosophy*, Acts of the International Colloquium held at Boston college June 14–16, 1996, organized by the Societé Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Brepols: Brepols Publishers: 297–316.
- (2003), „The Borders of Knowability: Thoughts From or Occasioned by Seventeenth-Century Jesuits“, u: Pickavé (hrsg.), *Die Logik der Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aersten zum 65. Geburtstag*, Berlin, New York: Walter de Gruyter: 643–658.
- Elders S. V. D., Leo (1993), *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Leiden: E. J. Brill.
- Foster, M. B. (1935), „Christian Theology and Modern Science of Nature, I“, *Mind* 44: 439–466.
- Gilson, Ethienne (1952), *Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Hondereich, Ted (ed.) (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Koplston, Frederik (1989), *Istorija filozofije*, tom 2, Beograd: BIGZ.
- Marion, Jean-Luc (1999), *On Descartes' Metaphysical Prism; The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*, Translated by Jeffrey L. Kosky, Chicago and London: University of Chicago Press (francuski original: *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution Et Limites De L'onto-Theo-Logie Dans La Pensée Cartésienne*, Paris: PUF, 1986).
- Markie, Peter (1992), „Descartes on the Awareness of Substance“, u: P. Cummins, G. Zoeller (eds.), *Minds, Ideas, and Objects; Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, Atascadero, California: Ridgeview Publishing: 21–36.
- (1995), „Descartes's Concepts of Substance“, u: J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press (Clarendon): 63–88.

- Milidrag, Predrag (2006), *Samosvest i moć: Dekartov Bog kao causa sui*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Okean.
- (2010), „Poput slika stvari“: *Temelji Dekartove metafizičke teorije ideja*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP Filip Višnjić.
- Murdoch, Dougald (1993), „Exclusion and Abstraction in Descartes’ Metaphysics“, *The Philosophical Quarterly* 40: 38–57.
- New Catholic Encyclopedia* (2002), Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Nolan, Lawrence (1998), „Descartes’ Theory of Universals“, *The Philosophical Studies* 89: 161–180.
- Normore, Calvin (1996), „Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present“, u: R. Honnenfelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden: E. J. Brill: 161–174.
- Pereira, José (2007), *Suarez Between Scholasticism and Modernity*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Owens, Joseph (1963), *An Elementary Christian Metaphysics*, Toronto, Bruce Publishing (deveto izdanje: Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, Houston, 2008).
- 246 Secada, Jorge (2000), *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastics Origins of Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006), „The Doctrine of Substance“, u: S. Gaukroger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations*, Oxford: Blackwell Publishing: 67–85.
- Wells, Norman (1962), „Suárez, Historian and Critic of the Modal Distinction Between Essential Being and Existential Being“, *The New Scholasticism* 36: 419–444.
- (1993), „Descartes’ *Idea* and Its Sources“, *The American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 513–535.
- (1994b), „*Esse Cognitum* and Suárez Revisited“, *The American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 339–348.
- Woolhouse, Roger (1993), *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, London and New York, Routledge.

## Predrag Milidrag

### The Concept of Thing (*res*) in Descartes

#### Summary

The article analyzes the meaning of the concept of *res* in Descartes’ metaphysics. The basic meaning is that *thing* is an essence that could have even real existence. Through the analysis of Descartes’ works that meaning has made more precise against the background of the rational distinction between essence and existence. The relations among the thing and the notions of reality (*realitas*), the degrees of reality and the modes of reality were shown. The special attention is dedicated to the relation between the thing and the causality, i.e., to the problems how the things could cause and what is the cause of things. The problem of causality is connected with Descartes’ teaching concerning the creation of eternal truths; that connection expresses the difference between his and scholastics’ concept of thing, which is obvious in his concept of the causation of the degrees of reality. At the end the late, scholastics’ notion of supertranscendental meaning of thing is shown in Descartes.

**Keywords:** *res*, thing, reality, degrees of reality, eternal truths, supertranscendental notion of *res*, objective being, formal being

Adriana Zaharijević  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
Univerzitet u Beogradu

## Šta radi reforma? O pretvaranju tamnice u zatvor

**Apstrakt** *Tekst preispituje značenje pojma reforme. Da li je reforma čin ili proces; šta je objekt reforme i kako se ona izvodi; da li je domet njenog delovanja ograničen ili zahvata dublje društvene strukture? Pojmu reforme se prilazi genealoški, posredstvom analize ustanovljenja institucije zatvora u Velikoj Britaniji u XVIII i XIX veku. Premda se analizira specifično razdoblje i podneblje, iz ovog mikrouzorka se izvode zaključci koji nadilaze istorijski uslovljenu analizu. Cilj teksta je da se pokaže da se reforma mora razumeti kao izraz i učinak duboke transformacije političkog, i kao obuhvatan, multilateralan i disperzivan proces koji prodire i na temeljen način menja postojeće društvene odnose.*

**Gljučne reči:** *reforma, transformacija političkog, tamnica, zatvor, javnost, norme*

247

Ovo je tekst koji će pokušati da osvetli kontekst jedne vrlo aktuelne reči.<sup>1</sup> Šta je reforma? Kada govorimo o reformi, da li mislimo na neki čin ili na skup činova? Da li govorimo o procesima koji se mogu vremenski i prostorno ograničiti, o procesima čiji se učinci mogu anticipirati i zaračunati, čiji je objekt poznat i prepoznat kao rđav, zastareo, korumpiran? Da li pojam reforme označava popravljavanje po čijem svršetku (ima li reforma kraj?) reformisani fenomen postaje dobar, u skladu s novim vremenom, „čist“ i nepatvoren? Da li implicirano unapređenje transformiše svoj objekt, pretvarajući ga u nešto što nikada pre nije bio? Konačno, da li menjanje pojedinačnih objekata reforme može da ostavi ono što ih okružuje, ono u šta su umetnuti, netaknutim? O čemu, dakle, zapravo govorimo kada govorimo o reformi?

U ovom ću se tekstu usredsrediti na razmatranje reforme jedne specifične institucije – zatvora. Taj mikrouzorak poslužiće kao platforma za tezu prema kojoj korenita reforma iziskuje temeljnu promenu političkog. Razmatranje nastanka institucije zatvora biće ograničeno na XVIII i XIX vek u Velikoj Britaniji, koja je izdvojena zbog specifičnosti revolucije koja se u njoj odigrala. Pitanje kojim će se rukovoditi ovo ispitivanje neće biti ko inicira reforme, ko ih sprovodi i kome pripadaju zasluge za njihov

<sup>1</sup> Tekst je rezultat rada na projektu „Politike društvenog pamćenja i nacionalnog identiteta: regionalni i evropski kontekst“ (br. 179049), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. Na izrazito dragocenim sugestijama na ranu verziju ovog teksta, iskreno se zahvaljujem Marku Lošoncu.

uspeh. Ključno pitanje, u skladu s kojim ovo istorijsko čitanje treba razumeti kao relevantno za nas danas (i ovde), jeste da se pokaže kako reforma jednog društvenog mikrouzorka, kakva je zatvorska ćelija, podrazumeva transversalne, prožimajuće, višesmerne procese. Tim procesima menja se objekt reforme, onaj ko je njome neposredno zahvaćen, ali i subjekti koji reformom na prvi pogled ni na koji način nisu obuhvaćeni. Takođe, reforma propuštena kroz ovaj specifični mikrouzorak prikazuje se u nebrojenim promenama u upotrebi materijalnih sredstava (od gvožđa za okove do betona za kolosalne zatvorske zgrade), ali i simboličkih normi koje definišu značenje kazne, zatvoreništva i prestupa.

### **Ye old England: zatvor u doba suverena**

248

Jedan vinčesterski monah posetio je Sautvark u vreme kada je podignuta verovatno najstarija engleska tamnica, *The Clink*. U to doba, Sautvark je bila varoš s južne strane Temze koja je već tada, u XII veku, bila na glasu po gnusnim svratištima, bordelima i kockarnicama. Suočen s prestonicom s ove strane reke, monah Ričard od Divizisa (Richard of Devizes) nije veličao njen sjaj i njenu raskoš. Umesto toga, on govori o nitkovima Sautvarka i njihovim prestupima:

Svakojaki ljudi iz svakakvih zemalja dolaze tamo... i svako donosi sopstvene običaje i poroke. Tu je svako osuđen na neku vrstu zločina. U svakoj četvrti vrvi od niskih poganluka. Što je neko veća hulja, to se boljim čovekom smatra... Ne stupajte u dodir s ruljom svodnika; ne pridružujte se masi u gostionicama; izbegavajte kocku, pozornicu i krčmu... jer broj parazita je beskonačan. Glumci, lakrdijaši, mladež, laskavci, privlačni dečaci, feminizirani, pederasti, pevačice, nadriplekari, trbušne plesačice, gatare, iznuđivači, noćne ptice, mađioničari, pantomimičari, prosjaci i komedijanti... svi oni lutaju ovim ulicama (*Chronicle*, nav. u Marston 2009: 42).

Prostor koji je, kada prevrše meru, okupljao ove i druge nitkove, nije se bitno menjao od časa kada je vinčesterski hroničar u neverici popisao izopačenosti stanovnika prestonice do samog kraja XVIII veka, kada je, simbolično, srušen *The Clink*. Prostor za pritvor, građevina za koju vekovima nije postojao precizno ustanovljen arhitektonski standard, niti formalno propisana namena, uglavnom je služio kao mesto u kojem se optuženici zadržavaju kratko, u očekivanju suđenja ili presude. To je bio prostor privremene izolacije, prostor pripreme za osudu koju nad njim izriče zajednica od koje je udaljen. Tamno mesto – tamnica – bila je mesto privremenog lišavanja svetlosti i anticipacije trajne tame. Ono, međutim, nije ujedno bilo i mesto gde se kazna potvrđuje i osvedočuje, mesto gde se izvodi istina o nitkovluku zbog kojeg je pojedinac osuđen. To, što će

reformom u XIX veku postati zatvor, samo je mesto gde se istina priprema da izađe na videlo.

Kazna se do kraja XVIII veka po pravilu izdvšavala *izvan* tamnice, pred očima javnosti. Kao takva, ona je bila spektakl i javno dobro zajednice. Bilo da je reč o stubu srama, o *cathedra stercoris*, vešanju ili sečenju trupla načetvoro, zajednica je učestvovala u kazni. Ona je dovršavala sudski postupak osude – udaranjem, gađanjem osuđenog trulim povrcem, izmetom ili zemljom, ili pukim gledanjem i poklicima – potvrđujući moć suverenove produžene ruke da sudi onima koji su se vlastitim nitkovlukom oglušili o njegovu reč. To je ono što Mišel Fuko (Michel Foucault) naziva sudskim i političkim ritualom za koji je neophodna javnost zajednice, naroda, koji „ne samo da mora da zna, nego mora i da vidi sopstvenim očima. Zato što i on mora biti uplašen; ali i zato što on služi kao svedok, jamac kazne“ (Foucault 1991: 58). Zajednica je svedok osvećenja povrede koja je, ko god da je njome neposredno pogođen, zapravo naneta suverenu čija je volja prekršena kršenjem zakona.

249

Da bi se razumeo taj verifikujući pogled naroda, možemo se poslužiti Bredekampovim (Bredenkamp) čitanjem izvorne naslovnice Hobsovog (Hobbes) *Levijatana*. Bredekamp naglašava ulogu brojnih telašaca od kojih je sačinjeno moćno, kolosalno telo suverena, telašaca onih koji su ga uzdigli iznad zemlje i mora, i koju su, tako nepropusno sabijeni u njegovom telu, reč suverena pretvorili u pisani zakon zemlje, a njegov mač u silu koja daje i oduzima smrt. Sve ta telašca okrenuta su ka suverenu i njegovim očima vide svet (Bredenkamp 2007: 40). Moglo bi se reći da su, na sličan način, svi koji pljuju, bacaju gnjili krompir ili vriskom i pogrdama ispraćaju kažnjenika na vešala, ta telašca koja overavaju dobrohotni pogled suverena, overavaju njegovu ozakonjenu volju, i potvrđuju politički ritual prava suverena da dâ smrt. Narod koji gledanjem garantuje jeste ta *ad hoc* zajednica sastavljena od zatečenih predstavnika moćnog korpusa koja bi po potrebi mogla da bude i Levijatan i Behemot.

U odsustvu zatvora kao mesta koje trajno prikriva kažnjenika, čime se kažnjeni pretvara u gotovo isključivu stvar zajednice, osuda pojedinca postaje središnje mesto javnosti, mesto u kojem se otvara sama srž političkog. Prema levijatanskom modelu, suveren održava svoju zajednicu, svoje kolosalno, premda neuređeno telo, javno obznanjujući privatne sudske odluke koje u delo sprovodi „naoružana pravda“ (Foucault 1991: 50), držeći u strahu od sopstvenog mača tu zajednicu koja njegovu volju i reč osvedočuje i potvrđuje. U odsustvu trajnog pritvora, javna kazna je vidljivo, svakom oku dostupno otelovljenje javnog mača suverena, a spektakl

koji izlaže istinu kazne – pojedinačnu istinu pojedinačnog zločina, i opštu istinu povrede suverenove reči – sama je srž javnosti.

250

Levijatanski model političkog, javnosti i pritvora nije iščezao s mračnim vremenima. Doba svetlosti (*enlightenment*) teško se može označiti kao začetak nedvosmislenog humanizovanja kazne i kažnjelog: količina blata i krvi koji simbolizuju nemilost, u XVIII veku se ne umanjuje, niti se zbilja nazire čas u kojem će oni prestati da budu politički manipulativan sadržaj javnog rituala kažnjavanja. Kazne koje su se do tada primenjivale vekovima opstaju: globa, razni oblici mučenja i izlaganje na stubu srama i dalje predstavljaju privremene forme ispaštanja krivice koje živo telo kažnjjenika izlažu osudi javnosti, osudi zajednice. Osuda na smrt, taj kapitalni spektakl i kapitalni iskaz moći suverena, odavno kontrastiran „blagim kaznama“ poput sakaćenja, kastracije i bičevanja (Marston 2009: 12), ne biva prognana na rubove krivičnog zakona. Naprotiv, broj osuda na smrt se tokom ovog veka samo umnožava. Međutim, u ovom veku začinje se i reforma koja će svoj najpotpuniji izraz imati u prvim decenijama potonjeg stoleća.<sup>2</sup> Ta će reforma izmeniti shvatanje kazne, kažnjelog i društva koje kaznu očekuje i zahteva. Ona će proizvesti temeljnu transformaciju javnosti, načina gledanja, načina posedovanja privatnosti, i moći koja dopunjuje i preobražava suverenov javni mač. Tom reformom postepeno se menja „narod“, koji prestaje da se sastoji iz agregiranog mnoštva podanika, onih zbijenih telašaca u telu suverena, i postaje skup odelitih građana. Ta reforma takođe menja prerogative suverene moći: kratko i indiferentno davanje smrti maksimizira se u temeljno, posvećeno, sistematsko davanje života. Najzad, izraz ove reforme jeste preobražaj tamnice u zatvor.

Kako je reforma postala moguća? Suprotno ranim istorijama reforme zatvora (Ignatieff 1981), tvrdim da do ovih promena nije došlo zbog toga što su u XVIII veku suvereni postali milostiviji, niti zato što je „društvo uopšte uzev“ postalo čovečnije. Reforme takođe nisu ni isključiva posledica političkih revolucija XVIII veka. Naime, u Velikoj Britaniji smena političke paradigme kojom suveren postaje tek „fantastična persona, ujedno arhaična i monstruoza“ (Foucault 1986: 39), naprosto nije nastupila. No, revolucija koja se u Velikoj Britaniji odigrala, industrijska „revolucija“, izvršila je korenitiji uticaj na društvene okolnosti, čime je

2 Reforma o kojoj je ovde reč odnosi se na krivični zakon i, uopšte uzev, na shvatanje zločina. Međutim, reformski impulsi i procesi nipošto se ne zaustavljaju samo na tom domenu. Zbog prostora, ovde ću se zadržati samo na tom razmatranju. Za širi kontekst reforme videti Zaharijević 2014a, za uži kontekst reforme koji se odnosi na obrazovanje videti Zaharijević 2014b.



posredno temeljno transformisano i samo značenje političkog. Transformacija političkog, koja se pre može iščitati iz različitih mikrouzoraka reforme nego iz parlamentarnog života i strogo političkih događaja, od središnjeg je značaja za razumevanje samog sadržaja reforme.

Ključ za razumevanje reforme u ovoj oblasti je postepeno pomeranje s dominantne uloge svojine i načelnog odsustva interesa za život. Prvi uzrok tom pomeranju jeste sve snažnije unutrašnje raslojavanje entiteta koji se do tada skupno mogao misliti kao zajednica ili narod. I pre same industrijske revolucije, a osobito pošto se ona odigrala, pojava nove društvene stratifikacije zahteva pomeranje od levijatanske slike suverena i brojnih telašaca koja ga čine (gde bi, da se ostane pri ovoj metafori, u engleskom društvenom ustrojstvu zemljoposedička aristokratija stajala na ramenima džinovskog monarha), ka novim, jasnim distinkcijama u samom narodu. Te distinkcije počivaju, pored ostalog, na usložnjavanju tipa predstavljive svojine.

251

U XVIII veku, život je u načelu i dalje bio znatno manje vredan od imovine. „Iako je u principu svaki 'prestup' – neovlašćeni dodir s osobom ili tuđom svojinom – bio podložan suđenju, u praksi su se takve parnice u ogromnom broju slučajeva odnosile na štetu učinjenu svojini, a samo povremeno na povredu ličnosti (i tada nesrazmerno češće u prilog višim klasama)“ (Wiener 2004: 15). Svaki život „telašca“ u načelu je bio irelevantan, „ubiv“. S druge strane, ono što je bila ključna svojina – zemlja – od Vilijama Osvajača predstavlja zemlju suverena (Harrison 1984: 30), distribuiranu prema zaslugama sveštenstvu i malobrojnim dostojnicima na osnovu njihove „pobožnosti, rođenja, mudrosti, kuraži i imovine“ (Blackstone 1765: 50–51). Logika feudalne svojine, prema kojoj je u krajnjoj instanci svaka povreda svojine povreda samog monarha, sastavni je deo levijatanskog modela moći. Međutim, u XVIII veku dolazi do značajnih promena u ovoj koncepciji. Da bih to ilustrovala, razmotriću ukratko diskurzivnu pojavu kriminalne „rulje“ (*mob*), i formalno umnožavanje osnova za smrtnu kaznu dosuđenu zbog uništavanja imovine.

Najveći deo onoga što se mislilo pod „narodom“ do duboko u XVIII vek, otpadalo je na seljane (*villein*) koji su živeli na plemićkom dobru, što su plaćali sopstvenim radom ili zakupom. Već u šekspirovsko doba ta reč koja je označavala kmeta geaka transmutira u *villain*, lupeža, nitkova (Harrison 1984: 44). No, u XVIII veku obični ljudi (*common people*) koji su doskora bili sedentarni seljani (i samo stoga uvek potencijalni lupeži), počinju znatno češće da migriraju. Taj *mobile vulgus*, migratoran uglavnom zbog nužde nadničnja, postaje oličenje opasnog lupeštva: tako treba razumeti i višeznačnost ovog pojma koji istovremeno označava

mnoštvo, obične ljude, niže redove i pobunjenu gomilu i kriminalne bande. U XVIII veku, kada se i pre klasnog sistema pojavljuje „the middling people of England“, ono što zapravo jedino zavređuje ime naroda,<sup>3</sup> najveći deo engleskog ljudstva počinje da se tretira kao *mob*, puko mnoštvo koje se lako može preobraziti u kriminalnu rulju.

252

U prilog tome govore smrtne kazne. U osvit XVIII veka broj egzekucija se ne umanjuje, već, naprotiv, uvećava. *Bloody Code* ili *Black Act* (Crni zakon, 1722), tako nazvan pošto se prvenstveno obračunavao s maskiranim prestupnicima (ogaravljenog lica) koji su najčešće operisali u šumama i na glavnim putevima, uvodi smrtnu kaznu za više od 50 tipova prekršaja. Lov na jelene, zečeve i neovlašćeni ribolov, uništavanje stabala, podmetanje vatre i krađa stoke – svi ti prestupi postaju kažnjivi vešanjem (Moisisdis 2008: 15). No, 1722. godine svi oni se i dalje mogu razumeti kao prestupi u odnosu na suverena, na njegovu zemlju i njene plodove, koje bi, premda je verovatnoća da će ih počiniti geak-nitkov veća, u načelu mogao da počini svako, pa i plemić koji je isto izgubio razum. Kako XVIII vek odmiče, prestup nad zemljom prestaje da bude na suštinski način prestup nad suverenom i postaje prestup rulje nad kapitalom. Do tog preobražaja dovode paralelni procesi rasta stanovništva, propadanja malih zemljovlasnika ili zakupaca pod uticajem ograđivanja zemlje (*enclosure*)<sup>4</sup> i začeci industrijalizacije. Zemlja, njeni plodovi, kao i životi koji jesu kapital ili iz kojih se kapital može ekstrahovati, postaju kapitalno važni. Usled toga, skupljanje drva za ogrev, lomljenje ograda i obaranje stabala na donedavno zajedničkoj zemlji

3 Kontrastiranje rulje i naroda postaje opšte mesto parlamentarnih rasprava od sredine XVIII veka do 1832. godine kada predstavnici srednje klase stiču pravo glasa, čime taj jaz postaje i politički osvedočen. Primera radi, gradonačelnik Londona, Vilijam Bekford (William Beckford) 1761. godine tvrdi da se rulja mora razlikovati od srednjeg sloja naroda Engleske, „manufakturiste, slobodnjaka (*yeoman*), trgovca, seoskog plemića, kojima pripada najveći značaj“ (nav. u Rudé 1970: 293). Na sličan način, u borbi za reformu političkog predstavljanja, Lord Brogam (Brougham) iz opisa naroda isključuje razularenu gomilu (*mob*), i naglašava: „Pod narodom, ponavljam, mislim na srednje klase, na bogatstvo i pamet ove zemlje, na slavu britanskog imena“ (nav. u Dicey 1917: 101).

4 Pod ograđivanjem se misli na proces koji je trajao od 1760. do 1820. godine, koji je podrazumevao ukidanje srednjovekovnog evropskog sistema otvorenih polja, gde seljani, u zamenu za stan i hranu, obrađuju ugovorene delove jedne velike površine koja najčešće pripada lokalnom plemiću. Ograđivanjem se uvodi kapitalistički pristup poljoprivredi, pošto se objedinjavanjem zemlje njeno kultivisanje unifikuje, brojna gazdinstva se pretvaraju u pašnjake na kojima se uzgajaju unosne ovce, a nebrojeni dotadašnji korisnici zemlje, poput pomenutih *villeins*, ostaju bez ikakvih prava na zakup i korišćenje njenih plodova (uključujući i drva za ogrev). Ovo delotvorno zatvaranje ruralnih prostora nagnalo je ogroman broj porodica da migriraju i da se izmeste u gradove, čime zapravo nastaje nešto što će u XIX veku biti radnička klasa (Harrison 1989: 229–231; Polanji 2003).

(Beattie 1974: 79), počinje da se tretira kao krađa i povreda imovine, potencijalno kažnjiva i smrću.

Bez obzira na to da li je krađa nekoliko cepanica zbilja rezultovala pogubljenjem, činjenica da se to moglo dogoditi pretvarala je juridičkim jezikom „obične ljude“ u zločinca kažnjive kapitalnom kaznom. Sva rulja, odvojena od naroda, potencijalno je opasna i lupeška, i njen život, samim tim, postaje naizgled još manje važan nego što je to bio ranije. Manja važnost tog života, s druge strane, doprinosi shvatanju o većoj važnosti života u doličnosti, života „pameti i bogatstva ove zemlje“. Takođe, i za ovaj tekst ništa manje važno, juridički zamišljena spremnost da se za ogrev izgubi i život govori nešto i o intrinzično opasnoj prirodi mnoštva koje ne doseže do naroda. Sam „narod“, s druge strane, potencijalno je uvek ugrožen od nerazumne sklonosti rulje da živi ili umre u kazni. Prema tome, umesto kao prostodušno humanizovanje prostora zločina, reformu koja se u Engleskoj najavljuje krajem XVIII veka treba razumeti iz dva specifična ugla. Ona, s jedne strane, održava novu formu strukturiranja društvenog tela, koja će svoj konačni izraz imati u klasama XIX veka. Ona takođe održava potrebu za redom u turbulentno doba društvenih promena bez presedana, promena koje osuđenog premeštaju iz sfere delovanja „javnog mača“ u domen koji definišu i opslužuju glomazni institucionalni aranžmani države.

253

### **Pre reforme, izvan javnosti**

Jedan od najznačajnijih učinaka političkih revolucija XVIII veka na promenu oblika ostrvskog kažnjavanja bilo je ukidanje mogućnosti transportovanja zločinaca na severnoamerički kontinent. Dva veka pre 1776. godine, deportacije kažnjjenika na tlo britanskih kolonija bile su održiva alternativa vešanju: katolici, ekstremni protestanti, lopovi, razbojnici i buntovni Škoti odvoženi su na sedam ili 14 godina u kolonije na Istočnoj obali i u „Zapadne Indije“ (*West Indies*) (Marston 2009: 56). Posredstvom privatnih preduzetnika koji su ih prevozili preko Atlantika i ugovarali potražnju za najamnim radom, osuđenici su pretvarani u *indentured labourers*, specifičnu formu zaduženih radnika koji su, rame uz rame s crnim robovima, omogućavali rast kolonijalne privrede. Međutim, rat za nezavisnost američkih kolonija zaustavlja tu profitabilnu delatnost. Neposredna posledica ove političke smene paradigme jeste ekonomska depresija koja teško pogađa industrijske klase koje se u tom trenutku oblikuju u Velikoj Britaniji, najvećim delom upravo na samoj trgovini. Druga neposredna posledica juridičkog je karaktera: sudovi postaju primorani da

nadomeste postojeću alternativu vešanju (Ignatieff 1981: 159). Iste godine kada se dogodila Američka revolucija, ustanovljuju se i prvi pravi engleski zatvori.

254 Ti zatvori, međutim, nisu ni ranije tamnice ni potonji nepropusni kolosi XIX veka. Oni takođe ne otelovljuju srce javnosti, poput tajberskih vešala, niti prikrivaju kaznu sklanjajući je od zajednice, poput deportacija. Kao revolucijom iznuđena, neželjena privremena mera, ovi specifično ostrvski zatvori ukotvljeni na rekama, u velikoj meri podsećaju na život u deportaciji – na plovidbu koja traje neodređeno dugo u nečemu što je nalik „orahovoj ljusci“ (Cole i Postgate 1971: 157). Ti zatvori, koji predstavljaju prelazni oblik između levijatanskog kažnjavanja smrću i onog što bi se moglo nazvati životom u kazni, zapravo su rashodovani ratni brodovi, brodovi-tamnice. Godine 1776, dvanaest godina pre nego što će započeti transportacija kažnjenika u australijski deo kolonijalnog sveta, donesen je zakon kojim se sudovi ovlašćuju da kažnjenike osude na pritvor u starim, ukotvljenim i rashodovanim brodovima (*rotting hulks*), doslovno ostavljenim da trunu pošto više ne mogu da ispune vlastitu namenu.

Lađe-zatvori predstavljaju materijalni i simbolički prostor između pritvora ranijih vremena, kao puke pripreme za kaznu, i zatvora druge polovine XIX veka, kao otelotvorenja performativne moći zakona na živom telu kažnjenika. Ova naglašeno privremena mera obeležava prazno mesto strukture kažnjavanja, gde zauvek ukotvljen brod označava kaznu kao strukturnu lišenost destinacije, ni život ni smrt kažnjenog. U lađe-zatvore upisan je i istorijski trag moći suverena da po volji oduzme slobodu kretanja, kao i najava buduće moći države da svako kretanje svede na jednolično, obesmišljeno, teško i ograničeno kretanje koje je, samo po sebi, kazna. Brodovi čija je svrha da istrunu kao tamnice takođe su vidljivi, iako je kazna u njima sklonjena od očiju javnosti. Najzad, oni na neobičan način najavljuju promenu u shvatanju imperije, moći države i njenih neprijatelja. Kao neuhvatljiva mesta koja su, pored trgovaca i robova, prevozila i gusare, brodovi su bili pomični prostori neprijateljstva prema čitavom čovečanstvu. Ti prostori sada postaju zaustavljeni, sprečeni da se ikada više pomaknu, kao i metaforični gusari koji na njima žive i (treba da) umiru. Ukotvljeni razbojnici najavljuju moćnu imperiju, koja predstavlja i kraj gusarenja kao puke apolitične krađe lišene svake institucionalne potencije (Bojanić 2010: 11). Moć države i moć imperije najavljuju se, dakle, na neobičan način u ovim protozatvorima.

Funkcija narativa o lađama koje trunu je specifična. On, prvo, pokazuje da ne postoji linearna putanja progressa od sečenja tela na četvoro do „humanih“

zatvora iz kojih ljudi izlaze kao poboljšani pojedinci. On, zatim, takođe pokazuje i da se ne može misliti u totalnim diskontinuitetima (levijatan-sko vešanje naspram iskupljujućeg zatvorskog života), već da je neophodno uzimati u obzir različita preklapanja, koincidencije i slučajne efekte koji stiču političko značenje i u stanju su da utiču na promene koje znatno nadilaze opisane mikrofenomene. Najzad, ovaj primer pokazuje da proces reforme nije jednoznačan, pravolinijski, niti osmišljen unapred, kao i da pitanje *ko* sprovodi reformu mora ustupiti značaj pitanju *kako* se ona sprovodi.

Od temeljne je važnosti naglasiti da se takoreći istovremeno s ukidanjem deportovanja u Ameriku i legalizovanjem lađa-zatvora, pojavljuju i prvi autoritativni glasovi koji zahtevaju reformu tamnica. Džonas Hanvej (Jonas Hanway) i Džon Hauard (John Howard), u sličnom duhu kao i Čezare Bekarija (Cesare Beccaria), usredsređeni su na dva ključna pitanja: na kritiku stanja unutar zidova tamnice, praćenu zahtevom da se umani broj egzekucija. Prvi reformatori su ulazili u pritvore koji su ponajpre podsećali na prostrane podrumске srednjovekovne tamnice, iz kojih se išlo ili na vešala ili se izlazilo na slobodu koja je i dalje bila sloboda u krađi, razvratu i manjim oblicima razbojništva. Prema reformatorima, nijedan od ovih aspekta nije bio valjan. Javna egzekucija za povredu nad svojinom sve se predanije osporava, pošto prizor vešala više ne podstiče bogobojažljivost i strah od moći javnog mača već, naprotiv, izaziva divljenje prema gordosti i smelosti kažnjenika (McGowen 1994: 259–260). Umesto da budu mesta koja čvršće povezuju zajednicu u telu suverena, javna pogubljenja pre postaju ravna kakvom vašaru na kojem se mnoštvo običnih ljudi lako može preobraziti u pobunjenu, kriminalnu rulju. Međutim, ni tamnice XVIII veka, posredstvom kojih je trebalo zaustaviti prelivanje zločina preko njihovih zidina, nisu mogle da odgovore na zahtev dobro opremljenim zatvorenim mestom koje treba da omogući život u kazni. Otuda su, podstaknuti religijskim ili protoutilitarističkim impulsom, reformatori zagovarali ustanovljenje uređenog zatvora koji će funkcionisati kao supstitut neumerenom vešanju, istovremeno zaustavljajući prelivanje zločina izvan zidina tamnice.

Njihovi ključni zahtevi odnosili su se na neophodnost inkorporiranja higijene, discipline i samoće u prostor tamnice. U tamnicama često nije bilo nikakve hrane, zatvoreničke odeće, mesta za spavanje (osim golog poda), dotoka vode i svežeg vazduha, kao ni odvodnih kanala. Zatvorenici su uglavnom bili zbijeni u istim prostorijama bez obzira na to da li su bili „dužnici ili zločinci; muškarci ili žene; mladi početnici ili stari prestupnici“ (Howard 1777: 10 i dalje, 15). Zdravlje i moral, koji su u svešti reformatora bili u najužoj vezi, bili su ugroženi stalnom izloženošću

razvratu, uticaju iskusnih zločinaca na mlade umove i tifusu (*gaol-fever*, zatvorskoj groznici), koji je, prema Hauardu, smaknuo više glava od samog vešanja. I kao što je juridička pretpostavka bila da spremnost na krađu cepanica za ogrev govori nešto o intrinzičnoj prirodi rulje, tako su i reformatori polazili od pretpostavke o unutrašnjoj vezi bolesti i odsustva discipline, moralnosti i časti, vezi koja je na najverniji način predstavljala stanje nižih društvenih redova (Ignatieff 2005: 33; Zaharijević 2014a: 163–167). Urediti tamnice, uvesti disciplinu u njih, značilo je uvođenje discipline u samo telo društva koje je zbog odsustva smernosti, doličnosti i časti u pritvoru i okončavalo. No, uvođenje discipline nije bilo moguće bez karantina, koji je jedini mogao da zaustavi moralnu i fizičku zarazu: to je, verujući u moć religijskog prosvetljenja, predlagao Džonas Hanvej zalažući se za samoću u pritvoru (*solitude in imprisonment* [Hanway 1776: 4]). Reformatori su, drugim rečima, tražili neke sasvim nove i drugačije zatvore – drugačije od postojećih tamnica i nove u odnosu na jezivo nesanitarne ukotvljene brodove u kojima su i disciplina i samoća bile na granici izvodivog.

Dakle, sâm kraj XVIII veka obeležava snažna potreba za uvođenjem reforme u instituciju i praksu pritvaranja i kaznenog sistema uopšte uzev. Kažnjenički brodovi koji zbog ratova postaju održiva, umesto privremena mera; tek ustanovljena kažnjenička plovidba ka Novom Južnom Velsu i Vandimenijskoj Zemlji (Tasmaniji); pitanje težine zločina i neutralnosti pravde, diskrecionog prava sudova da odlučuju o smrti, učešća države u organizovanju uređenog života zajednice, i insistiranje na sve većem značaju života u odnosu na svojinu, uz gradiranje značaja i života i svojine: sva ta pitanja iznuđuju definisan odnos prema reformi koja treba da dovede do toga da se „ne kažnjava manje, nego da se kažnjava bolje“ (Foucault 1991: 82).

### **Primenjena reforma**

Zbog krađe stolnjaka gospodina Ibetsona (Ibbetson), Sara Daglas (Sarah Douglas) pritvorena je 1791. u Njugejtu, u svojoj šezdeset i trećoj godini, gde je očekivala izvršenje presude: izgnanstvo u trajanju od sedam godina (Marston 2009: 63). Te godine, ona je na temelju istog zločina mogla biti osuđena i na smrt vešanjem. Da li bi sredinom XIX veka slična presuda bila moguća? Odgovor mora biti negativan. Tokom prve četiri decenije XIX veka, broj osnova za smrtnu kaznu umanjen je s više od dve stotine na 11, da bi 1861. samo ubistvo, gusarenje, veleizdaja i podmetanje vatre u oružarnice i brodogradilišta vodili pogubljenju (Mitchell 1996: 95).

U novu kažnjeničku koloniju – Zapadnu Australiju, koja je u te svrhe služila sve do 1867. godine – slati su uglavnom mladi muškarci koji su mogli da prežive plovidbu, jer su svoj zločin iskupljivali gradnjom nove kolonije. Taj ekonomski pragmatizam, u skladu s ranijom tradicijom deportovanja, sasvim se uklapao u projekt odstranjivanja društveno nepoželjnih elemenata, ali se i bitno razlikovao od ranijih projekata gradnje: dok su zatvorenici deportovani u Ameriku kao *indentured labourers* gradili koloniju gotovo u istom svojstvu kao robovi, kažnjenici koji su upućivani na plovidbu ka Australiji, odlazili su tamo sa svešću o vlastitom budućem građanstvu. Tada već duboka vera u moć reforme svoj je izraz imala u dodeli prava da se po odsluženju kazne postane punopravni građanin nove kolonije (Shore 2004: 391).

Sara Daglas je umrla prirodnom smrću u pritvoru u Njugejtu, najozloglašenoj londonskoj tamnici koju su krasile četiri velelepne statue, simboli mira, bezbednosti, izobilja i slobode. No, zaboravljeno ime i besmisleni prestup Sare Daglas nisu važni samo zbog toga što na najočigledniji način prikazuju značaj svojine i nevažnost određenih života u engleskom krivičnom pravu na prelazu vekova. To ime je bitno zato što je jedno od prvih koje je zabeleženo, arhivirano i pohranjeno u registarskim zapisima koji najavljuju nov sistem definisanja prestupa i prestupnika. Od 1791. do 1805. godine, kada registrovanje kažnjenika postaje deo projekta nacionalne statistike, uobličava se zahtev za sve preciznijim i određenijim opisima kako zločina, tako i zločinaca. Statistika, jedno od ključnih metodoloških oruđa reformatora ranog XIX veka, i jedno od prvih naučnih oruđa države kao institucionalnog giganta koji odmenjuje levijatanskog suverena, omogućuje da problem zločina postepeno počne da se pomera s tipa svojine ka kategoriji zločinca.

Da se rodila one godine kada je preminula, Sara Daglas koja je mogla da bude jedna od poslednjih koju su obesili na tajberskim vešalima, na temelju svog zločina bila bi nevažna statistička napomena u nekom od do tada pomno i pedantno vođenih registara. Način na koji se u tom izrazito kratkom periodu odvijao preobražaj starih institucija koje su garantovale pravdu, bezbednost, svojinu, život i smrt, govori u prilog temeljnoj transformaciji političkog. Tokom prvih decenija XIX veka reformski se zagovara ustanovljenje neutralnog i predvidivog sistema pravde. Nove i do tada nezamislive oblike učešća države u uređivanju društva, države koja upravo stoga prestaje da funkcioniše kao levijatanski suveren, iznudila su snažna klasna raslojavanja nastala pod pritiskom industrijske revolucije. Ti novi administrativni centri kontrole nad narodom koji se, posle Maltusa

(Malthus 1798), preobražava u stanovništvo, jesu policija, sudovi za prekršaje (*police courts*), kuće za rad (*workhouses*) i zatvori. Do tada, država nije imala nikakvu kontrolu nad rashodovanim brodovima, niti je rukovodila deportacijom kažnjenika u kolonije: i jedno i drugo bili su poduhvati privatnih preduzetnika. Održavanje starih i izgradnja novih zatvora, kao i raspodela pomoći siromašnima, bili su u nadležnosti parohija, a ne centralne vlasti, države. Isto je važno i za preteču policije u gradovima – do donošenja Zakona o policiji u glavnom gradu (*Metropolitan Police Act*, 1829) sfera javnog reda i mira uopšte nije bila zakonski uređena. Utoliko, izgradnja Milbanka 1812. godine, prvog državnog zatvora (*national penitentiary*) koji je, doduše, i dalje bio nalik srednjovekovnoj tvrđavi, konstituisanje Metropolitan policije 1829. i donošenje Zakona o registrowanju rođenja i smrti 1836, kojim se uspostavlja državno telo opšteg matičara (*General Register Office*), ne predstavljaju prekretnicu samo u istoriji engleskog zločina, nego i u procesu transformacije političkog.

Sve složenija tela za praćenje statistike imala su značajnu ulogu u preobražanju percepcije zločina. U skladu sa statističkim nalazima, do 1842. godine broj registrovanih zločina u Engleskoj i Velsu porastao je od početka veka za gotovo sedam puta. Za reformatore i novu dominantnu javnost srednje klase, ovo statistički verifikovano znanje nudilo je konačnu potvrdu o sad već sasvim oformljenoj predstavi o postojanju intrinzične veze između siromaštva, nemorala i pobune rulje. Iako bi tu cifru svakako pre trebalo sagledati u svetlu znatno temeljnije, skuplje i delotvornije mašinerije koja se primenjivala da bi se zločin detektovao, osumnjičeni priveo, suđenje trajalo kratko i bilo efikasno, forme kažnjavanja optuženika odgovarale počinjenom nedelu i da bi se, najzad, zabeležili svi ovi podaci (Wiener 2004: 17), ona je u svoje vreme zapravo samo temeljno podsticala dalji rad reforme. Jedan novi vid znanja o zločinu – koji se više ne gleda da bi se činom gledanja potvrdio, zajemčio ili overio, već se sada interpretira na osnovu različitih „objektivnih“ pokazatelja – polučice duboko reformske gestove čiji je cilj da se zločin umanj i pre no što se dogodi. Tako treba razumeti ustanovljenje policije čiji je primarni zadatak preventivni nadzor,<sup>5</sup> ali i ustanovljenje državnih škola u drugoj polovini

5 Edvin Čedvik (Edwin Chadwick), Bentamov (Bentham) učenik, koji je utilitističko učenje direktno sprovodio u delo integrišući ga u rad same države, 1829. godine piše tekst „Preventive policing“, uključujući se u žarište rasprave o donošenju zakona o policiji. Čedvik kaže: „Naša sadašnja policija sastoji se od razdvojenih korpusa ljudi kojima se odvojeno rukovodi na osnovu heterogenih propisa... [ona deluje] isključivo po pozivu, tako što privodi prestupnika sudovima na izricanje kazne. Dobra policija bila bi jedno dobro organizovano telo ljudi koji delaju sistemski i predostrožno da bi sprečili zločin i nevolje u javnosti; da bi održali javni mir i red“ (nav. u Taylor 1997: 148).



veka, koje su osim za podučavanje aritmetici, čitanju i pisanju, takođe služile i kao mera odvraćanja malih „običnih ljudi“ od toga da se odaju ulici i nepočinstvu (Zaharijević 2014b).

Međutim, uprkos svim merama kojima se nitkovluk nastojao saseći u korenu, prisustvo zatvora – ne tamnice, ne ukotvljenih brodova, ne otvorenih dužničkih pritvora – bilo je nužno da bi sve druge mere imale značenje. Prvi državni zatvor, Milbank, u sebi i dalje spaja etos dva doba: s jedne strane, u njega su upisani panoptička struktura i utilitaristički principi odnosa prema kažnjenicima, dok ga, s druge, odlikuje istovetna namena kao i starije prostore za pritvor. U velikoj topografskoj studiji, prikladno nazvanoj *Handbook of London (Priručnik o Londonu)*, gde Piter Kaningem (Peter Cunningham) upoznaje posetioce Londona s najraznovrsnijim aspektima metropole, pojavljuje se i kratak članak o Milbanku. Tu se pojašnjava da je to najveći zatvor u Londonu, da ga je osmislio Džeremi Bentam, da mu „tlorcrct podseća na točak“ u čijem je središtu pozicioniran upravnik zatvora, i da „svi zatvorenici u Velikoj Britaniji koji su osuđeni na deportaciju, bivaju poslani u Milbank pre no što se presuda sprovede u delo“ (Cunningham 1850: 337). U prikazu ovog zatvora izostavlja se podatak o troškovima koji su bili neophodni za njegovo podizanje i održavanje, ali samo nekoliko stranica dalje, gde se „turistički“ prikazuje *Model prison* (Pentonvil), Kaningem ne propušta da ukaže na to koliko je koštala izgradnja tog, da tada najambicioznijeg zatvora Ujedinjenog Kraljevstva, i koliko državu staje svaki pojedinačni zatvorenik u njemu (*isto*: 341).

259

Predstavivši Milbank u svom voluminoznom „turističkom vodiču“, Piter Kaningem pominje Bentamovo ime bez ikakvih dodatnih pojašnjenja. To se može objasniti činjenicom da je Bentam bio osoba koju nije bilo potrebno posebno predstavljati, pošto su utilitaristička načela bila ugrađena u brojne institucije nastale tokom prve polovine XIX veka, što dakako važi i za engleske zatvore.<sup>6</sup> U skladu s Bentamovim predlozima,

6 Edvardijanski istoričar prava, Alfred Dajsi (Alfred Dicey) opravdava ovo uzgredno, a opet samorazumljivo pominjanje Bentamovog imena. Uvevši periodizaciju u pravni domen XIX veka, Dajsi drugi period označava kao bentamistički (1825–1870): „To je bilo doba utilitarističke reforme. Zakonodavstvo je rukovođeno korpusom mnjenja koja su se u popularnoj svesti i, na koncu, ispravno, vezivala za Bentamovo ime. Pokret čiji je on, ako ne tvorac, onda svakako prorok, bio je pre svega pokret za reformu zakona. Stoga je on uticao, premda u veoma različitim stupnjevima, na svaki deo engleskog zakonodavstva“ (Dicey 2008: 46). Dajsi svoja predavanja objavljuje 1917. godine. Na njih se, recimo, 1944. poziva Polanji (Polanyi) i s uporedivom samorazumljivošću pominje Bentamovo ime. Zanimljivo je uočiti neočekivan prekid u pamćenju tog imena. Intervju koji su s Fukoom vodili Baru (Barou) i Pero (Perrot) povodom objavljivanja *Nadziranja i kažnjavanja* (1974), možda najvernije svedoči o tom ponovnom otkriću Bentama „čije je delo palo u zaborav“ i čiji je značaj za njih „zbunjujuć“ (Foucault 1986b: 146).

zasnovanim na njegovom „savršenom arhitektonskom planu“, u novim zatvorima kažnjenici se strogo razdvajaju. Time se primenjuje princip osame u kazni, ali se uspostavlja i sistem gotovo potpune nevidljivosti: ne samo da zidine zatvora čuvaju zatvorenike od prodora u javnost, nego oni postaju nevidljivi i jedni za druge. To ima praktične posledice: da bi se nadjačali čuvari, potreban je „jedinstven rad mnogih ruku i složnost mnogih umova. Ali kakvog jedinstva i sloge može biti među osobama koje nikada nisu videle drugoga od časa kada su stupile u ćeliju?“ (Bentham, Letter VII: §3). Odvojenost i osama imaju i humanizujuće efekte – i „najnaprasitiji zločinci“ mogu imati savršenu slobodu kretanja u prostoru koji im je dodeljen, čime se ukida potreba za okovima (*isto*: §5). U skladu s propisanom kaznom kvantifikuje se, dakle, mera moći kretanja i govora: pevanje himni i psalama neretko je bio jedini vid prepoznavanja vlastitog glasa u višeglasju.

260

Iako su zatvorenici postajali doslovno nevidljivi kao osobe ukidanjem upotrebe ličnog imena i njegovom zamenom brojem u registru, njihova depersonalizacija bila je, na paradoksalan način, praćena uređenjem prostora koji je trebalo da omogući njihovo preoblikovanje. Budući da više nije puka priprema za smrt, zatvor treba da bude mesto u kojem se odvija život kažnjenika. Stoga su pravila blagosti (*lenity*), strogosti (*severity*) i ekonomičnosti (*economy*) ključna za uređenje života koji je sam po sebi kazna. Osuda na karantin i nevidljivost mora biti strukturirana uravnoteženom primenom blagosti i strogosti, dovoljnom količinom hrane, svežeg vazduha, dotoka svetlosti i obezbeđenih odvoda da bi se u tom zatvorenom prostoru moglo preživeti, ali tako da se život u kazni u svakom trenutku doživljava kao kazna. Život u kazni ne sme da ugrožava život: zbog toga i hrane, i odeće, i mučenja mora biti malo. Ono se mora primenjivati ekonomično. Ovakav život mora biti jednoličan i dosledno strogo organizovan, tako da svakom svojom dimenzijom kažnjava prestupnika za zlodelo koje je počinio nad zajednicom. On svakako podrazumeva izvesne troškove (i to ne privatnih preduzimača, nego oporezovanih predstavnika stanovništva izvan zatvora). Međutim, uverava Bentam, ulaganje u sistem koji uspeva da uspostavi ravnotežu između blagosti i strogosti omogućava i da se uloženo povрати: obezbeđujući supsistentni minimum (hrane, čistoće, zdravlja), sistem može da se stara o zatvoreniku bar onoliko koliko bi trebalo da se stara o najubogijim segmentima društva, jer zauzvrat dobija poslušnu radnu snagu kojom nadomešćuje vlastite troškove (Bentham, Letter XI). Tako Bentam predlaže čitavu paletu zamislivih poslova, koji, ponovo, doprinose monotonosti života u kazni i istovremeno je bar na kratko remete. Pre isteka

XIX veka, svi krajnje besmisleni oblici rada, poput obrtaljke (*crank*), nožne koturaljke (*treadmill*) i prenošenja kamena s jednog na drugo mesto, izlaze iz upotrebe. Monotonost i tegobna ponovljivost drugih, poput razdvajanja kućine ili šivenja, što su bili česti poslovi i u domovima za sirotinju (*workhouse*), pokazala se kao izrazito isplativa: primera radi, 1854. godine u Milbanku je za devet meseci proizvedeno 24.000 šinjela (Marston 2009: 106).

Međutim, središnji doprinos bentamovskog savršenog plana koji se, prema njemu, mogao primeniti na veoma različite građevine – zatvore, bolnice, fabrike, sirotinjske domove za rad, sanatorijume, pa i škole – odnosio se na arhitektonski modus uspostavljanja discipline nad kažnjenicima, discipline koja se sprovodila takoreći bez ikakvog dodira s njima. Ključ kružnog tlocrta na kojem Bentam insistira, bio je u središnjoj poziciji nadzornika koji vidi, iako sam nije viđen: koga, dakle, odlikuje „savršen pogled“ i eluzivno prisustvo koje, uprkos tome, ima gotovo potpunu moć kontrole. Omniprezentni pogled disciplinuje upravo svojom nevidljivošću (Bentham, Letter V, VI). Panoptički mehanizam tako „obrće načelo tamnice“ (Foucault 1991: 200), pretvarajući zatvor u prostor interiorizovanih spoljašnjih aranžmana (zidova, otvora za svetlost, rešetaka itd.) u prostor gotovo savršene samodiscipline iz koje se isključuje svaki oblik zajednice i kolektiviteta, koji funkcioniše poput mašine ili laboratorije za eksperimente nad partikularnim telima, ponašanjima, mislima (*isto*: 202–204). Interiorizovani pogled, najzad, ukida potrebu za oružanom pravdom, za nasiljem, za okovima, za svim onim što je bilo sastavni deo levijatanskog oblika kažnjavanja (Foucault 1986b: 155).

Prema tome, relativno dosledno uvođenje bentamovskih principa u instituciju zatvora predstavlja vrhunac primene reforme u domenu krivičnog uređenja zajednice. Činjenica da je država direktno uključena u taj proces samo je jedan, iako izrazito važan, aspekt reforme. Međutim, neophodno je uočiti da reforma menja i prirodu kazne, prirodu prostora koji kaznu čini mogućom, prirodu kažnjelog i entiteta koji ga kažnjava. Raslojavanje koje počinje u XVIII veku uvođenjem razlike između „naroda“ i rulje, posredstvom zatvorske ćelije uvodi strogu diferencijaciju i u samu rulju, ukidajući joj time svaki kolektivni potencijal. Panoptički zatvor, poput drugih institucija u koje je trebalo da prodre bentamovska reforma, primarno „ne cilja na uvećanje moći [suverena ili države], niti na neporedno spasenje ugroženog društva: njime se teži osnaživanju društvenih sila – uvećanju produktivnosti, razvoju ekonomije, širenju obrazovanja, podizanju

nivoa javnog morala“ (Foucault 1991: 208). Za to je neophodno redefinisati shvatanja o doličnom i nedoličnom; redefinisati (svrhe) znanja i norme posredstvom kojih se ono diseminira; menja se funkcija pogleda, pozicija onih koji (ne) vide – javnost se sa gubilišta sada premešta na sasvim drugo mesto – i pozicija onih koji su viđeni u beskrajnoj monotoni kazne koju žive. Reforma tamnog u zatvoreno mesto govori i o promeni prirode političkog.

### Zatvorska reforma izvan zatvora

262

Nitkovluk o kojem je sa zazorom pisao Ričard od Divizisa, rano viktorijsko društvo prepoznaje kao samu srž zločina u odnosu na javnost. Ta se javnost, naime, konstituše kao javna upravo odsecanjem ogromnih delova društvenog tela koje može ili bi, na temelju svoje zamišljene prirode, moglo da okonča u nitkovlucima. Ali, za razliku od vremena vinčesterskog monaha koji „narod“ upozorava na opasnost od družbovanja s nitkovima, u ranoviktorijsko doba „narod“ lorda Brogama ili gradonačelnika Bekforda s njima više ne družbuje: stratifikacije na dolične i nedolične sve se preciznije i istančanije ugrađuju u zdanje javnosti. Nedolični – oni koji nisu mogli biti bolji nego što jesu u sistemu koji im to, za razliku od ranijih, sam po sebi omogućava; oni koji nisu mogli primeniti samokontrolu u procesu samostvaranja; oni čija se priroda tumačila kao verni odraz neuređenosti, neodelitosti, nemoći da se bude građanin – morali su biti materijalno i simbolički razdvajani od doličnih. No, kako je njihovo nedelo počinjeno u odnosu na samu javnost, a ne više prema zapisanoj volji suverena, oni su morali biti i odvojeni i živi u kazni. Zatvor je bio taj prostor koji je omogućavao da se ispašta kazna zbog vlastite nemoćne prirode da se bude izvan, među doličnima.

Kazna je, samim tim, pomerena van sveta vrlih privatnih pojedinaca. Tajbern, svojedobno simbol moći suverena oko koje se koncentriše javnost, pretvara se u običnu raskrnicu. No, premda se sam čin vešanja više *ne vidi*, zatvor, čije zidine čuvaju javnost od nedoličnog prizora, takav je i toliki u svojoj arhitektonskoj impozantnosti da se iz perspektive mnoštva niskih građevina uvek manifestuje kao čvrsta i postojana alternativa životu u doličnosti. Spoljašnjost zatvora na drugačiji način proizvodi efekat interiorizovanog pogleda: ta građevina za svakoga predstavlja simbol užasa života u nedoličnosti, arhitektonski opominjući, odvrćajući i preventivno disciplinujući. U poređenju s malim građevinama, posebno sirotinjskim udžericama, zatvori su izgledali kao divovski izraz moći i preduzimljivosti viktorijske države.

Monumentalnost tih građevina odražava moć na još jedan, suptilniji način. Sredinom veka se u klasifikovanje zatvorskih ustanova uvodi stroga sistematizacija. U doba kada se zakonski obustavlja progon u kažnjeničke kolonije i kada se ukidaju brodovi-tamnice, engleski zatvori počinju sistemski da se dele prema polu, starosti, telesnoj sposobnosti i težini zločina (tako se uvode stroge granice između zatvora u kojima se sprovođi prinudna osama i onih koji obezbeđuju ljudstvo za izvođenje javnih radova, poput gradnje puteva, brana, mostova, pruga i slično). To sistematizovanje proizlazi iz sve raširenije prakse udvajanja jezika prava i jezika egzaktnih nauka. Donošenje Zakona o običnim zločincima 1869. godine obeležava trenutak u kojem se naglasak s tipa zločina konačno sasvim premešta na kriminalizovanog pojedinca, a njegova kriminogenost, u zavisnosti od konkretnog razdoblja, biva definisana, afirmisana, kvalifikovana i kvantifikovana u skladu sa znanjima iz medicine, antropometrije, frenologije, kriminologije, eugenike, psihijatrije i drugih naučnih disciplina XIX veka.

263

Primeri učešća u reformi koja se odvija izvan samih zatvorskih zidina, kao i uticaj zatvora na svet s one njegove strane, upućuju na to kakav je bio život novog viktorijanskog zatvora u novom društvu i novoj državi. Za samo nekoliko decenija, krivični sistem Ujedinjenog Kraljevstva doživeo je vanrednu transformaciju, u čijem je središtu bilo ujednačenje ovlašćenja i režima surovosti zatvorskih ustanova, kategorizovanje prestupnika i sistematizacija znanja o uzrocima kazne, tipu kažnjavanja i razlozima za ulaganje u izgradnju jednolikih institucija, čime od sada rukovodi država. Iako je reč o fiktivnom liku, čuveni berberin-koljač iz ulice Flit, Svini Tod (Sweeney Todd), odgovoran za smrt nekoliko stotina ljudi na najmonstruozniji način (Anon. 1847), krajem XVIII veka u koji ga smešta ranoviktorijanska fascinacija nedavnom neuređenom prošlošću, i dalje je bio faktički *moćna* figura. Zaslugom reformskih politika, likovi poput Toda koji u centru metropole sveta od ljudi prave najukusnije pite, biće pretvoreni u petparački oblik zabave nižih srednjih klasa u časovima dokolice, prognani izvan uređenog prostora moći zakona, države, imperije i javnosti.

### Šta je reforma?

Ovako predstavljeni mikrouzorak reforme vraća nas na početak ovog teksta. Umesto da se o reformi misli kao o nekakvom jednokratnom postupku ili manjem skupu postupaka koji unapređuju određeni segment na koji se reforma primenjuje, valjalo bi je misliti kao obuhvatan, multilateralan,

disperzivan proces koji je i učinak i dalji pokretač duboke transformacije političkog. Reforma tamnice u zatvor u intrinzičnoj je vezi s temeljnim promenama u ekonomskoj, političko-juridičkoj i naučnoj sferi (Foucault 1991: 218), gde se nauka, pa bila to i antropometrija, može tretirati kao vrhunsko aktualno javno znanje koje ima presudnu ulogu u aranžiranju i raslojavanju društvenog tela. Potom, ako se o reformi misli kao o pravolinijskom procesu koji nešto rđavo pretvara u nešto dobro, takav opis ukida složenost bez koje je reforma nemisliva, ali se njemu potkrada i implicitna normativnost koja ostaje pohranjena u procenama o tome šta je dobro, a šta rđavo i zastarelo. Tako se pretvaranje tamnice u zatvor ne može čitati kao jednosmeran narativ o progresu društva koje napušta surove i krvožedne rituale, da bi se prostor javnosti učinio boljim i u konačnici jednakijim mestom, i da bi internirane individue jednom možda postali bolji ljudi. Reforma je ovde bila učinak spleta složenih, nekada protivrečnih i međusobno nerazlučivih zahteva društva koje je najednom postalo preglomazno, urbano i većinski radničko, okruženo „opštom javnošću“ koja više nije tajberska javnost suverena za narod, nego javnost normi i znanja srednje klase. Treće, reformski proces nije jednoznačan i samorazumljivo čovečan: podrumaska tamnica srednjovekovnog zamka nije bez ostatka i odmah preobražena u strogo čuvane, „humane“ centralne zatvore. Reforma se kolebala između različitih formi dostupnih, ambivalentno valjanih rešenja koja su se ponajmanje starala o dobrobiti neposrednih objekata reforme – samih prestupnika. Najzad, na osnovu rečenog tvrdim da je reformski potez, čak i kada je usmeren na neku naizgled jasno definisanu mikrooblast, uvek široki potez koji transformiše postojeće društvene – i materijalne i simboličke – odnose.

Utoliko u zaključku želim da ponovo snažno naglasim sledeće. Prvo, činjenica da je *The Clink*, dugo najjezivija tamnica koja je bila razorena u pobuni upravo u vreme kada se osmišljava prvi državni zatvor, danas maleni muzej srednjovekovnog nasilja, rezultat je dubinski izmenjenih odnosa između svojine i života, suverena i naroda, naroda i rulje, duboko stratifikovane javnosti srednje klase, doličnih i nedoličnih. Taj niz promena odgovara onome što je u ovom tekstu označeno sintagmom transformacija političkog. Drugo, reforma nikada nije samo posledica promena, već je i njihov pokretač, instrument i sredstvo kojim se ostvaruju novi oblici reformi. Utoliko je insistiranje na neophodnosti reforme signal tektonskih kretanja koja erodiraju temelje postojećih političkih paradigmi, kretanja koja nijedan segment društva ne ostavljaju netaknutim.

Primljeno: 10. septembra 2014.

Prihvaćeno: 28. oktobra 2014.

## Literatura

- Anon. (2005 [1846–7]), *Sweeney Todd or The String of Pearls*, Wordsworth Editions.
- Beattie, J. M. (1974), „The Pattern of Crime in England 1660–1800“, *Past & Present*, 62: 47–95.
- Bentham, Jeremy (1995 [1791 ]), *The Panopticon Writings*, Miran Bozovic (ur.), London: Verso. Dostupno na <http://cartome.org/panopticon2.htm> (pristupljeno 6. 11. 14).
- Blackstone, William (1765), *Commentaries on the Laws of England (Book the First)*, Oxford: Clarendon Press.
- Bojanić, Petar (2010), „Figure (a)simetrije. 'Gusari' i svet kao zatvorena trgovačka država“, *Theoria* 53(4): 5–14.
- Cole, G. D. H. i Raymond Postgate (1971 [1938]), *The Common People 1746–1946*, London: Methuen & Co.
- Cunningham, Peter (1850), *Hand-Book of London, Past and Present*, London: Bradbury and Evans.
- Dicey, Albert Venn (2008 [1917]), *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Foucault, Michel (1986a), „Prison Talk“, u Colin Gordon (ur.), *Power/Knowledge*, The Harvester Limited Press, 37–54.
- Foucault, Michel (1986b), „The Eye of the Power“, u Colin Gordon (ur.), *Power/Knowledge*, The Harvester Limited Press, 146–165.
- Foucault, Michel (1991), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, London: Penguin.
- Ignatieff, Michael (1981), „State, Civil Society, and Total Institutions: A Critique of Recent Social Histories of Punishments“, *Crime and Justice*, 3: 153–192.
- Ignatieff, Michael (2005), „The ideological origins of penitentiary“, u M. Fitzgerald, G. McLennan i J. Pawson (ur.), *Crime and Society. Readings in History and Theory*, London: Routledge, 31–49.
- Hanway, Jonas (1776), *Solitude in Imprisonment, With proper profitable Labour, and a s spare Diate*, London: J. Bew.
- Harrison, J. F. C. (1989), *The Common People. A History from the Norman Conquest to the Present*, Glasgow: Fontana.
- Howard, John (1777), *The State of Prisons in England and Wales*, Warrinton: William Eyres.
- Malthus, Thomas (2008 [1798]), *O načelu populacije*, prev. Žarko Vodinelić, Zagreb: Izvori.
- Marston, Edward (2009), *Prison. Five Hundred Years of Life Behind Bars*, Richmond: The National Archives.
- McGowen, Randall (1994), „The End of the Public Executions in England“, *Journal of British Studies* 33(3): 257–282.
- Mitchell, Sally (1996), *Daily Life in Victorian England*, Westport and London: Greenwood Press.
- Moisidis, Cosmans (2008), *Criminal Discovery: from truth to proofs and back again*, Sydney: Institute for Criminology.
- Polanji, Karl (2003), *Velika transformacija*, prev. Dubravka Mićunović, Beograd: Filip Višnjić.
- Rudé, George (1970), *Paris and London in the Eighteenth Century. Studies in Popular Protest*, London: Collins.
- Shore, Heather (2004), „Crime, Policing and Punishment“, u Chris Williams (ur.), *A Companion to Nineteenth-Century Britain*, Oxford: Blackwell, 381–395.

- Taylor, David (1997), *The New Police in Nineteenth-Century: Crime, Conflict and Control*, Glasgow: Bell and Bain.
- Wiener, Martin (2004), *Men of Blood. Violence, Manliness and Criminal Justice in Victorian England*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaharijević, Adriana (2014a), *Ko je pojedinac? Genealoško propitivanje ideje građanina*, Loznica: Karpos.
- Zaharijević, Adriana (2014b), „Unutrašnje granice građanstva. Obrazovanje u Engleskoj XIX veka“, u Daša Duhaček, Katarina Lončarević i Dragana Popović (ur.), *Obrazovanje, rod, građanski status*, Beograd: Fakultet političkih nauka, 71–87.

Adriana Zaharijević

What Does the Reform Do? How Dungeon Became Prison

Abstract

266

The paper examines the meanings of the notion of reform. Is reform an act or a process; what is an object of reform and how is it performed; is the scope of its performance limited or does it permeate deeper social structures? The approach to reform in this paper is genealogical, through the analysis of the processes of institutionalisation of the prison in Great Britain in 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. Although the elaboration of these processes revolves around a particular era and place, this micro-sample gives rise to conclusions that surpass historically conditioned analysis. The aim of this paper is to show that reform has to be understood as an expression and effect of a profound transformation of the political, as well as the complex, multilateral and dispersive process which penetrates into and alters extant social relations.

**Keywords:** reform, transformation of the political, dungeon, prison, public, norms



Jelena Vasiljević  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
Univerzitet u Beogradu

## Ljudska prava i kulturna prava – antropološka kritika

**Apstrakt** *U prvom delu rada izložiću neke od ključnih konceptualnih problema koji se postavljaju pred ideju ljudskih prava, kao i najčešće izlagane argumente kojima se ljudska prava brane kao univerzalni i emancipatorni moderni projekat. Na ovo će se nadovezati razmatranja o kulturnim pravima, koja se ponekad razumeju kao korekcija univerzalizma ljudskih prava, a ponekad kao njihova logična ekstenzija; u tom smislu, pokazaću kako su ljudska prava sve više počela da se shvataju kao kulturna i kolektivna prava. U trećem delu rada predstaviću pregled antropološke kritike pre svega kulturnih prava, a zatim i stavove proizašle iz empirijskih istraživanja koja kritički propituju dominaciju paradigme prava u razumevanju i samorazumevanju različitih lokalnih „kulturnih“ borbi. U zaključku ću se vratiti na pitanje univerzalnosti ljudskih prava (pa i kulturnih prava shvaćenih kao produžetak ljudskih prava) iz perspektive partikularnosti građanskih prava, te propitati svrsishodnost njihovog konceptualnog razdvajanja.*

267

**Ključne reči:** *ljudska prava, kulturna prava, paradigma kulture i prava, prava građana*

Ljudska prava i kulturna prava, kao zasebne ideje i važni elementi međunarodnog prava, ili pak u međusobnoj konvergenciji – bilo da ka njoj vode konceptualne sličnosti ili paradigmatiska tenzija – isuviše su kompleksna pitanja da bi im se pristupilo bez prethodno određenog i obrazloženog fokusa.<sup>1</sup> Fokus ovog rada osloniće se na dva polazišta – disciplinarno i istraživačko. Disciplinarno interesovanje potiče iz antropologije, dvostruko zainteresovane za pitanja ljudskih i kolektivnih prava. S jedne strane, kultura, koja je eksplicitno prisutna u problematici kulturnih prava, ali koja sve češće figurira i u globalnom diskursu o ljudskim pravima, lako priziva pažnju antropologa s obzirom na svoj noseći i utemeljiteljski značaj koji je imala za istoriju same discipline. S druge strane, danas sveprisutni i sveprožimajući „govor“ o kulturi i o pravima (*culture talk; rights talk*), u kontekstu zanimanja za dinamiku globalno–lokalno, provocirao je zanimanje antropologa za empirijska istraživanja o načinima lokalnih upotreba tih govora, kao i za istraživanje efekata koje ovi „govori“, institucionalizovani u međunarodnom pravu i mnogim međunarodnim i nevladinim organizacijama, imaju na proizvodnju lokalnih znanja i (samo)razumevanje lokalnih praksi i političkih borbi (videti npr.

<sup>1</sup> Rad je rezultat učešća na projektima br. 43007 i br. 41004, koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Cowan, Dembour and Wilson, 2001; Wilson and Mitchell, 2003). Istraživačko polazište pak utemeljeno je na prethodno razvijanom interesovanju autorke za probleme građanstva i građanskih prava. Naime, ljudska prava i kulturna prava se neminovno jukstapozicioniraju uz građanska prava, od prve institucionalne inauguracije „prava čoveka“ (Deklaracija o pravima čoveka i građanina) do inkorporisanja *prava na kulturu* u korpusu opštih prava građana. Stoga ću u zaključku rada pokušati da povežem paradigmu građanstva i građanskih prava s problemima koje ću izdvojiti u vezi s ljudskim pravima i kulturnim pravima.

268

U prvom delu rada izložiću neke od ključnih konceptualnih problema koji se postavljaju pred ideju ljudskih prava, kao i najčešće izlagane argumente kojima se ljudska prava brane kao univerzalni i emancipatorni moderni projekat. Na ovo će se nadovezati razmatranja o kulturnim pravima, koja se ponekad razumeju kao korekcija univerzalizma ljudskih prava, a ponekad kao njihova logična ekstenzija; u tom smislu, pokazaću kako su ljudska prava sve više počela da se shvataju kao kulturna i kolektivna prava. U trećem delu rada predstaviću pregled antropološke kritike pre svega kulturnih prava, a zatim i stavove proizašle iz empirijskih istraživanja koja kritički propituju dominaciju paradigme prava u razumevanju i samorazumevanju različitih lokalnih praksi. U zaključku ću se vratiti na pitanje univerzalnosti ljudskih prava (pa i kulturnih prava shvaćenih kao produžetak ljudskih prava) iz perspektive partikularnosti građanskih prava, te propitati svrsishodnost njihovog konceptualnog razdvajanja.

## 1.

### Univerzalna ljudska prava

Ideja o univerzalnim pravima, koja pripadaju svim ljudima, nezavisno od političkih institucija i zajednica, prvi put je našla svoju pravnu inskripciju u Deklaraciji o pravima čoveka i građanina, donesenoj nakon Francuske revolucije 1789. godine. U ovom dokumentu odjekivale su ideje prosvetiteljstva i kontraktualnih teorija koje su postulirale čovekova „prirodna“ neotuđiva prava. Međutim, ljudska prava, kao univerzalna prava svih ljudi, svoju punu institucionalizaciju dobila su 1948, izglasavanjem Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima. Zapravo, ova deklaracija predstavljala je samo jedan dokument – simbolički svakako najvažniji – u nizu međunarodnih dokumenata koje Majkl Ignjatijef s pravom naziva *jurističkom revolucijom* (Ignjatijef, 2006: 32, 33). Među njima se izdvajaju, pored Deklaracije, Povelja UN o nezakonitosti agresivnog ratovanja među državama (1945), Konvencija o genocidu (1948) i Konvencija

o azilu, kojom se štite prava izbeglica (1951). Reč je o nizu dokumenata čije je sastavljanje bilo motivisano iskustvima Drugog svetskog rata, a njihov revolucionarni karakter ogleda se u tome što su ona, prvi put u istoriji, ozakonila pojedinca kao aktera u međunarodnom pravu. Pre Drugog svetskog rata, jedini entiteti koje je međunarodno pravo poznavalo bile su suverene države; sa tzv. jurističkom revolucijom, međunarodno pravo počinje da štiti i pojedince, i to upravo imajući na umu mogućnost njihove zaštite od potencijalno opresivnog delovanja suverenih država.

Dakle, kada govorimo o režimu ljudskih prava, uglavnom imamo na umu ne samo tekst same deklaracije (mada je on tu svakako ključan, u idejnom smislu, dok je pravno neobavezujući) već i niz drugih međunarodnih deklaracija i pravno obavezujućih sporazuma koji se temelje na duhu i principima Deklaracije.

Osim što su utemeljena u pravnim dokumentima i drugim međunarodnim institucijama (kao što je Visoki komesar Ujedinjenih nacija za ljudska prava), ljudska prava su postala i neizbežan deo političke retorike i kriterijum procene demokratske vlada. Rasprostranjenost govora o ljudskim pravima kao nužnom uslovu demokratije i opšta prihvaćenost važnosti njihovog inkorporisanja u svaki segment legitimne političke vladavine, navode nas i da razmišljamo o svojevrsnoj *kulturi* ljudskih prava. Kulturu ljudskih prava razumem na dva načina. U jednom, uslovno rečeno, tehničkom i pozitivnom smislu, kulturu ljudskih prava čine: svest o posedovanju odbranjivih prava i sloboda, spremnost da se ona priznaju svima, sposobnost da se identifikuju njihove povrede i mogućnost sprovođenja pravnih i političkih mehanizama kako bi se prava i slobode odbranile (Jovanović, 2006: 10). U širem, kritički intoniranom smislu, smatram da o kulturi ljudskih prava možemo misliti kao o obuhvatnom načinu mišljenja (i političkog i aktivističkog delovanja) koje tretira i prevodi različite povrede prava i sloboda ljudi i grupa, u kontekstu raznih političkih sukoba, u povrede univerzalno odbranjivih ljudskih prava i sloboda. S tim u vezi možemo postaviti pitanje da li nam takvo „uokviravanje“, u različitim kontekstima, uvek pruža iscrpnu i ispravnu interpretaciju događaja koje analiziramo.

Neki od najčešće postavljenih problema u vezi s konceptom ljudskih prava jesu sledeći: Koja je svrha ljudskih prava? Postoji li njihovo moralno utemeljenje, jedno ili više njih? U kom smislu su ona univerzalna? Može li se, kada i kako, intervenisati s ciljem njihove zaštite?

Razmatrajući problem utemeljenja ljudskih prava i nastojeći da odbrani mogućnost njihove univerzalne primene, tačnije, njihovu kompatibilnost

s globalnim moralnim, ideološkim, religijskim i političkim pluralizmom, Ignjatijef insistira na tome da ljudska prava ne mogu biti zasnovana ni na kakvim metafizičkim principima, već isključivo na istorijskim argumentima i iskustvu (Ignjatijef, *n. d.*: 66, 67). Prema njegovim rečima, tekst Deklaracije namerno ne priziva niti jednu političku ili moralnu tradiciju mišljenja o čoveku, već se čovečnost povezuje isključivo s atributom *dostojanstva*. Takođe, argument s kojim je Deklaracija pisana nije bio ni politički niti metafizički, već istorijski, i proizlazio je direktno iz radikalnog iskustva Drugog svetskog rata i Holokausta, kao i iz uverenja da će ljudi biti zaštićeniji i manje izloženi diskriminaciji ukoliko postoji međunarodni pravni mehanizam zaštite njihovih života kao dostojnih življenja.

270

Upravo zbog potrebe da budu univerzalna, prihvaćena u moralno pluralnom svetu, ljudska prava moraju biti definisana *minimalistički*, isključivo kroz odbranu *negativnih* ljudskih sloboda. Svrha ljudskih prava, nastavlja Ignjatijef, jeste zaštita *ljudske delatne sposobnosti* – bez propisivanja uslova koji bi trebalo da je obezbede, ali uz rešenost međunarodne zajednice da je neophodno boriti se protiv svih onih mehanizama koji je ugrožavaju (*isto*: 67, 68).

Ovde je teško ne primetiti da se Ignjatijef više rukovodi željom da odbrani univerzalnost ideje ljudskih prava – od optužbi za evrocentrizam i obojenost prosvetiteljskim idejama – nego što ima na umu sâm tekst Deklaracije. Kako Ejmi Gatman primećuje (Gatman, 2006: 16–18; 26), ne samo da je upitno da li je ljudska delatna sposobnost univerzalno razumljiv pojam već nas i prvi član Deklaracije, pominjanjem slobode, jednakosti i bratstva, podseća na to da je teško misliti Deklaraciju sasvim izvan prosvetiteljskog nasleđa.<sup>2</sup> U tom kontekstu, rekla bih da je još problematičnija tvrdnja prema kojoj se ljudska prava mogu zastupati isključivo odbranom negativnih sloboda, bar kada imamo u vidu tekst Deklaracije, koji predviđa niz socijalnih i ekonomskih prava za koja se jasno predviđa da treba neko da ih obezbedi (videti čl. 22–25. Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima).

Bez obzira na minimalističke pretenzije i pravno neobavezujući karakter Deklaracije, njena važnost je ubrzo postala globalna, i to, kako Ignjatijef dalje insistira, ne nametanjem sa Zapada, već svojim emancipatornim potencijalima, koji su upravo često subvertirali zapadnu dominaciju,

2 „Sva ljudska bića rađaju se slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima. Ona su obdarena razumom i svesću i treba jedni prema drugima da postupaju u duhu bratstva“ (izvor [tekst Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima]: [www.poverenik.rs/images/stories/Dokumentacija/54\\_ldok.pdf](http://www.poverenik.rs/images/stories/Dokumentacija/54_ldok.pdf)).

inspirišući narode na antikolonijalnu borbu i borbu za veća građanska i politička prava: prema njegovoj čuvenoj formulaciji, globalna prava su postala globalna stvar tako što su postala lokalna stvar (Ignjatijef, n. d.: 76). Pozivanjem na ljudska prava menjani su državni režimi, osvajane su nove slobode i neretko uspostavljane nove državne granice.

Ovde se nameće i jedan od ključnih problema u vezi s doslednom primenom politike ljudskih prava. Ona počivaju na međunarodnim sporazumima i univerzalnog su karaktera, ali odgovornost za njihovu implementaciju snose pojedinačne države i najbolje funkcionišu kada su ugrađena u državni ustavni poredak. Šta se dešava kada se njihovi principi ne poštuju i kada države u svojim granicama krše ljudska prava? Postoji li pravo na intervenciju, čije je to pravo i može li se opravdati suspenzija suverenosti onih država u kojima se interveniše da bi se ljudska prava zaštitila? Pitanje intervencionizma svakako prevazilazi istraživački okvir ovog rada, ali ga spominjem jer otvara drugi problem, koji treba dalje slediti. Naime, u kojim to situacijama uopšte govorimo o mogućnosti (vojnih) intervencija zarad zaštite ljudskih prava? Odgovor je: onda kada države sistematski diskriminišu određene *grupe* – pritom, najčešće je reč o etničkim grupama, manjinskim i kulturno specifičnim u odnosu na društvo većine date države. I ovde dolazimo do razloga zbog kojeg je važno razmotriti problem ljudskih prava kada govorimo o odnosu između građanstva i kulture: ljudska prava se vrlo često razumeju kao grupna građanska prava, i to kao prava grupa definisanih u kulturnim terminima.

271

### Kulturna prava

Jezik Deklaracije o ljudskim pravima je individualistički; prava se razmatraju samo kao prava pojedinaca, grupe se ne pominju, a jedino pominjanje kulture jeste u kontekstu prava da se slobodno učestvuje „u kulturnom životu zajednice“, za čime sledi pravo na uživanje u umetnosti i učestvovanja u naučnom napretku i dobrobiti koju on donosi (član 27). Međutim, bez obzira na takvu intonaciju samog teksta Deklaracije, u kasnijim međunarodnim sporazumima i deklaracijama naći će se više mesta za kulturu shvaćenu kao grupnu pripadnost i specifičan način života.<sup>3</sup> Tako je, na primer, Deklaracija poslužila kao osnova za dva važna

3 Još tokom izrade teksta Deklaracije bilo je više primedbi da se ne uzimaju u obzir kulturne razlike i vrednosti i da sama deklaracija zapravo izražava vrednosti jedne, zapadne kulture. U nastavku teksta biće reči o kritici koju je tim povodom iznela američka antropološka zajednica. Među delegacijama UN koje su učestvovalе u sastavljanju teksta Deklaracije najozbiljnije kritike po pitanju kulturnih razlika i specifičnosti iznela je delegacija Saudijske Arabije – kojoj su se pridružile još neke islamske

pravno obavezujuća sporazuma UN o ljudskim pravima, u kojima se eksplicitnije brane prava grupa i „njihov kulturni život“: reč je o Međunarodnom paktu o civilnim i političkim pravima i Međunarodnom paktu o ekonomskim, društvenim i kulturnim pravima, dokumentima izglasanim 1966. godine.<sup>4</sup> Član 27. Pakta o civilnim i političkim pravima beleži prve naznake onoga što možemo razumeti pod kulturnim pravima:

„U državama gde postoje etničke, verske ili jezičke manjine ne sme se *licima koja pripadaju* takvim manjinama uskratiti pravo da, zajedno sa članovima svoje grupe, imaju svoj kulturni život, da ispovedaju i praktikuju svoju veru ili da se služe svojim jezicima“ (kurziv dodat).

Podvučena formulacija u ovom članu, koja naznačava da se moraju štiti posebna prava „licima koja pripadaju“ manjinskim grupama javlja se i u nekim kasnijim dokumentima, kao npr. u Deklaraciji o pravima osoba koje pripadaju nacionalnim ili etničkim, religijskim ili jezičkim manjinama (1992), i podrazumeva da se države obavezuju na posebnu zaštitu manjinskih grupa i promociju njihovih identiteta.<sup>5</sup>

272

Dakle, u režimu međunarodne zaštite ljudskih prava kultura gradualno zadobija svoje priznanje kao nešto što treba štiti i promovisati kao integralni deo ljudskih prava. Jezik ljudskih prava je u ovim dokumentima i dalje individualistički, u smislu da su nosioci prava pojedinci, ali se uzima u obzir njihova „pripadnost kulturi“, odakle sledi potreba za posebno dizajniranim setom prava. Entoni Apaja ove pomake tumači razlikom između supstantivnog individualizma i metodološkog individualizma u tumačenju ljudskih prava (Apaja, 2006: 102–105), naglašavajući da obe paradigme i dalje ostaju u okvirima liberalnog individualizma: dok supstantivni individualizam podrazumeva da prava možemo braniti isključivo s obzirom na njihove efekte po pojedince, metodološki individualizam unosi dopunu koja nam objašnjava da ljudska prava treba da osmišljavamo s obzirom na njihove učinke za pojedince – *kao* pripadnike kulturnih grupa.

Činjenica da i dalje ostajemo u domenu individualnih prava, mada priznajemo važnost kolektivne pripadnosti njihovih nosilaca, navodi nas

---

zemlje – povodom članova kojima se brani sloboda bračnog udruživanja i sloboda veroispovesti, navodeći njihovu inkompatibilnost s tradicionalnim učenjima islama (Ignatijef, n. d.: 67, 68).

<sup>4</sup> Izvori: [www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/05bosniak/BIIntCovCivilPoliticalRights.pdf](http://www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/05bosniak/BIIntCovCivilPoliticalRights.pdf); [www.ius.bg.ac.rs/prof/Materijali/lubbra/PESK.pdf](http://www.ius.bg.ac.rs/prof/Materijali/lubbra/PESK.pdf).

<sup>5</sup> Član 1. te deklaracije glasi: „Države će štiti postojanje nacionalnih ili etničkih, kulturnih, religijskih i jezičkih identiteta manjina na svojim teritorijama i obezbediće uslove za promociju tih identiteta“ (izvor: [www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideMinoritiesDeclarationen.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideMinoritiesDeclarationen.pdf)).

na to da o ovim pravima mislimo prema ideji „grupnodiferenciranih prava“, kako se ona formulišu u nekim multikulturnim normativnim teorijama (Iris Marion Young, 1995; Kymlicka, 1995) – dakle, izdvajaju se posebna prava za pripadnike određenih grupa, ali i dalje je reč o pravima čiji su formalni nosioci pojedinci.

Međutim, korak dalje u razvoju kulturnih prava – kada su u pitanju dokumenti koji se pozivaju na univerzalna ljudska prava – predstavlja Nacrt deklaracije UN o pravima urođeničkih naroda (iz 1993), koji je kasnije i usvojen kao konačna deklaracija, 2007. godine. Prvi put ovde imamo kulturna prava definisana kao *grupna* prava, tj. kao prava čiji su *nosioci* grupe. Na nekoliko mesta u ovoj deklaraciji pominje se kolektivno pravo urođeničkih naroda, pravo koje im se pripisuje s obzirom na poseban identitet i kulturu:

„Urođenički narodi imaju kolektivno i individualno pravo da održavaju i razvijaju svoje zasebne identitete i karakteristike, uključujući i pravo da se identifikuju kao urođenički narodi i da budu priznati kao takvi“ (član 8. Nacrta).<sup>6</sup>

„Urođenički narodi imaju pravo da održavaju i jačaju svoje posebne političke, pravne, ekonomske, društvene i kulturne institucije...“ (član 5. Deklaracije).<sup>7</sup>

Dakle, „ulazak“ kulture u jezik ljudskih prava – doduše, onda kada se radi o zaštiti grupa koje se smatraju posebno ugroženim – kao i upotreba tog pojma u označavanju, zapravo, etničkih grupa, otvara nekoliko pitanja: Treba li prepoznati i ozakoniti posebno ljudsko pravo na kulturni identitet? Da li već postojeći pravni mehanizmi zaštite prava pojedinaca mogu uspešno da brane i kulturna prava, ili ona moraju biti posebno institucionalizovana? Da li ta prava treba formulisati kao individualna, grupnodiferencirana (čiji bi nosioci bili pojedinci *kao pripadnici grupa*), ili kao grupna prava (čiji bi nosioci bile grupe)?

Argument kojim se brani ideja kulturnih prava polazi od važnosti kulturnog identiteta za lični osećaj dostojanstva; odatle sledi da su neophodni očuvanje i zaštita kulturnih grupa, te da bi samim kulturnim grupama trebalo obezbediti pravo na postojanje. Drugim rečima, ljudska prava – čija je osnovna svrha zaštita prava na dostojanstven život – treba da obuhvate i kulturna prava. Iako iz perspektive individualizma ljudskih

6 Izvor: [www1.umn.edu/humanrts/instree/declra.htm](http://www1.umn.edu/humanrts/instree/declra.htm).

7 [www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_en.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf).

prava ona mogu delovati anomalčno, zastupa se teza prema kojoj se kulturna prava logično nadovezuju na prava pojedinaca: kao što se u prethodno navedenim međunarodnim dokumentima jasno štite prava manjina na očuvanje sopstvene kulture, tako i sama kulturna prava treba videti kao logičnu ekstenziju individualnih ljudskih prava (Anderson-Gold, 2003).

274

Dakle, ako je najpre bilo reči o razumevanju ljudskih prava kao odbrani striktno negativnih sloboda, zatim o poimanju prava kao odbrani pozitivnih sloboda koje treba da uživaju pojedinci kao pripadnici grupa, sada vidimo i treću interpretaciju, prema kojoj ljudska prava mogu biti shvaćena i kao kolektivna prava, čiji su nosioci grupe, najčešće definisane kao zasebne „kulture“. Ne zalazeći dublje u različite teorije grupnih prava i argumente odbrane kulturnih prava, ukratko ću se osvrnuti na obrazloženja navodne nužnosti pravne zaštite kultura, zatim na pitanje koje su to kulture koje treba pravno zaštititi i, konačno, na natkriljujući problem odnosa prava i kulture.

Tradicionalni argument liberalnog individualizma počiva na striktnoj odvojenosti sfere javnosti, tj. politike, i sfere privatnosti, unutar koje se ispoljavaju kulturne afilijacije i privrženosti. Prava, u tom kontekstu, regulišu isključivo javni politički život, dok lična i grupna uverenja (religijska i druga), kao i koncepcije „dobrog života“ – iako im se mora obezbediti pravo na slobodno ispoljavanje ukoliko ne ugrožavaju druge pojedince i grupe – ostaju u domenu privatnog. Razlog za ovu separaciju leži u istoriji, naročito u evropskom iskustvu teških političkih borbi koje su se vekovima vodile u ime različitih etničkih i religijskih uverenja (poput verskih ratova, npr.). Tako se institucija individualnih prava – koja poznaju samo pojedince kao subjekte političkih zajednica – legitimise idejom da niti jedna „kultura“ ne sme biti u mogućnosti da se nametne u javnosti ili da se postavi u kompetitivni odnos s drugim kulturama. Dakle, „proterivanjem“ kultura iz javnosti, one se zapravo i štite, izuzimaju iz sfere političkih sukoba i borbi za prevlast (Rapport, 2005). Kulturne partikularnosti se tako ostavljaju u domenu ličnih i grupnih privatnih izbora, dok javnom sferom navodno treba da dominira duh univerzalnih principa i neutralnih političkih procedura.

Međutim, u teoriji kulturnih prava, bilo da ih zastupaju liberali, s idejom grupnodiferenciranih prava, bilo da ih zastupaju komunitaristi, s idejom kolektivnih prava, gotovo se jednoglasno prihvata teza Vila Kimlike (Kymlicka, 2000) da je etno-kulturno neutralna država zapravo mit. Kimlika navodi niz već opšte poznatih argumenata na tu temu, poput onog da mnoge naizgled neutralne državne odluke – o tome koji će se državni



praznici slaviti, koji dan u nedelji će biti neradan itd. – zapravo počivaju na vrednostima većinske kulture (pa su, tako, Božić i Uskrs državni praznici u svim većinski hrišćanskim sekularnim državama, a nedelja je neradan dan). Ako je, dakle, kulturna neutralnost mit – kako ovaj argument tvrdi – treba ga do kraja ogoliti, priznati da većinska kultura prožima mnoge javne institucije koje su navodno kulturno nepristrasne, i treba uvesti ravnotežu u čitav sistem, dodeljujući priznanje – putem izvesnih pravnih mera – i onim kulturama koje su manjinske, te i nedovoljno zastupljene u javnoj politici (Kymlicka, 1995).

Međutim, šta se tačno podrazumeva pod *kulturama* kada se na ovaj način govori o njihovim pravima i potrebi za priznanjem? Već je jasno iz do sada navedenih primera da se pod kulturama zapravo najčešće podrazumevaju *grupe*, i to naročito etničke i religijske grupe. Koje to grupe imaju pravo na posebna prava? Da li pod grupama, u ovom smislu kulture, možemo razumeti i rodne, seksualne, ili klasne grupe? Prema teoretičarima kulturnih prava, na pravnu zaštitu pretenzije mogu imati samo grupe koje nose *moralni subjektivitet* (Jovanović, 2003). To su one grupe u kojima pojedinci nalaze primarne izvore svog sopstva, koje „imaju svoju samosvest“, koje *žele* da opstanu u *svojim* granicama i koje imaju primarnu ulogu u socijalizaciji pojedinaca (*isto*: 211, 212). Dakle, teorija kulturnih prava pod kulturom zapravo podrazumeva prevashodno etničke grupe, te izjednačava sâm pojam kulture s etničkom ili religijskom zajednicom.

Još jedno pojašnjenje o kakvim se grupama radi i kakva je uloga prava u njihovoj zaštiti čitamo iz stava da nisu u pitanju *de jure* grupe (koje mogu nastati i nestati, ili se političkim i dogovornim merama transformisati), već *de facto* grupe (*isto*: 215). One postoje *prelegalno* i *ekstralegalno*, njihovom ontološku datost pravo treba samo da prizna i uredi. Ovim se donekle implicira i da one postoje *nezavisno* od pojedinaca koji se u njima rađaju i socijalizuju, a koji bi bez njih bili lišeni – kako bi to Kimlika rekao – „konteksta za svoje smislene životne izbore“.

## 2.

### Antropološka kritika

Pre nego što se okrenemo antropološkoj kritici, prvenstveno odnosa kulture i prava, nakratko ćemo se vratiti na period sastavljanja i izglasavanja Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima i podsetiti na tadašnji stav jednog dela antropološke zajednice o ovom dokumentu.

Naime, tokom rada na pisanju teksta Deklaracije, konsultovane su mnoge ugledne organizacije, čije je mišljenje smatrano merodavnim u pitanjima univerzalnih ljudskih prava. Jedna od organizacija koje su učestvovala u procesu sastavljanja nacrtu teksta tokom 1947. bila je i Američka antropološka asocijacija (AAA), vodeća američka krovna antropološka institucija, sa znatnom reputacijom i izvan svoje matične zemlje. Melvil Herskovic (Melville Herskovits), tada na čelu AAA, izdao je saopštenje povodom nacrtu Deklaracije, u kojem je izneo izuzetno kritičan stav, podržan od strane šire američke antropološke zajednice, spram generalne ideje o univerzalnim ljudskim pravima. Stav je izražavao oštru kritiku polazne pretpostavke da o ljudskim pravima i vrednostima ljudskog života koje treba zaštititi možemo izneti bilo kakve univerzalne sudove (Herskovits, 1947). Čak ni odbrana, kasnije formulisana u navedenim Ignjatijefljevim argumentima, da ljudska prava namerno počivaju na minimalističkoj definiciji dostojanstvenog ljudskog života, ne bi bila zadovoljavajuća i kompatibilna s tada preovlađujućim shvatanjem među antropolozima da ideje o „vrednom ljudskom životu“ počivaju na različitim, kulturno nesamerljivim obrascima i vrednostima. Herskovic je snažno branio ideju prema kojoj su kulture jedini legitimni izvori vrednosti za ljude, da su različite kulturne vrednosti i standardi međusobno nesamerljivi i neuporedivi, te da svaka pretenzija na univerzalno odbranjive ljudske vrednosti zapravo izražava nametanje jedne posebne (zapadne) vizije čoveka i njegovih sloboda (videti još u: Hastrup, 2001: 7008).

Naravno, kao i sama deklaracija, i ovaj stav američkih antropologa imao je svoj istorijski kontekst i objašnjenje. Paradoksalno, radilo se o istoj istorijskoj potrebi da se nadiđu shvatanja i ideje koji su omogućili pojavu nacizma i legitimisanja dominacije jedne grupe ljudi nad drugim grupama. Naime, kulturni relativizam koji je snažno bojio američku boasovsku antropologiju u predratnom periodu bio je reakcija na prethodno dominirajuću evolucionističku kulturnu paradigmu, koja je kritikovana zbog svojih rasističkih konotacija. Kulturni relativizam je propovedao da kulture ne možemo vrednovati (niti međusobno porediti) prema nekom univerzalnom kriterijumu napretka i zaostalosti, već da moramo uvažiti njihove fundamentalne različitosti, iz čega je proizlazio stav da nikakve univerzalne norme nisu moguće, te da one nužno vode rasističkim valorizacijama kultura i ljudi. Uz to, kulturni relativizam je, naročito u okviru škole kulture i ličnosti, naglašavao važnost kultura i nemogućnost apstrahovanja ijednog ljudskog svojstva izvan kulturnih procesa oblikovanja i vrednovanja (videti: LeVine, 1963).

Kako smo videli, iako sam tekst Deklaracije nije skoro nikakvu pažnju poklanjao postojanju različitih kultura, niti izdvajao kulture kao presudne

izvore ljudskih identiteta, evolucija međunarodnog režima ljudskih prava sve više je išla u pravcu „ispravljanja“ te „greške“. Mnogi međunarodni dokumenti koji se baziraju na Deklaraciji, od kojih su neki već navedeni, ne samo da priznaju važnost kultura za pojedince već obezbeđuju pravno obavezujuće mehanizme njihovih zaštita, pa im čak – u slučaju Deklaracije o pravima urođeničkih naroda – garantuju i posebna prava.

S druge strane, dok je međunarodno pravo postajalo sve osjetljivije na pitanja kulturnih razlika i važnosti očuvanja kultura zbog njihove uloge u obezbeđivanju identiteta pojedincima, antropološka zajednica je razvijala sve kritičniji stav prema ideji da je čovečanstvo kulturno izdelfeno i da se kulture mogu posmatrati kao zasebni entiteti sa sebi svojstvenim određujućim karakteristikama. Nema potrebe posebno podsećati na transformativnu kritiku kojoj su u svim humanističkim naukama bili izloženi pojmovi kulture, društva i identiteta. Poststrukturalistička i postkulturalna teorija su još od osamdesetih godina prošlog veka uzdrmale shvatanja prema kojima kulture i kulturne identitete možemo posmatrati kao fiksirane, omeđene, stabilne i nezavisne od ljudskog i intergrupnog delovanja i modifikovanja (Wolf, 1982; Kuper, 1999; Erikson, 2001). Ako tome još dodamo i argumente za potpuno napuštanje upotrebe kulture i identiteta kao analitičkih pojmova (Brubaker and Cooper, 2000), jasno nam je da antropološka disciplina ne može nekritički prihvatati argumente teorija kulturnih prava iznete ranije u tekstu, prema kojima kulture ontološki prethode pojedincima koji se u njima rađaju i čije *de facto* priznanje i očuvanje međunarodni režim prava treba jednostavno da obezbedi. Dakle, ima izvesne ironije u tome da se upravo ona ideja kulture s kojom su antropolozi svojevremeno kritikovali univerzalna ljudska prava u međuvremenu ugnezдила u međunarodni režim zaštite ljudskih prava, dok su njeni najveći kritičari postali upravo antropolozi.

277

### Prava i kultura – antropološka empirijska kritika

Kako se govor prava (*rights talk*), u konvergenciji s retorikom zaštite kultura, intenzivirao u međunarodnoj politici i pravu s kraja dvadesetog veka, tako se pojačavalo i interesovanje antropologije za ovaj fenomen, naročito zbog trenda koji je on podstakao da se različiti lokalni konflikti širom sveta tumače kao etno-kulturni konflikti (Bowen, 1996). U antropološkoj literaturi ovaj proces se često opisuje kao trend *legalizacije* kulture (Hastrup, 2003), povezan s ranije uočenim i opisanim trendom *politizacije* kulture (Wright, 1998).

Pritom se ne radi samo o svojevrsnoj simbiozi kulture i prava, već i o rađanju posebne *kulture* ljudskih prava, što pobuđuje dodatni interes antropologa da se, kao „specijalisti za kulture“, njome pozabave. Jezik kojim ova kultura „govori“ jeste pravni jezik, tj. pravo sâmo. Ako se složimo da jezik nema samo funkciju reprezentacije stvarnosti već da utiče i na njenu konstrukciju, onda pravo u ovom slučaju nije isključivo mehanizam priznanja i uređenja odnosa, već ima moć i da ih *proizvodi* (Cowan, 2006).<sup>8</sup> Dakle, jezik ljudskih prava (i kulturnih prava), te generalno, kultura ljudskih prava, govor prava i kulture, u značajnoj meri utiču na način na koji konstruišemo svoja znanja o lokalnim procesima i društvenim odnosima u globalnom svetu („pravo kao specifičan način zamišljanja realnosti“, kako je to Gerc pisao [Geertz, 1983]). Tu se nalazi interesovanje savremene antropologije za ljudska prava i, opštije, za procese pravnog uokviravanja kulture. Jezik prava je postao konstitutivan za zahteve koje različite grupe ispostavljaju širim političkim zajednicama, a naročito ako se njima zastupaju kulturna prava. Antropološka kritika tako postaje zainteresovana za procese u kojima kultura postaje subjekt – nosilac pretenzija na prava, kao i za povratne efekte koje pravno uokviravanje kulturnih praksi ima na lokalne zajednice.

Kultura i pravo mogu biti u različitim odnosima: mogu biti međusobno suprotstavljeni, zatim združeni kao u „polaganju prava na kulturu“, ili pak združeni na način razumevanja kulture u okvirima prava (Cowan, Dembour and Wilson, 2001: 3–15). Prvi, suprotstavljen odnos proizlazi iz tradicionalne liberalne paradigme prema kojoj su prava univerzalna i transcendiraju kulturne partikularizme. Njihovu tenziju najbolje oslikava debata između univerzalizma i kulturnog relativizma sažeta u pitanju: Da li različite lokalne prakse, koje nam s pozicije individualnih prava mogu izgledati problematične, treba braniti s obzirom na to da izražavaju neke tradicionalne kulturno-partikularne vrednosti. Ova debata se odnosi na čitav

8 Dobar pregled istorijske i metodološke problematizacije (politike, institucija i ideje) ljudskih prava od strane antropološke discipline može se naći u specijalnom tematu „In Focus: Anthropology and Human Rights in a New Key“, u *American Anthropologist* 108 (1) iz 2006. godine. Tekst Ričarda Vilsona (Wilson, 2006), koji zaključuje ovaj temat, sumira neke od zaključaka: „govor“ ljudskih prava ne počiva na jedinstvenoj moralnoj ili političkoj filozofiji, naprotiv, karakteriše ga „ideološka promiskuitetnost“, njihova doktrinarna ambivalentnost može ih učiniti sredstvom kako emancipatornih tako i sputavajućih politika, kako delom vladajuće etike moći, tako i oružjem u borbi potlačenih; antropologija daje svoj najproduktivniji doprinos ovoj debati kada proučava „društveni život ljudskih prava“, njihovu performativnu dimenziju i dinamiku društvene mobilizacije koju ona pokreću: šta ljudi čine s ljudskim pravima, kako ih razumeju, koriste itd. O plediranju za kritičku antropologiju ljudskih prava videti i Clemmer, 2014.

niz polemika, od nošenja vela ili burke do genitalne mutilacije devojčica, i u diskursu kojim dominiraju prava, odgovori se ređaju duž ose koja povezuje *negativno* pravo na slobodu pojedinaca od s pravom na upražnjavanje određenih kulturnih običaja. Problem je što takav „pravni jezik“ u tolikoj meri determiniše debatu da pri analizi konkretnih slučajeva ni sami akteri ni oni koji se smatraju pozvanima da reaguju (države, međunarodne institucije ili nevladine organizacije) ne uspeavaju da ga prevaziđu i otkriju šire kontekstualne okvire koje ovako formatirana debata može potencijalno da maskira. Baš kao što zabranu nošenja vela u obrazovnim institucijama Francuske ne možemo razumeti samo kao pozivanje na republikansku tradiciju (bez uzimanja u obzir rastuće netrpeljivosti prema imigraciji iz islamskih zemalja i želje da se zadovolji rastuće biračko telo desnice), ili, obrnuto, nedavno ukidanje zabrane nošenja vela u turskim javnim institucijama pozivanjem na islamsku tradiciju (bez razumevanje Erdoganove namere da uspostavi novu političku i društvenu ravnotežu između čuvara kemalizma i rastućih muslimanskih političkih partija), tako ni brojne druge primere širom sveta ne možemo razumeti samo kao dinamiku između univerzalnih prava i kulturnih praksi, bez uzimanja u obzir širih političkih i ekonomskih uslova.

279

U svojoj studiji o dečjoj prostituciji na Tajlandu, antropološkinja Heder Montgomery (Montgomery, 2001) osvetljava nam ograničenja posmatranja ove institucije isključivo u kontekstu sukoba univerzalizam–relativizam. S jedne strane imamo Konvenciju UN o pravima deteta, koja brani univerzalno pravo svakog deteta na dostojanstven život, koji svakako ne uključuje maloletničku prostituciju. S druge strane imamo same lokalne aktere, decu i njihove roditelje, koji brane dečju prostituciju kao lokalno ukorenjenu praksu, kao dobrovoljno pristajanje na lokalni „način života“, koji im, uz to, omogućuje pristojan život. Međutim, izvan ovih obrazloženja koja se pozivaju na kulturna prava, instituciju prostitucije na Tajlandu lako možemo dovesti u vezu s rasprostranjenim siromaštvom i nedostatkom opcija koje bi mnogim pripadnicima ove kulture omogućile pristojan život, u skladu s „kulturnim običajima“. Drugim rečima, u nedostatku ekonomskih opcija, prostitucija se mnogima čini kao bolji izbor od prosjačenja i lutanja po đubrištima. Suočeni sa osudama koje ne targetiraju ekonomske uslove, već se pozivaju na univerzalna ljudska prava, sami akteri odgovaraju prizivanjem sopstvenih kulturnih prava, iako, smatra autorka, nije reč o problemu kulture, već o problemu siromaštva.

Osim što mogu biti postavljeni kroz tenziju, kao u navedenom primeru paradigmatškog razmišljanja o sukobu univerzalnih prava i partikularnih

kulturnih praksi, prava i kultura mogu stajati i združeno, kao u „pravu na kulturu“. Emancipatorna aura prava se tako priziva da „zaštiti“ kulture i omogućiti njihovo trajanje, jer ljudi u njima nalaze izvore svojih identiteta i vrednosti. Međutim, kako mnogi antropolozi, ali i drugi upozoravaju, diskurs kulturnih prava često koriste nacionalistički pokreti i etno-nacionalne elite u političkoj borbi za učvršćivanje sopstvenih pozicija (Cowan, 2001; 2003). Takođe, postoji i bojazan da eksterna prava mogu proizvesti interna ograničenja, odnosno da kulture u ime svojih grupnih prava mogu ograničiti individualna prava nekima od svojih pripadnika (Jovanović, 2004: 182–186). Uz ukazivanje na ove moguće kontraindikacije, empirijska antropološka istraživanja nam još skreću pažnju i na kompleksnost retorike i prakse pozivanja na kulturna prava, kao i na njihove efekte, koji isključivim fokusiranjem na „pravno-kulturnu“ borbu ostaju neuočeni.

280

Istražujući strategije kojima se neke manjine na Balkanu koriste u svojoj političkoj borbi, Džejn Kouven (Jane Cowen) nam pokazuje kako se te borbe oblikuju i prilagođavaju jeziku kulturnih borbi, koji – zbog visoke valorizacije kulturnih prava – postiže jače efekte nego ogoljeni politički jezik. Njena istraživanja borbi za priznanje albanske manjine u Makedoniji i slovenske manjine u severnoj Grčkoj (Cowen, 2003) otkrivaju upotrebu ambivalentnih simbola, koji mogu biti upakovani u različite poruke, u zavisnosti od toga ko su recipijenti: lokalna zajednica na čiju podršku računaju kreatori „kulturnih“ borbi, šire društvo, odnosno država čija se hegemonija izaziva, ili međunarodna zajednica, od koje se traži podrška u borbi za posebna kulturna prava. Ilustracije radi, navešću jedan primer iz ovih istraživanja, koji se tiče borbe makedonske manjine u severnoj Grčkoj i jednog događaja koji se odigrao u gradu Florini, 1994. godine. Ovaj grad nastanjuje etnički veoma šaroliko stanovništvo, u kome veliki procenat čini slovenska populacija, među kojima se mnogi izjašnjavaju kao Makedonci i gde je pitanje makedonskog identiteta postalo važno političko pitanje. Njegovu političku artikulaciju nosi partija koju su osnovali pripadnici Makedonskog pokreta za balkanski progres (MAKIBE). Želeći da proslave otvaranje svog centra u Florini, pripadnici ove organizacije postavili su transparente s dvojezičnim natpisom koji je glasio *Lokalna kancelarija Florine*. Ovaj natpis je postavljen na grčkom i na makedonskom jeziku, a u toj drugoj varijanti on je glasio *Lerinski komitet*. Lerin je bio stari slovenski naziv za ovo mesto, koji je Grčka, nekoliko decenija unazad, promenila u grčki toponim Florina. Naizgled u nazivima na transparentu nije bilo ničeg spornog, jer je dvojezični natpis jednostavno upućivao na pravo korišćenja manjinskog jezika u mestu u kome je ta manjina značajno prisutna. Međutim, čitav događaj je rezultovao

hapšenjem čelnika makedonske stranke pod optužbom širenja mržnje i međunacionalne netrpeljivosti. Stvar je bila u tome što je Lerinski komitet, osim što predstavlja prevod natpisa *Lokalna kancelarija Florine*, bio i naziv vojne jedinice makedonske revolucionarne organizacije koja se početkom dvadesetog veka borila za kontrolu nad širim geografskim područjem Makedonije. Isti naziv je kasnije nosila i vojna organizacija koja se tokom grčkog građanskog rata borila protiv grčke države. Dakle, izbor slogana pod kojim se inaugurisala jedna manjinska partija bio je takav da je jednu poruku prenosio lokalnoj zajednici koju je trebalo mobilisati, drugu grčkoj državi, čiji se autoritet izazivao, a treću međunarodnim institucijama, kojima je naziv predložen kao odbrana upotrebe lokalnog jezika (*isto*: 156).

Legalistički jezik koji podrazumeva kultura ljudskih prava, i kojim se služe različite institucije za monitoring stanja i poštovanja ljudskih i kulturnih prava, često se isključivo fokusira na borbe za prava ili njihova kršenja, tako da nije u stanju da obuhvati složeni istorijski i politički kontekst. Štaviše, kako Ričard Vilson primećuje, *credo* ljudskih prava namerno je senzitiviran za izbegavanje kontekstualnih objašnjenja, kako se ne bi desilo da se različitim okolnostima i kontekstima relativizuju i pravdaju povrede univerzalnih i međunarodnim dokumentima preskribovanih prava (Wilson, 1997).

Ono što nam ovaj primer takođe pokazuje – a što bi trebalo shvatiti kao kritiku načina na koji se kulture i kulturna prava shvataju u međunarodnom pravu i teoriji kulturnih prava – jeste da same kulture nisu ontološki date kategorije i da se često instrumentima koji su namenjeni njihovoj zaštiti one zapravo grade i konstruišu. Stoga, čak i kad se nad manjinskim zajednicama objektivno vrši represija, njihovi pripadnici nisu isključivo žrtve, već i akteri koji na različite načine učestvuju u procesima sopstvene političke borbe – što je aspekt koji legalistički jezik ljudskih i kulturnih prava često ne uspeva da obuhvati.

S tim u vezi je i treći odnos koji se uspostavlja između prava i kulture, a to je pravo kao specifična kultura, pravo kao totalizujući način razumevanja kulture. Prevođenje kulturnih praksi ili sukoba unutar kulture (ili sukoba između kultura, kako nam se često različiti sukobi predstavljaju u politici i pravu) u legalistički jezik koji je osetljiv isključivo na povrede ljudskih i kulturnih prava ne samo da često zanemaruje širi politički i ekonomski kontekst već i petrifikuje i esencijalizuje događaje i osobe fokusiranjem na identifikaciju žrtvi i počinioca zločina. Ovo je naravno i nužno da bi se zločini procesuirali, ali postaje problematično kada takvi

izveštaji o povredama prava postaju i obrasci kojima tumačimo neke složene događaje i procese u društvima. Primer za to su brojne optužbe na račun različitih komisija za pomirenje i istinu koje su formirane u zemljama gde su se sistematski kršila ljudska prava, kao u Južnoafričkoj Republici ili u zemljama Južne Amerike.

282

Antropološkinja Fiona Ros tako sumira kritike na račun komisije za istinu i pomirenje u Južnoj Africi, osnovane s ciljem da se društvo suoči sa zločinima aparthejda (Ross, 2003). Ne negirajući i ne umanjujući važnost dokumentovanja ovih zločina, kritika se osvrće na pozitivistički pravni jezik izveštaja Komisije fokusiranih na merljive i drastične primere fizičkog nasilja, kao i na popisivanje žrtava i tipova zločina. Neplanirana posledica takvih izveštaja bila je depolitizacija i deideologizacija opisa jednog složenog društvenog fenomena, gde su žrtve povreda prava registrovane samo kao žrtve, a ne i kao aktivni borci protiv sistema. Iz njih čitamo koje su sve bile povrede prava popisanih žrtava, ali nam izmiče dimenzija njihovog svakodnevnog života, predstava o različitim pritiscima i otporima koje su trpeli, kao i širi politički kontekst u kome je jedan brutalan sistem delovao i proizvodio mnoštvo socijalnih i ekonomskih efekata. Kultura ljudskih prava koja dominira modernom politikom i međunarodnim odnosima neopravdano daje takvim izveštajima vrednost *istorijskih* dokumenata (pravničku vrednost ne dovodim u pitanje) bez dovoljne kontekstualizacije opisanih epoha i složenih zbivanja s kojima čitavo čovečanstvo treba da se suoči.

Završiću pregled antropološke kritike *legalizacije* kulture još jednim primerom oštre kritike kojoj se podvrgava upotreba kulture i imperativ da se ona „zaštiti“ u međunarodnom diskursu ljudskih i kulturnih prava. Analizirajući dokument Uneska *Our Creative Diversity*, iz 1995, Tomas Eriksen (Eriksen, 2001) primećuje najmanje dva problema u vezi s dominantnim razumevanjem kulture koje se ugnezdi u politiku i međunarodno pravo. Prvo, razumevanje kulture kao „specifičnog načina života“ prožeto je problematičnom egzotizacijom i konotacijama etničke samo-identifikacije. Iako se kulturom nazivaju i različiti moderni procesi poput kreolizacije, globalizacije i aspekti modernog urbanog života, oni se ne tretiraju kao posebno važni i vredni čuvanja, za razliku od „autentičnih“ kultura, koje se najčešće definišu u terminima tradicije, posebnih distinktivnih vrednosti, zajedničkog porekla – rečju, kulturna raznolikost koju treba očuvati jeste *etnička* kulturna raznolikost. Ovim se, dakle, podupire, „staro“ antropološko shvatanje kulture kao sudbine pojedinaca koji se „u njima rađaju“.



Drugo, slavljenje kulturne raznolikosti obojeno je „konzervacionističkim“ pristupom, rešenošću da se dizajniraju pravni mehanizmi koji će te različite kulture štititi i očuvati (od promena, uticaja drugih kultura, modifikacija iznutra?). Imperativ očuvanja kulturnog diverziteta se ne obrazlaže, različitost se fetišizira, dok se ujedno njene „komponente“, tj. kulture, razumeju kao homogene, međusobno odvojene i kao stabilni izvori identiteta (*isto*: 134, 135). I dok pravo na kulturni identitet dobija auru svetosti, ne problematizuje se pravo na hibridni identitet ili pravo na nemanje identiteta, ili pravo na odbranu od nametanja kulturnih identiteta.

Eriksen, kao i mnogi drugi antropolozi,<sup>9</sup> smatra da je ovakva vizija sveta izdelfenog na različite kulture-ostrva neadekvatna za razumevanje ukupne društvene realnosti i s problematičnim političkim posledicama. Ono što ujedinjuje različite političke projekte i teorije, poput kulturnog relativizma, teorije kulturnih prava, aparthejda i rasizma – bez obzira na njihove potpuno različite političke uzore, izvore i ideale – jeste ista ontologija kulture, herderovska vizija kultura-ostrva, posebnih, odvojenih i omeđenih nevidljivim granicama (*isto*: 137). Umesto da nastojimo da razumemo različite „kulture“ kao prostore u kojima ljudi ispoljavaju svoju agensnost, treba konkretnije da se potrudimo da razumemo različite lokalne prakse i kontekste u kojima se pojedinci socijalizuju, delaju, ili u kojima im se moć delovanja uskraćuje i uslovljava. Stoga, predlaže Eriksen, treba napustiti pojam kulture i umesto njega koristiti sve one pojmove koje pod ovim nejasnim i ujednačavajućim terminom najčešće podrazumevamo: stilove života, radnu etiku, oblike svakodnevice, politička udruživanja, oblike religioznosti, svakodnevne prakse rada i dokolice itd. A ako govorimo o potrebi zaštite ljudske delatnosti, borbi protiv diskriminacije, potrebi za slobodom izražavanja različitih ubeđenja i verovanja, uputnije je govoriti o *pravima* negoli o kulturi: i to o individualnim, a ne kulturnim pravima.

Dakle, sada je na neki način zatvoren krug ove rasprave koja je započela sa individualnim ljudskim pravima. Rasprava je dalje vodila do uvažavanja činjenice da ljudi ne mogu uživati sva prava ako im se ne zaštite konteksti

9 Pomenuću osvrt Adama Kupera (2003) na odluku Generalne skupštine UN da 1993. proglasi Međunarodnom godinom urođeničkih naroda sveta, a zatim i period 1995–2004. Decenijom urođeničkih naroda sveta. Za njega ove akcije označavaju obnavljanje kategorije *primitivnog naroda*, uz oslanjanje na prevaziđene antropološke koncepte i pogrešne etnografske vizije (2003: 394, 395). Posledice mogu biti takve da razne vladine i nevladine organizacije počnu da preduzimaju proces identifikacije određenih ljudi u pojedinim regionima kao *stvarno* pripadajućih urođeničkim skupinama. U tom kontekstu možemo zamisliti nametanje kriterijuma pripadnosti, što samo može voditi rasizmu (Kuper, 2006: 21).

u kojima formiraju svoja *shvatanja* prava i sloboda, što nas je dovelo do ideje kulturnih prava, zatim do kritike tog koncepta, kritike *legalizacije* kulture, i konačno kritike samog koncepta kulture, koja zastupa napuštanje politizacije i legalizacije kulture i povratak odbrani individualnih prava.

Međutim, kako razmišljati o odbrani univerzalnih prava svih ljudi, a da se izbegne senka legalističkog redukcionizma koji esencijalizuje identitete i socijalne odnose, kao i fetišizacija kulture kao neupitnog konteksta u kojem ljudi ostvaruju svoju delatnost i koji stoga treba pravnim sredstvima unaprediti i štiti? Možda nam u ovoj dilemi može pomoći kratki osvrt na konceptualni odnos između građanskih prava i ljudskih prava.

### 3.

#### Ljudska prava su zapravo prava građana?

284

Da podsetim, prvi dokument u kome se razmatraju prava svih ljudi bila je Deklaracija o pravima čoveka i građanina, nastala u Francuskoj revoluciji. Od tada započinje istorija paralelnog promišljanja ljudskih i građanskih prava, njihovog međusobnog pozicioniranja, ali i konceptualnog razdvajanja: prava čoveka proklamovana su kao *prirodna* prava – što je bilo odjek prosvetiteljstva i kontraktualnih teorija, dok su prava građana koncipirana kao prava koja proizlaze iz pripadnosti konkretnoj političkoj zajednici.

I inače, o ovim pravima se najčešće razmišlja kao o konceptualno odvojenim pravima: dok se ljudska prava postavljaju na univerzalne osnove, prava građana se uvek lociraju u partikularnim, najčešće državnim, nacionalnim okvirima. Iako se i ljudska prava implementiraju posredstvom konkretnih, najčešće nacionalnih institucija, ona se zamišljaju kao univerzalna i izvor njihove legitimnosti proizlazi iz definicije čoveka u etičkom smislu.<sup>10</sup> Prava građana, naprotiv, definišu čoveka u političkom smislu i vezuju ga za određenu političku zajednicu. Bez obzira na različite tradicije definisanja građanstva – liberalnu, republikansku, komunitarističku – ono ostaje pojam kojim se operiše unutar političke zajednice, dok

<sup>10</sup> Ljudska prava se razlikuju od ustavom zagwarantovanih prava i predstavljaju specijalnu klasu urgentnih prava – objašnjava Džon Rols (Rawls, 1999: 79) – koja štite ljude od ropstva, masovnih ubistava i genocida. Pripadaju nam svima, kao ljudima, jer delimo istu ljudsku ranjivost. Još jedna njihova karakteristika jeste nepostojanje komplementarnih obaveza i dužnosti koje bi ih legitimisale i u sprezi s kojima bi ljudska prava činila zaokruženi pravni sistem – kao što je slučaj s građanskim pravima, koja Turner zove i *kontributornim* pravima, jer se ostvaruju u razmeni s načinima na koje kao građani doprinosimo društvu, u svojstvu radnika, poreskih obveznika, negde vojnih obveznika, pa čak i roditelja budućih građana (Turner, 2001).

se ljudska prava odnose na „participaciju“ u široj zajednici čovečanstva (Kiwan, 2005). Reč je, dakle, o konceptualno različitim „grupama pripadanja“ iz kojih ta prava slede.

Ovakvo razmišljanje nameće pitanje koja prava dolaze prva, odnosno navodi nas na to da o građanskim i ljudskim pravima razmišljamo kao o „slojevima“, kao što i samu pripadnost ljudskoj, odnosno političkoj zajednici možemo shvatiti kao slojevit. Ali, da li je smisleno na ovaj način razmišljati o pravima ljudi? Šta znače ljudska prava nezavisno od političkih građanskih prava i mogu li prava uopšte biti prava ako nisu potvrđena u političkoj zajednici?

Jednu od prvih kritika upućenih apstraktnosti ljudskih prava artikulisao je Edmund Berk (Burke, 2013 [1790]). On smatra da prava mogu počivati samo na nacionalnoj pravnoj i političkoj tradiciji iz koje izrastaju i u skladu s kojom se reformišu i menjaju. Ali ona su uvek ukorenjena u svojoj istoriji i u institucijama političke zajednice u kojima su nastala. Apstraktnost ljudskih prava bila je samo argument više kojim je konzervativni Berk kritikovao Francusku revoluciju i promene koje je ona najavljivala.

U jednom drugom ključu Berkov argument preuzima i razvija Hana Arent, razmišljajući o sudbinama brojnih ratnih izbeglica u periodu između dva svetska rata, koji su, budući lišeni svojih građanskih prava i državljanstva, zapravo bili lišeni svih prava uopšte. Nadovezujući se na Berka, koji je tvrdio da apstraktna prava čoveka imaju malo značaja ako nisu „zaodena“ pravima Engleza ili Francuza ili pripadnika neke druge nacije, Arent zaključuje da nema ničeg svetog ni zaštitničkog u „apstraktnoj golotinji bivanja čovekom“ (Arendt, 1951: 293–298). Navodno neotuđiva ljudska prava nude slabu zaštitu onima koji izgube građanski status bilo koje suverene države. Ovaj uvid naveo je Hanu Arent da formuliše kao fundamentalno ljudsko pravo, važnije od prava na slobodu i pravdu, pravo na pripadnost političkoj zajednici, tj. građanstvo kao pravo da se poseduju prava (*citizenship as a right to have rights*) (isto: 294).

Na sličan način, preokrenutim argumentom, Balibar (2004) zaključuje da je nemoguće argumentovati isključenje pojedinaca ili grupa iz korpusa građanstva (iz pripadnosti političkoj zajednici) drugačije nego kao isključenje iz humanosti. Lišavanjem građanstva, ljudi se zapravo lišavaju svoje čovečnosti. Balibar dovodi u pitanje uobičajeno razumevanje prema kojem su ljudska prava prepolitička – te pripadaju svakom ljudskom biću kao takvom – dok su politička, građanska prava specifična i pripadaju čoveku kao građaninu konkretne političke zajednice. On predlaže

preokretanje istorijske i teorijske veze između ove dve konceptualne ravni prava i pozivajući se na Hanu Arent tvrdi da je građanstvo stvorilo čoveka, a ne obratno.

Ideja da ljudska prava štite sve i pripadaju svima, te da su primarna u odnosu na sva druga politička prava jer počivaju na univerzalnoj ljudskosti, uzdrmana je uvidom da, naprotiv, ljudi, kada su lišeni svojih političkih prava i pripadnosti, bivaju lišeni i svoje ljudskosti; izvan građanstva, izvan političkih prava zajednice kojoj pripadamo – kada smo svedeni samo na svoju „ljudskost“ – zapravo postajemo ne-sasvim ljudi. Tu leži svojevrstan paradoks ljudskih prava, koji uočava Ransijer u svom osvrtu na razumevanje politike i prava kod Hane Arent: kada govorimo o onima koji su lišeni ljudskih prava, najčešće mislimo na ljude koji su svedeni na svoju „golu ljudskost“, koji su lišeni svojih političkih i socijalnih identiteta. Zapravo, ljudska prava su ugrožena onima koji su njihovi *idealni nosioci* – „samo“ ljudi, lišeni svojih građanskih prava (Rancière, 2004). Ljudska prava tako postaju prava onih koji su izgubili „pravo na prava“, onih koji su žrtve apsolutnog poricanja prava.

\*\*\*

Ovu raspravu o odnosu ljudskih prava, kulture i građanstva zaključila bih perspektivom koja istovremeno usvaja izloženu kritiku kulturnih prava, kao i kritiku ideje da su jedini okviri u kojima se ostvarujemo – „kulture“ – te revalorizuje građanska prava kao nešto više od prava državljana kojima se regulišu statusi i pripadajuća prava. Naime, čini mi se da građanstvo treba shvatiti kao odliku pripadanja političkoj zajednici koja nije samo nacija/država već *svaka* zajednica u kojoj postoji mogućnost da participiramo kao jednaki, u kojoj postoji potencijal da kreiramo uslove sopstvene participacije i u kojoj pregovaramo o tim uslovima s drugim su/građanima. Kada god izgubimo tu moć, ili kada nam se ona umanjuje, naša delatna moć i naše dostojanstvo su ugroženi – naša *ljudskost* je dovedena u pitanje. U tom smislu, ljudskost i potencijal političkog delovanja zbilja su međusobno neodvojivi, kako je to tvrdio antički ideal, a revalorizovala Hana Arent. Ali, za razliku od tog ideala, granice političkog ne podudaraju se s granicama agore, čak ni s granicama onoga što striktno nazivamo javnom sferom, niti poznaju separaciju na javno i privatno; prate nas svuda tamo gde naša delatna moć može biti pokrenuta ili blokirana.

Stoga ljudska prava moraju biti građanska prava, u najširem smislu te reči, ili ih nema uopšte. Kada govorimo o ljudskim praksama, borbama, ugnjetavanju i otporima, ali i o svakodnevnom životu, treba da mislimo

o svim tim praksama kao o različitim izrazima političkog – građanskog subjektiviteta ljudi kao pojedinaca i ljudi kao pripadnika grupa.

Raznovrsna pitanja diskriminacije i potencijalne povrede prava treba formulirati pitanjima poput: U kojoj meri je ljudima omogućeno da učestvuju u svojoj političkoj zajednici? – bilo da je politička zajednica o kojoj je reč država, grad, pleme, rezervat ili radno mesto. Samo na taj način će pravo na *ljudsku delatnu sposobnost*, o kojoj Ignjatijef govori, biti istinski odbranljivo.

Primljeno: 2. septembra 2014.

Prihvaćeno: 24. oktobra 2014.

#### Literatura

- Anderson-Gold, Sharon (2003), „Human Rights and Cultural Identity“, *Filozofski Godišnjak* 16: 39–49.
- Apaja, K. Entoni (2006), „Utemeljivanje ljudskih prava“, u Majkl Ignjatijef (prir.), *Ljudska prava kao politika i kao idološkost*, Beograd: Službeni glasnik, str. 97–107.
- Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace.
- Balibar, Etienne (2004), „Is a Philosophy Of Human Rights Possible“, *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3): 311–322.
- Bowen, John R. (1996), „The myth of Global Ethnic Conflict“, *Journal of Democracy* 7 (4): 3–14.
- Brubaker, Rogers and Frederic Cooper (2000), „Beyond 'identity'“, *Theory and Society* 29: 1–47.
- Burke, Edmund (2013 [1790]), *Reflections on the Revolution in France*, Stockton Wilson.
- Clemmer, Richard O. (2014), „Anthropology, the indigenous and human rights: Which billiard balls matter most?“, *Anthropological Theory* 14 (1): 92–117.
- Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (prir.) (2001), *Culture and Rights*, Cambridge University Press.
- Cowan, Jane K. (2001), „Ambiguities of an emancipatory discourse: the making of a Macedonian minority in Greece“, u Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (prir.), *Culture and Rights*, Cambridge University Press, str. 152–176.
- Cowan, Jane K. (2003), „The uncertain political limits of cultural claims: minority rights politics in south-east Europe“, u Wilson, Richard Ashby and Jon P. Mitchell (prir.), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge, str. 140–162.
- Cowan, Jane K. (2006), „Culture and Rights after *Culture and Rights*“, *American Anthropologist* 108 (1): 9–24.
- Eriksen, Thomas H. (2001), „Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture“, u Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (prir.), *Culture and Rights*, Cambridge University Press, str. 127–148.
- Gatman, Ejmi (2006), „Uvod“ u Majkl Ignjatijef (prir.), *Ljudska prava kao politika i kao idološkost*, Beograd: Službeni glasnik, str. 15–28.

- Geertz, Clifford (1983), *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books.
- Hastrup, Kirsten (2001), „Anthropology of Human Rights“, u Neil Smelser and Paul Baltes (prir.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Amsterdam: Elsevier, str. 7007–7012.
- Hastrup, Kirsten (2003), „Representing the common good. The limits of legal language“, u Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell (prir.), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge, str. 16–32.
- Herskovits, Melville (1947), „AAA Statement on Human Rights“, *American Anthropologist* 49: 539–543.
- Ignjatijef, Majkl (2006), *Ljudska prava kao politika i kao idolostruktonstvo*, Beograd: Službeni glasnik.
- Jovanović, Miodrag (2003), „Recognizing Minority Identities Through Collective Rights“, *Filozofski godišnjak* 16: 201–226.
- Jovanović, Miodrag (2004), *Kolektivna prava u multikulturnim zajednicama*, Beograd: Službeni glasnik.
- Jovanović, Miodrag (2006), „Predgovor“ u Majkl Ignjatijef (prir.), *Ljudska prava kao politika i kao idolostruktonstvo*, Beograd: Službeni glasnik, str: 7–13.
- Kiwan, Dina (2005), „Human Rights and Citizenship: an Unjustifiable Conflation?“, *Journal of Philosophy of Education* 39 (1): 37–50.
- Kuper, Adam (1999), *Culture. The Anthropologists' Account*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kuper, Adam (2003), „The return of the native“, *Current Anthropology* 44 (3): 389–395.
- Kuper, Adam (2006), „Discussion: The concept of indigeneity“, *Social Anthropology* 14 (1): 21–22.
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (2000), „Nation-building and minority rights: comparing West and East“, *Journal of ethnic and Migration Studies* 26 (2): 183–212.
- LeVine, Robert A. (1963), „Culture and Personality“, *Biennial Review of Anthropology* 3: 107–145.
- Montgomery, Hether (2001), „Imposing rights? A case study of child prostitution in Thailand“, u Jane K.Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (prir.), *Culture and Rights*, Cambridge University Press, str. 80–101.
- Rancière, Jacques (2004), „Who Is the Subject of the Rights of Man?“, *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3): 297–310.
- Rapport, Nigel (2005), „Discussion: Anthropology and Citizenship“, *Social Anthropology* 13 (2): 203–206.
- Rawls, John (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ross, Fiona C. (2003), „Using rights to measure wrongs: a case study of method and moral in the work of the South African Truth and Reconciliation Commission“, u Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell (prir.), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge, str. 163–182.
- Turner, Bryan S. (2001), „The erosion of citizenship“, *British Journal of Sociology* 52 (2):189–209.
- Wilson, Richard A. (1997), „Representing Human Rights Violations: Social Contexts and Subjectivities“, u Richard Ashby Wilson (prir.), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press, str. 134–160.

- Wilson, Richard A. and Jon P. Mitchell (prir.) (2003), *Human Rights in Global Perspective*, London and New York: Routledge.
- Wilson, Richard A. (2006), „Afterword to 'Anthropology and Human Rights in a New Key': the Social Life of Human Rights“, *American Anthropologist* 108 (1): 77–83.
- Wolf, Eric (1982), *Europe and the People without history*, Berkeley: University of California Press.
- Wright, Susan (1998), „The Politicization of 'Culture'“, *Anthropology Today* 14 (1): 7–15.
- Young, Iris M. (1995), „Polity and Group Difference“, u Ronald Beiner (prir.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York Press, str. 175–207.

Jelena Vasiljević

Human Rights and Cultural Rights – An Anthropological Critique

289

Abstract

The paper starts by examining some of the key conceptual problems related to the idea of human rights, as well as some key arguments raised in defence of human rights as universal and emancipatory modern project. This is followed by a discussion on cultural rights, sometimes understood as a correction of human rights' universalism, at other times taken as their „logical extension“; it will be shown how human rights have gradually begun to be amalgamated with cultural and collective rights. The third section of the paper continues with an overview of anthropological critique of cultural (and collective) rights, with an emphasis on ethnographies critically examining the domination of the „rights talk“ in perceptions and self-perceptions of various local „cultural“ struggles. Finally, the issue of the universality of human rights is reexamined from the perspective of the particularity of citizens' rights with the aim of questioning the validity of their conceptual demarcation.

**Keywords:** human rights, cultural rights, paradigm of culture and rights, rights of citizens

Marko Konjović  
Central European University  
Budapest, Hungary

## Presecanje Gordijevog čvora svetskog siromaštva: aleksandrijsko rešenje Tomasa Poge

**Apstrakt** U ovom radu autor analizira hipotezu Tomasa Poge prema kojoj pojedinačni građani razvijenih zemalja povređuju negativno pravo siromašnih u svetu da im se ne nanosi nepravda tako što učestvuju u međunarodnom institucionalnom sistemu. Autor, međutim, pokazuje da je ovakav argument neopravdan, jer Poge pravi skok od kolektivne odgovornosti ka pojedinačnoj odgovornosti. Autor najpre kanonski izlaže Pogeov argument i potom ukazuje na neopravdani skok. Nakon toga, autor razmatra dva predloga koja bi mogla da upotpune Pogeov argument; ipak, autor pokazuje da su oba predloga nezadovoljavajuća. Prvi predlog – argument na osnovu učestvovanja – sadrži dve pojmovne neadekvatnosti; povrh toga, ako bismo prihvatili ovaj argument, onda bismo morali da priznamo i jednu implikaciju koja je krajnje nepoželjna. Oslanjajući se na argument Tomasa Nejjela o „vladini u naše ime“, autor dalje razvija Pogeov drugi predlog – argument na osnovu političkog predstavljanja – koji nastoji da premosti jaz u Pogeovom razmišljanju. Problemi pogrešnog i nedovoljnog predstavljanja, autor pokazuje, podrivaju i ovaj predlog.

**Ključne reči:** globalno siromaštvo, Tomas Poge, negativna dužnost, nanošenje štete, negativno pravo, učestvovanje, političko predstavljanje

290

### I. Uvod

Ljudi širom sveta bore se za živote koji su vredni njihovog ljudskog dostojanstva. Dok su političke vođe uglavnom usredsređene na uvećanje bruto domaćeg proizvoda (BDP) ili na uvećanje sopstvenog bogatstva, njihovi narodi teže nečemu drugačijem: smislenom životu i pristojnom životnom standardu. Zadovoljavajući nivo BDP-a sam po sebi, međutim, ne osigurava zadovoljavajući kvalitet života pojedinačnih građana. Prema godišnjem izveštaju Svetske banke, gotovo jedna milijarda ljudi trenutno živi u uslovima apsolutnog siromaštva; tačnije, gotovo jedna milijarda ljudi živi s prihodom od ispod dva dolara po danu (The World Bank, internet). Ljudi koji žive u uslovima apsolutnog siromaštva ne samo da nemaju obezbeđen pristup novčanim sredstvima već nemaju obezbeđen pristup drugim, nenovčanim resursima. Svaka osoba rođena u siromaštvu, na primer, pati i od neuhranjenosti i/ili gladi, te nema pristup pijaćoj vodi i sanitarnim uređajima, adekvatnom mestu za život, adekvatnoj zdravstvenoj nezi, kao ni osnovnom obrazovanju i zaposlenju. Slično tome, mnoge odrasle osobe, prisiljene svojim nepovoljnim položajem u društvu, stupaju u privatne i poslovne dogovore u kojima su podložne eksploataciji



i zlostavljanju, čime se ozbiljno narušavaju njihova autonomija i telesni integritet. U naročito ranjivom položaju nalaze se žene: mnoge žene često su žrtve nasilnih napada ili bračnih silovanja, jer ne mogu da priušte da se razvedu od svojih agresivnih supružnika, dok su druge žene, uz obećanje o boljem životu, često žrtve trgovine ljudima ili su primorane na prostituciju. Najzad, većina siromašnih podložna je ponižavanju, stigmatizaciji i/ili odbacivanju, jer nemaju resurse da odbrane svoja legitimna građanska i ljudska prava. Uglavnom zanemareni glasovi siromašnih, stoga, poput legendarnog Gordijevog čvora, predstavljaju uporan moralni i politički problem.

Gotovo nečujni glasovi siromašnih, svakako, imaju svoje saveznike među filozofima: pod snažnim uticajem Pitera Singera (Peter Singer), većina mislilaca zapadne tradicije posmatra fenomen svetskog siromaštva kao nesrećnu okolnost. Tako posmatrano, siromaštvo je označeno ili kao rezultat kosmičke nepravde, koja se odigrava nezavisno od ljudske delatnosti ili kao rezultat rđavog upravljanja pojedinačnim nacionalnim državama. Polazeći od zajedničke pretpostavke da je svetsko siromaštvo izuzetno pogubna i paralizirajuća nesreća, filozofi se usredsređuju, gotovo po pravilu, na pitanje da li i koliko građani bogatih zemalja treba da pomognu, *ex post*, siromašnima. Postavljeno na ovaj način, pitanje svetskog siromaštva nameće logiku po kojoj se naše moralne obaveze prema siromašnim građanima posmatraju kao pozitivne, superrogativne dužnosti, a ne kao negativne dužnosti koje nalaže pravda.<sup>1</sup> Tomas Poge (Thomas Pogge), međutim, oštro se protivi ovoj tradiciji, te razvija provokativan argument po kojem smo „mi“, građani bogatih država, direktno umešani u kršenje *negativne dužnosti da se ne nanosi šteta* siromašnima u svetu. Stoga, „mi“ imamo daleko strožu moralnu dužnost: naime, „mi“ treba da prestanemo sa učestvovanjem u neprekidnom siromašenju ljudi širom sveta. (Poge oslobađa jedino decu i mentalno nedovoljno razvijene građane od moralne odgovornosti zbog očiglednih razloga.) Upravo ova radikalna ideja biće predmet moje analize.<sup>2</sup>

1 Pozitivna moralna dužnost predstavlja dužnost da se neka radnja R učini. Koristeći sada već antologijski primer, nedužni delatnik D, koji tokom svoje šetnje kraj jezera primećuje dete koje se davi, ima pozitivnu moralnu dužnost da to dete spasi. Negativna moralna dužnost, nasuprot ovome, predstavlja dužnost delatnika D<sub>1</sub> da ne učini radnju R. Ovakvo shvatanje negativnih moralnih dužnosti implicira, između ostalog, da postoji neki drugi moralni delatnik D<sub>2</sub> koji poseduje negativno pravo da mu se R ne učini. Na primer, D<sub>2</sub> ima negativno pravo da ne bude ubijen; iz toga sledi da D<sub>1</sub> ima negativnu moralnu dužnost da ne ubije D<sub>2</sub>. Po pretpostavci, negativne moralne dužnosti daleko su strože od pozitivnih moralnih dužnosti.

2 Naravno, postoje veoma pronicljive kritike različitih aspekata Pogeovog argumenta. Neke od njih objavljene su u: Jaggar, A. M. (ed.), (2010), *Thomas Pogge and His Critics*, Cambridge: Polity Press. Videti takođe: Cruft, R. (2005), „Human Rights and Positive Duties“, *Ethics and International Affairs*, 19 (1): 29–37; Gilibert, P. (2004),

U radu polazim od dubokog uverenja da je slučaj svetskog siromaštva uistinu ozbiljan nerešeni predmet globalne pravde. Upravo zbog toga želim da se usredsredim na Pogeja koji, prema mom mišljenju, predočava temeljnu i oštromnu dijagnozu ovog problema. Njegov argument ujedno je suptilan i složen, kao što ću pokazivati u narednom poglavlju. Prema mom mišljenju, međutim, Pogejev argument je aleksandrijski, ne samo u smislu da je nov, već i u smislu da je pogrešno usmeren. Shodno tome, pokazivaću da je njegov zaključak da većina pojedinačnih građana razvijenih zemalja povređuje negativna prava siromašnih neutemeljen. U trećem i četvrtom poglavlju, analiziraću dva predloga koja bi mogla da pruže podršku Pogejevoj tezi; ipak, pokazivaću da ova dva predloga, čak i kada ih predstavimo u njihovoj najubedljivijoj formi, ne uspevaju da pruže dovoljno jaku osnovu za njegov radikalni zaključak. Prvi predlog, koji ću nazvati *argument na osnovu učestvovanja*, izražava ideju da pojedinačni građani dele odgovornost za nametanje i održavanje globalne osnovne strukture (*global basic structure*)<sup>3</sup> zbog dva razloga: (i) građani svojom radnom snagom učestvuju u *de facto* nepravednom ekonomskom sistemu, te (ii) plaćaju poreze. Povrh toga, ovaj argument otkriva nam i na koji način građani mogu da ispune svoju negativnu dužnost (naravno, ukoliko prihvatimo da građani takvu dužnost zapravo i krše). Dokazivaću, međutim, da argument na osnovu učestvovanja sadrži dve pojmovne neadekvatnosti, kao i da nas ovaj argument obavezuje da prihvatimo jednu neprijatnu logičku posledicu Pogejevog viđenja siromaštva. Problemi pogrešnog i nedovoljnog predstavljanja, pokazivaću u analizi drugog predloga, podrivaju *argument na osnovu političkog predstavljanja*.

## II. Pogejev argument u prilog kršenja negativne dužnosti: četiri koraka

Za Pogeja, kao i za Džona Rolsa (John Rawls), pravda i nepravda isključivo su problemi obrazovanja osnovnih društvenih institucija. Pogeja stoga smatra da odgovornost za nepravdu uvek leži kod onih i samo kod onih koji učestvuju u institucijama koje čine nepravedni društveni sistem (Pogge 2002: 72).<sup>4</sup> Nacionalne države, u savremenom svetu, paradigme su

„The Duty to Eradicate Global Poverty: Positive or Negative“, *Ethical Theory and Moral Practice*, 7: 537–550; Risse, M. (2005b), „Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification?“, *Ethics and International Affairs*, 19 (1): 9–18.

<sup>3</sup> Kao sinonime za globalnu osnovnu strukturu, u ovom radu koristiću izraze svetski institucionalni sistem, globalni ekonomski sistem i slično.

<sup>4</sup> Institucionalni pristup problemu pravde izuzetno je važan, jer institucije mogu da prouzrokuju sistemske nepravde koje se ne mogu ispraviti tako što će se ispraviti pojedinačna dela.

takvih nepravednih sistema; odgovornost za uspostavljanje institucionalnih režima koji su sposobni da obezbede osnovna ljudska prava svojim građanima, dakle, pada na vlade, političke vođe i pojedinačne građane nekog konkretnog društva. Iako Poge priznaje da svetsko siromaštvo delimično proizlazi iz slabih i često korumpiranih domaćih institucija, on odstupa od Rolsa, te tvrdi da su bogate države i njeni građani takođe odgovorni za svetsko siromaštvo, jer stvaraju i nameću globalnu institucionalnu strukturu pod kojom mnogi građani u siromašnim zemljama ne mogu da zadovolje svoje osnovne potrebe, iako su te posledice predvidive i lako promenljive (Pogge 2005a: 33).

No, kako Poge dolazi do tako radikalnog zaključka? Kako bismo uvideli ključne korake Pogeovog argumenta, kao i neopravdani prelaz od kolektivne do pojedinačne odgovornosti, predlažem sledeću rekonstrukciju njegovog viđenja.

293

**Premisa 1:** Fenomen svetskog siromaštva predstavlja istaknuti primer radikalne neravnopravnosti.

**Premisa 2:** Radikalna neravnopravnost predstavlja nepravdu koja uključuje kršenje negativne dužnosti ako postoji delatnik koji je kauzalno odgovoran za takvu okolnost.

**Premisa 3:** Postoji globalna osnovna struktura ili svetski institucionalni sistem koji je kauzalno uključen u stvaranje i održavanje radikalne neravnopravnosti.

*ILI Premisa 3.1: Posledice zajedničkih institucija:* (a) postoji zajednički institucionalni sistem koji su imućni nametnuli siromašnima, (b) ovaj sistem uključen je u reprodukciju radikalne neravnopravnosti, (c) radikalna neravnopravnost nije rezultat spoljašnjih, prirodnih uzroka (kao što su genetski hendikepi ili prirodne katastrofe), koji, kao takvi, drugačije utiču na ljude.

*ILI Premisa 3.2: Nenadoknađeno isključivanje iz upotrebe prirodnih resursa:* imućni uživaju značajne povlastice pri korišćenju ograničenih prirodnih resursa, dok su siromašni, bez odštete, isključeni iz uživanja tih povlastica.<sup>5</sup>

5 Uverljivost ove strategije, važno je napomenuti, zavisi od uverljivosti Lokovog uslova (*Lockean proviso*), kao i od interpretacije Lokovog uslova. Ukratko, Džon Lok (Johne Locke) tvrdi da u stanju prirode, u kojem ne postoji novac, pojedinci mogu pravedno da prisvoje prirodne resurse ako nakon tog čina ostave „dovoljno i podjednako dobre [resurse] za druge“ (Locke 1689/1988: §27 i §33). O interpretaciji ovog uslova videti, između ostalog: Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York:

*III Premisa 3.3: Posledice zajedničke i nasilne istorije: društvene pozicije siromašnih i imućnih rezultat su nepravednog istorijskog procesa.*<sup>6</sup>

**Zaključak 1:** Globalna osnovna struktura je, dakle, *prima facie* nepravedna i odgovorna za kršenje negativne dužnosti da se ne nanosi šteta siromašnima (sledi iz P<sub>1</sub>, P<sub>2</sub> i P<sub>3</sub>).

**Premisa 4:** Imućne države i njihove vlade zbog svoje političke, ekonomske i vojne nadmoći stvaraju i regulišu globalnu osnovnu strukturu.

**Zaključak 2:** Dakle, imućne države su odgovorne za kršenje negativne dužnosti da se ne nanosi šteta siromašnima (sledi iz P<sub>4</sub> i Z<sub>1</sub>).

**Zaključak 3:** Građani imućnih država takođe krše negativnu dužnost prema siromašnima tako što učestvuju u njihovom funkcionisanju, te time, posredno, učestvuju i u održavanju globalne osnovne strukture.

294

Dakle, prvi korak argumenta jeste pretpostavka o postojanju radikalne neravnopravnosti iz koje sledi tvrdnja o nepravednom karakteru globalne osnovne strukture. Radikalna neravnopravnost, međutim, nije *ipso facto* nepravedna, jer ne postoji kauzalna veza između nekog delatnika s jedne strane, i radikalne neravnopravnosti s druge (Pogge 2008b: 204–205). Kako bi potkrepio ovu intuiciju, Poge nas poziva da zamislimo postojanje ljudi na Veneri koji su u izuzetno lošem (ekonomskom) položaju nezavisno od naših delatnosti. Dodatna pretpostavka u ovom misaonom eksperimentu otkriva nam da možemo pomoći ljudima sa Venere bez značajnog troška po nas. Ukoliko im ne bismo pomogli, Poge smatra, kršili bismo našu pozitivnu dužnost. Međutim, u tako zamišljenoj situaciji ne bismo kršili našu

---

Basic Books; Ryan, A. (1965), „John Locke and the Dictatorship of the Proletariat“, *Political Studies*, 13: 219–230; Simmons, A. J. (1992), *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: Princeton University Press; Waldron, J. (1979), „Enough and As Good Left for Others“, *The Philosophical Quarterly*, 29 (117): 319–328.

6 Cilj ove strategije jeste da zadovolji intuicije onih mislilaca koji veruju da su određene neravnopravnosti pravedne ako i samo ako su nastale kao rezultat pravednih procesa. Prema Pogeovom mišljenju, međutim, čak i zastupnici ovakve ideje moraju priznati da je globalno siromaštvo nepravedno, jer je ono direktna posledica istorijskih okolnosti u kojima su preci imućnih eksploatisali pretke siromašnih na moralno neprihvatljive načine. No, ova strategija, čini se, u sebi krije *petitio principii*. Naime, zamislimo da je moralno neprihvatljiv istorijski proces imao za posledicu savršenu ravnopravnost. Malo je verovatno da bi neko, paralelno s Pogeovom tvrdnjom, smatrao da je savršena ravnopravnost problematična, jer je posledica nepravednih istorijskih procesa. Ako se prihvati ovakva intuicija, onda ova strategija crpi svoju snagu iz pretpostavke da je radikalna neravnopravnost intrinzično loša. Drugim rečima, ovaj Pogeov argument već pretpostavlja ono što treba da dokaže, te ne može da posluži kao nezavisna strategija za dokazivanje njegove teze. Ovaj problem, međutim, nije poražavajući za Pogeov projekat, s obzirom na činjenicu da on i dalje može da se osloni na prethodne dve strategije koje su, po mom mišljenju, uverljive.

negativnu dužnost jer mi nismo kauzalno doprineli lošem položaju osoba koje žive na Veneri. Shodno ovome, u drugom koraku argumenta Poge nam predstavlja tri nezavisna pomoćna argumenta koji imaju za cilj da dokažu zašto je globalna osnovna struktura kauzalno odgovorna za svetsko siromaštvo. Ukoliko prihvatimo bilo koju od ove tri strategije, složićemo se sa Pogeovom tvrdnjom da siromašni doživljavaju nepravdu. Ova dva koraka, zajedno sa empirijskom pretpostavkom da su imućne države, u tesnoj saradnji sa korumpiranim elitama siromašnih zemalja, stvorile globalnu osnovnu strukturu zaključuju treći korak Pogeovog argumenta: imućne države odgovorne su za teške povrede negativne dužnosti da ne se nanosi šteta siromašnima. Implikacije ovakvog pristupa problemima globalne pravde i svetskog siromaštva, međutim, nisu nimalo naivne. Tačnije, razvijanje ovakvog argumenta navodi Poge da u četvrtom koraku tvrdi da moralna odgovornost za ovu tešku nepravdu treba da se pripiše ne samo imućnim državama, već i njihovim pojedinačnim građanima.

295

Iako Poge dolazi do izuzetno privlačnih i snažnih zaključaka, postoji značajan problem, ili, tačnije rečeno, skup problema s njegovim argumentom. Prema mom mišljenju, on pravi neopravdani skok od zaključka da imućne države krše svoju negativnu dužnost da ne nanose štetu do tvrdnje da pojedinačni građani imućnih država takođe krše ovu negativnu dužnost.<sup>7</sup> Kako bih dokazao svoju hipotezu, u ostatku rada analiziraću i razviću dve strategije koje Poge usputno spominje, te ću pokazati da je njegov argument nezadovoljavajući.<sup>8</sup>

### III. Prvi predlog: Argument na osnovu učestvovanja

U ovom poglavlju analiziraću Pogeov prvi predlog koji ima značajnu ulogu u rasvetljavanju njegove tvrdnje da pojedinačni građani snose moralnu odgovornost za nanošenje nepravde siromašnima. S obzirom na to da je njegov predlog nejasan, neophodno je posvetiti više pažnje samom tekstu pre nego što se upustimo u interpretaciju ovog intuitivnog predloga.

U svom delu *Svetsko siromaštvo i ljudska prava (World Poverty and Human Rights)*, Poge piše:

7 Moguća je i drugačija interpretacija Pogeovog argumenta. Naime, mogli bismo ga da tumačimo kao da pokazuje samo kolektivnu odgovornost imućnih država. Ukoliko bi ovo bio slučaj, Poge bi najpre morao da pokaže da pojedinačne imućne države snose moralnu odgovornost kao deo kolektiva; nakon toga, morao bi da pokaže kolektivnu odgovornost građana imućnih država te bi, najzad, morao da izvede pojedinačnu odgovornost građana iz njihove kolektivne odgovornosti.

8 Ci (2010: 90) takođe uviđa da Poge pravi skok u pripisivanju moralne odgovornosti pojedinačnim građanima, ali tvrdi da je taj skok opravdan. Međutim, on ne nudi argument u korist svoje tvrdnje.

[...] Ne smem da učestvujem u podržavanju i nametanju [drugima] prisilne društvene institucije pod kojom oni nemaju obezbeđen pristup sadržajima svojih ljudskih prava. Kršio bih ovu dužnost ako bih svojim učestvovanjem pomogao u održavanju društvenog sistema u kojem ovakav pristup nije obezbeđen, poput sistema u kojem su crnci porobljeni, žene obespravljene, ili sistema u kojem su sluge zlostavljane. Čak i ako ne bih lično posedovao roba ili zapošljavao sluge, i dalje bih delio odgovornost: tako što doprinosim društvenoj ekonomiji svojom radnom snagom, tako što plaćam poreze vladi i tome slično. Možda bih mogao da ispunim svoju negativnu dužnost tako što bih postao isposnik ili emigrant, ali bih mogao da je ispunim uverljivije tako što bih sarađivao sa drugima i radio na tome da zajedno zaštitimo žrtve nepravde, koju sam ja potpomogao da se stvori, ili, ako je moguće, tako što bih radio na uspostavljanju sigurnog pristupa ljudskim pravima kroz institucionalne reforme (Pogge 2002: 66).<sup>9</sup>

296

Ovaj pasus otkriva nam, najpre, kako Poge shvata dužnost da ne nanosimo štetu drugima. Budući da stavlja snažan naglasak na ljudska prava, Pogeova ideja je da ne smemo ometati legitimne interese drugih osoba na moralno problematične načine. Pored toga, ovaj pasus otkriva nam na koji način pojedinačni građani ometaju siromašne u ostvarivanju njihovih legitimnih interesa. Naime, učestvovanjem na tržištu rada kao i plaćanjem poreza, pojedinačni građani podržavaju i održavaju nepravedni ekonomsko-politički sistem koji najviše pogađa siromašne u svetu. Najzad, Poge nam otkriva i na koji način možemo da ispunimo svoje negativne dužnosti – možemo postati isposnici ili možemo, na neki način, zaštititi siromašne. (U poglavlju 3.2. analiziraću ova dva predloga u više detalja.) Prema mom mišljenju, međutim, postoje tri značajna problema s ovim argumentom.

### 3.1. Da li je učestvovanje dovoljan uslov za moralnu odgovornost?

Jedna teškoća s Pogeovim predlogom jeste njegova nejasna i spekulativna priroda. Ukoliko krenemo od pretpostavke da plaćanje poreza i rad, na primer, predstavljaju činove učestvovanja u globalnoj osnovnoj strukturi, iz nje sledi da je ovakav vid kauzalnog doprinosa *neophodan uslov* za pripisivanje moralne odgovornosti. Međutim, da li je i *dovoljan uslov* za Pogeov radikalni zaključak? Ako pretpostavimo da je marginalni doprinos prosečnog građanina koji učestvuje u globalnom ekonomskom sistemu jednak nuli – ili beskonačno blizu nule – izgleda da pojedinačni novac od poreza i pojedinačna radna snaga nisu dovoljni da održe apsolutno svetsko

9 Svi prevodi u ovom radu su autorovi.

siromaštvo. Drugim rečima, činjenica da neka pojedinačna osoba učestvuje u globalnom ekonomskom sistemu ili ga podržava, ne predstavlja značajnu razliku kada je reč o njegovoj nepravednosti: dokle god dovoljan broj drugih ljudi učestvuje u globalnoj osnovnoj strukturi ili je podržava, pojedinačna podrška ili učestvovanje, vrlo je verovatno, neće napraviti razliku. Slično tome, pojedinačna učestvovanje ili podrška verovatno neće napraviti značajnu razliku ni u pogledu celokupne situacije u kojoj se siromašni nalaze.<sup>10</sup>

Zvuči paradoksalno da relativno imućni pojedinci svojim aktivnim podržavanjem i učestvovanjem u nepravednom globalnom sistemu *de facto* škode siromašnima, a da pritom (gotovo) niko od njih ne snosi moralnu odgovornost za nanošenje štete. Poge bi mogao, stoga, da uputi sledeći prigovor. Razmotrimo primer Dereka Parfita (Derek Parfit), koji bismo mogli da nazovemo argumentom „bezopasnog mučitelja“. Parfit nas poziva da zamislimo grupu mučitelja i jednu žrtvu. Svaki od mučitelja nanosi žrtvi neprimetan električni šok, odnosno pojedinačni električni šok ne nanosi nikakvu štetu žrtvi. Budući da pojedinačni mučitelj ne nanosi štetu žrtvi, iz toga sledi da pojedinačni mučitelj ne čini moralno neprihvatljivo delo. Zamislimo, međutim, da pojedinačni mučitelji istovremeno nanesu električni šok žrtvi koji će se pokazati kao poguban. Parfit priznaje da tradicionalne konsekvencijalističke teorije impliciraju da nijedan pojedinačan mučitelj ne snosi odgovornost za smrt žrtve, jer pojedinačni električni šok nije dovoljan da bi izazvao smrt. Kako bi dokazao intuiciju da svaki pojedinačni mučitelj zaista nanosi štetu žrtvi i da treba da snosi odgovornost, međutim, Parfit razvija *princip doprinosa* po kojem svaki pojedinačni mučitelj čini moralno lošu radnju, jer mučitelji, kao kolektiv, čine moralno lošu radnju; mučitelji kolektivno čine moralnu lošu radnju, povrh toga, jer njihove radnje zajedno nanose štetu nesrećnoj žrtvi (Parfit 1984: 67–73). Kada ovakav argument primenimo na slučaj svetskog siromaštva, tvrdnja bi bila da radnja pojedinačne imućne osobe, zajedno sa radnjama ostalih imućnih građana, prouzrokuje svetско siromaštvo.

Ovaj prigovor zaista deluje kao ubedljiv odgovor na moj argument. Uprkos tome, mislim da je on neutemeljen. Kada napravimo razliku između: (i) pojedinačnog imućnog delatnika (PID), (ii) drugih imućnih delatnika, odnosno naših sunarodnika (DID), i (iii) žrtava, odnosno siromašnih u svetu (Ž), možemo podvući još tri dodatne distinkcije. Najpre, možemo

10 Ovim argumentom ne tvrdim da su, u slučajevima kolektivne akcije, pojedinci odgovorni samo za svoj marginalni doprinos.

razlikovati dva smisla nanošenja štete: (a1) same radnje PID nanose štetu Ž, i (a2) radnje PID, zajedno sa radnjama DID, nanose štetu Ž. Drugo, možemo napraviti razliku između dva smisla nanošenja štete namerno: (b1) PID smatra činjenicu da njegova radnja nanosi štetu Ž kao razlog u prilog njegove radnje, i (b2) PID ne smatra činjenicu da njegova radnja nanosi štetu Ž kao razlog u prilog njegove radnje, već ovu činjenicu posmatra kao nevažan razlog protiv njegove radnje.<sup>11</sup>

298

Imajući u vidu ove dve distinkcije, mislim da bi se većina složila s tim da nije tačno da svaki pojedinačan, prosečan, imućni građanin namerno nanosi štetu siromašnima u smislu (a2) + (b1). Istovremeno, mogli bismo se složiti da svaki pojedinačan građanin namerno nanosi štetu siromašnima u smislu (a2) + (b2). Međutim, moguće je napraviti još jednu distinkciju koja se tiče moralne odgovornosti: naime, (c1) PID moralno je odgovoran za ponašanje svojih sunarodnika, i (c2) PID nije moralno odgovoran za ponašanje svojih sunarodnika. Dakle, iako bih se složio s tim da pojedinačni građani namerno nanose štetu siromašnima u smislu (a2) + (b2), jer učestvuju u globalnoj osnovnoj strukturi, iz toga ne sledi da pojedinačni građani nanose štetu siromašnima na moralno problematičan način. Običan imućni građanin, ipak, ne može biti moralno odgovoran u smislu (c1), jer on ne može da ubedi ili da spreči većinu svojih sunarodnika (a pogotovo ne većinu imućnih pojedinaca iz stranih država) da ne učestvuju u ekonomskom sistemu. Dakle, suprotno Pogeovom mišljenju, većina imućnih građana ne nanosi štetu siromašnima na moralno problematičan način, jer im oni nanose štetu u smislu (a2) + (b2) + (c2), a ne u smislu (a2) + (b2) + (c1). Ukoliko je moj argument uverljiv, to ne znači, međutim, da niko od imućnih građana ne nanosi štetu siromašnima u svetu. Po mom argumentu, za one građane koji štete siromašnima u smislu (a1) + (b2), ili u smislu (a2) + (b1) možemo tvrditi da im nanose štetu na moralno problematičan način. Međutim, ovo nije slučaj sa *prosečnim imućnim građanima*, koji su, u Pogeovim očima, krajnji vinovnici za svetsko siromaštvo.

### 3.2. Pojmovni prevrat: ideja o obeštećenju

Drugi i blisko povezani problem s Pogeovim prvim predlogom tiče se ideje na koji način građani mogu da ispune svoju negativnu dužnost ako prihvatimo da oni zapravo takvu dužnost krše. Poge nudi tri izbora:

<sup>11</sup> Ovu distinkciju podvukao je Tomas Skenlon (Thomas Scanlon). Videti: Scanlon, T. M. (2000), „Permissibility and Intention“, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement*, 74 (1): 301–317.



(a) ne činiti ništa i održavati *status quo*, (b) postati isposnik i izaći iz institucionalnog sistema, ili (c) raditi na tome da se siromašni obeštete kao i na reformi globalne osnovne strukture. Iz Pogeovih načela, izbor (a) nije poželjan, te nam ostaju ili izbor (b) ili (c). Razmotrimo ova dva izbora podrobnije.

Moguće je da pojedinci izbegnu kršenje negativne dužnosti da ne nanose štetu, Poge priznaje, tako što će se povući iz nepravednog društvenog sistema, odnosno tako što će postati isposnici ili emigrirati. U stvarnom svetu, međutim, ove mogućnosti dostupne su nekolicini. (Vrlo je verovatno da ove mogućnosti nisu dostupne nikome, jer se postavlja pitanje da li isposnici zaista mogu da se izdvoje iz društvenih struktura, odnosno da li postoji dovoljno pravedan društveni sistem gde bi neka osoba mogla da emigrira, a da pritom ne nanosi štetu drugima.) Postati isposnik i odreći se životnih planova, povrh ovoga, nije mala žrtva koju bi moral zahtevao. Ako bi Poge insistirao da je ovo jedini način da ne se nanosi šteta siromašnima, onda bi njegovo rešenje zahtevalo previše od običnih građana, kao što je to slučaj sa utilitarističkim rešenjem svetskog siromaštva koje je predložio Piter Singer. Zaista, u savremenom svetu, ne nanositi štetu drugima može biti podjednako zahtevno kao i pomagati im, a možda i zahtevnije. S neprekidnom ekonomskom, političkom, kulturnom i tehnološkom globalizacijom, naše svakodnevne aktivnosti, kao što su kupovina namirnica, odeće, obuće, tehnoloških proizvoda, pa čak i cveća, mogu naškoditi siromašnima na bezbroj načina. Upravo zbog toga što su ove aktivnosti gotovo neprimetno utkane u naš svakodnevni život, nije jednostavno uzdržavati se od njih.

299

Povrh toga, budući da je ključni prigovor za priznavanje pozitivnih dužnosti upravo tvrdnja da one previše zahtevaju od moralnih delatnika, može se postaviti pitanje šta tvrdnja da su negativne dužnosti podjednako zahtevne implicira o njihovoj jačini. Odnosno, ako prihvatimo tvrdnju da su negativne dužnosti previše zahtevne, onda se mogu dovesti u pitanje dve pretpostavke o negativnim dužnostima na koje se i Poge oslanja, a to su: (i) pretpostavka da su negativne dužnosti daleko strože od pozitivnih, i (ii) pretpostavka da je postojanje negativnih dužnosti nekontroverzno.

Najzad, zamislimo da se postavi pitanje da li građani koji žive u siromašnim društvima takođe snose moralnu odgovornost za svetsko siromaštvo; ipak, i siromašni građani učestvuju u nepravednim praksama globalne osnovne društvene strukture. Zašto bismo onda njih oslobodili moralne odgovornosti za svetsko siromaštvo, odnosno zašto ne bismo zahtevali i od siromašnih da postanu isposnici? Poge bi mogao da odgovori tako što

bi istakao da siromašni građani nisu birali da se rode u siromašnim i često korumpiranim društvima; na pojedinačnom nivou, štaviše, siromašni građani nisu imali, niti trenutno imaju, mnogo izbora osim da učestvuju u nepravednom ekonomskom sistemu – njihovo učestvovanje pitanje je pukog preživljavanja. Stoga, imajući u vidu odsustvo izbora, bilo bi pogrešno pripisati moralnu odgovornost siromašnima. Iako intuitivan, ovakav odgovor ima paradoksalne implikacije. Imućni građani, isto tako, mogu istaći da ni oni nisu birali da se rode u razvijenim državama, niti da uspostave nepravedne političke režime. Ako je postojanje izbora ključno za pripisivanje moralne odgovornosti za svetsko siromaštvo, kao što bi Poge mogao da tvrdi, onda bi njegova teza bila sledeća: imućni građani snose moralnu odgovornost za svetsko siromaštvo, jer učestvuju u globalnom sistemu, dok siromašni građani, koji takođe učestvuju u globalnom sistemu, ne snose moralnu odgovornost za takvu okolnost. Ishod bi bio, dakle, ili da niko od pojedinačnih građana ne snosi moralnu odgovornost za svetsko siromaštvo, ili da svi koji učestvuju u globalnom sistemu podjednako snose moralnu odgovornost, bez obzira na to da li je pojedinac imućan ili nije.

Postati isposnik, dakle, nije poželjno rešenje problema svetskog siromaštva. Čak i ako prihvatimo da su imućni građani moralno odgovorni za svetsko siromaštvo, rešenje da im nametnemo stroge moralne dužnosti, a da istovremeno priznamo da one ne mogu biti ispunjene, predstavlja praznu intelektualnu vežbu. Poge je, čini se, svestan da ovo rešenje nije zadovoljavajuće, te nam predstavlja drugo rešenje: bogate vlade i njihovi građani mogu da umanje nepravdu za svetsko siromaštvo tako što će novčano obeštetiti siromašne za „predvidive i lako promenljive“ posledice globalnog ekonomskog sistema (Pogge 2005c: 70–72). Kako bi ilustrovao ovu ideju, Poge uvodi neobičnu interpretaciju Oskara Šindlera (Oskar Schindler), nemačkog preduzetnika, koji se kao član *de facto* nepravednog sistema – nacističke Nemačke – iskupio za nemoralno i brutalno ubijanje tako što je spasio blizu 1.200 Jevreja za vreme Holokausta. Poge tvrdi, dakle, da je Šindler ispunio svoju negativnu dužnost da ne nanosi štetu, jer se iskupio za svoje individualno učestvovanje u kolektivnoj nepravdi (Pogge 2005b: 3–4). Sada dolazimo do druge ključne teškoće s Pogeovim rešenjem problema svetskog siromaštva.

Uz ovu ogradu, naime, Poge neprimetno napušta svoju prvobitnu hipotezu, te je njegov argument sledeći: ako pojedinac učestvuje ili podržava na bilo koji način nepravednu globalnu osnovnu strukturu *bez odgovarajuće odštete za one kojima se nanosi šteta*, onda ta osoba, takođe, snosi

moralnu odgovornost za nanošenje štete. Problem nije samo u izmenjenoj hipotezi – postoji i pojmovna neadekvatnost koju Poge, čini se, ne uviđa.

Naime, ako bismo prihvatili Pogeov argument u njegovoj izmenjenoj formi, onda bi čin obeštećenja umanjio našu moralnu odgovornost. Povrh toga, implikacija ovog argumenta je da ako bismo mi, građani razvijenih zemalja, obeštetili siromašne za pretrpljenu nepravdu, onda mi ne bismo kršili našu negativnu dužnost. Plaćanje odštete za pretrpljenu nepravdu, međutim, nije isto što i ne činiti štetu ili nepravdu. Zapravo, da bi neka osoba O imala legitimno pravo na odštetu, ona mora najpre da pretrpi neku štetu ili nepravdu. U suprotnom, postavlja se pitanje na osnovu čega O zaslužuje ili traži odštetu. Sam pojam obeštećenja, dakle, pojmovno pretpostavlja da se nepravda već dogodila. Imućni građani, stoga, ne mogu da ispune svoju negativnu dužnost prema siromašnima tako što će ih *ex post* obeštetiti ili tako što će *ex post* praviti izmene. Drugim rečima, imućni građani mogu da poštuju svoju negativnu dužnost prema siromašnima *ako i samo ako* prestanu da im nanose nepravdu.

301

Povrh ovoga, mislim da s ovako izmenjenim argumentom, Poge ne razlikuje dva različita, ali normativno blisko povezana smisla odgovornosti. Naime, mislim da možemo napraviti razliku između *odgovornosti za ishod*, s jedne strane, i *odgovornosti da se ispravi*, s druge strane. Odgovornost za ishod shvatam kao odgovornost delatnika D za ishod I, ako i samo ako je D prouzrokovao I, ili ako je D doprineo I; odgovornost da se ispravi, suprotno ovome, shvatam kao odgovornost delatnika D ako i samo ako D ima razlog da popravi ishod I. Očigledno, odgovornosti oba tipa mogu da se pripišu jednom delatniku. Ove dve vrste odgovornosti normativno su povezane, jer ako sam odgovoran za ishod I, onda sam u većini slučajeva i odgovoran da I ispravim. Na primer, ako nemarno srušim neku osobu O dok šetam ulicom, onda sam odgovoran ne samo za ishod „O je srušena“, već sam podložan i da takvo stanje ispravim, odnosno, odgovoran sam da pomognem osobi O da ustane i da proverim da li sam je povredio. Ovaj odnos pak nije previše čvrst. S jedne strane, postoje okolnosti u kojima činjenica da sam odgovoran za ishod ne povlači sa sobom odgovornost da se ispravi: tipičan primer jeste kada pobedim protivnika u pravičnoj igri. S druge strane, odgovornost da se ispravi može da se prebaci na nekog drugog delatnika: ako doktor prolazi ulicom u isto vreme kada sam ja srušio osobu O, onda bi najbolje bilo da doktor pregleda O umesto nespretnog mene. Da se vratimo Pogeovom argumentu, čak i ako su pojedini imućni građani odgovorni za svetsko siromaštvo, to ne implicira da su oni odgovorni da isprave takvo stanje.

### 3.3. Kršenje negativne dužnosti vs. imunitet od napada

Treću i poslednju značajnu teškoću sa Pogeovim prvim predlogom čini jedna logička posledica njegovog viđenja problema siromaštva. Naime, kada usmerimo pažnju na tri važne pretpostavke koje tvore Pogeov argument, možemo uvideti jednu nepoželjnu implikaciju njegove teorije. Ova implikacija ne samo da je u neskladu sa našim intuicijama, već je i u suprotnosti sa drugim stavovima koje ovaj nemački mislilac zastupa. Pre nego što počnem sa obrazlaganjem svog argumenta, važno je napomenuti da problem koji iznosim u ovom delu rada nije poguban za nov tip argumenta koji Poge razvija, iako predstavlja teškoću za njega samoga.

302

Kao što smo videli, Poge smatra da su relativno imućni građani aktivni i svesni učesnici u „najvećem... zločinu protiv čovečnosti ikada počinjenim“ (Pogge 2005a: 33), kao i da je puko učestvovanje u svetskom ekonomskom sistemu dovoljan uslov za pripisivanje moralne odgovornosti pojedinačnim građanima. Dodajmo ovim pretpostavkama i Pogeov stav da je zadovoljenje ljudskih prava, u principu, moguće sprovesti silom. Kako treba da razumemo ovu tvrdnju? Poge nam objašnjava da nečija radnja može predstavljati slučaj kršenja ljudskih prava „samo u onim slučajevima u kojima je moralno dopustljivo da neki drugi delatnik koristi prisilna sredstva ne bi li primorao relevantnog pojedinca ili kolektiv“ da se uzdrži od te radnje (Pogge 2005a: 44). Kada ove tri tvrdnje protumačimo zajedno, ne gubeći pritom iz vida težinu koju Poge pripisuje kršenju ljudskih prava siromašnih, iz njih sledi da su pojedinačni imućni građani podložni napadu ako plaćaju porez ili ako kupuju namirnice.<sup>12</sup> Implikacija da građani postaju podložni napadu ako učestvuju u nepravednoj globalnoj osnovnoj strukturi deluje krajnje protivintuitivno. No, činjenica da neki zaključak nije u skladu sa našim intuicijama nije dovoljan razlog da bismo ga odbacili. Neophodno je, stoga, pokazati da obični građani odista zadržavaju svoj imunitet od napada. U ovom poduhvatu možemo se osloniti na teoriju pravednog rata.

Princip neborbenog imuniteta po kojem civili (odnosno oni koji nisu borci) nisu legitimne mete napada tokom rata, predstavlja jednu od okosnica teorije pravednog rata ili, tačnije, jednu od okosnica pravednosti u toku rata (*jus in bello*). Zanimljivo je da se većina filozofa slaže da u toku rata treba oštro razlikovati dva tipa civila, jer u zavisnosti od prirode doprinosa

12 Iz tvrdnje da je osoba O podložna napadu, svakako, ne sledi da je opravdano napasti O. Ova tvrdnja jedino implicira da je O izgubila svoje pravo da ne bude napadnuta, odnosno da je O izgubila svoj imunitet od napada.

ratnom pohodu, civili mogu izgubiti svoj imunitet od napada. Treba razlikovati, s jedne strane, civile koji snabdevaju borce vojnim resursima, kao što je oružje, odnosno civile čiji rad neposredno doprinosi vođenju rata. S druge strane, treba razlikovati civile koji snabdevaju vojnike resursima neophodnim za život, kao što su hrana i medicinski materijali. Dok je prvi tip civila legitimna meta vojnog napada, drugi tip uživa imunitet od napada.<sup>13</sup> Majkl Volzer dokazuje ovu tvrdnju koristeći argument na osnovu profesije:

Relevantna distinkcija nije između onih koji rade za ratne napore i onih koji ne rade, već između onih koji proizvode ono što je vojnicima potrebno za borbu i onih koji proizvode ono što im je potrebno da bi živeli, kao i svima nama. Kad je to u vojnom pogledu nužno, radnici u fabrici tenkova mogu biti napadnuti i ubijeni, ali ne i radnici u fabricama za preradu hrane [...] Vojska, sigurno je, ima ogroman stomak, i mora biti sita da bi se borila. Ali ono što je čini vojskom nije njen stomak, već njeno oružje. Muškarci i žene koji opskrbljuju taj njen stomak ne čine ništa naročito ratničko. Otuda njihov imunitet od napada: oni su poistovećeni s ostatkom civilnog stanovništva (Walzer 2006: 146).

303

Volzer, dakle, tvrdi da činjenica da neko proizvodi nevojne resurse za borce u ratu nije dovoljan uslov da bi ta osoba izgubila imunitet od napada, jer svima su potrebni hrana, voda, sklonište i medicinska nega, na primer, bez obzira na to da li učestvuju u ratu ili ne. Suprotno tome, oni radnici koji opskrbljuju borce neophodnim resursima da bi istrajali u vojnim naporima, kao što je oružje, direktni su učesnici u ratu, i kao takvi gube svoj imunitet od napada.

Međutim, Volzerov argument nije naročito ubedljiv. Ipak, uskraćivanje osnovnih životnih resursa efektivan je način da se oslabe fizička i psihološka snaga vojnika. Povrh toga, pogrešno je tvrditi da je potreba vojnika za hranom i medicinskom negom potreba jedino iz perspektive činjenice da su oni pripadnici ljudske vrste.<sup>14</sup> Vojnicima su potrebni hrana i medicinska nega ne samo da bi preživeli, već i da bi imali nužnu snagu i izdržljivost, kao i da bi preživeli u ratnim uslovima (uzmimo za primer hranu koja je pripremljena isključivo za pustinjske uslove). Drugim rečima, ne smemo zanemariti uslove pod kojim nastaju nečije ljudske potrebe.

13 Ovakav stav ima dugu tradiciju: Grocijus je tvrdio, na primer, da oni koji opskrbljuju vojnike nevojnim resursima bilo koje vrste moraju biti pošteđeni. Videti: Grocius, H. (2005), *The Rights of War and Peace* (ed. Richard Tuck), Indianapolis: Liberty Fund, Book 3, Chapters 1 and 11. Volzer nam nudi sekularnu viziju teorije pravednog rata, oslanjajući se na srednjovekovne ideje. Videti: Walzer, M. (2006), *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books.

14 Videti: Kamm, F. M. (2004), „Failures of Just War Theory: Terror, Harm and Justice“, *Ethics*, 114 (4): 650–692.

Oni koji pružaju vojnicima resurse neophodne za život, dakle, podjednako mogu doprinosti ratnim naporima.

304

Sesil Fabre (Cécile Fabre) ubedljivo pokazuje, međutim, da je intuitivno smatrati civile koji snabdevaju vojnike sredstvima neophodnim za život podložnim napadu ako i samo ako je razumno očekivati od njih da znaju da direktno doprinose ratnim naporima. Epistemički tereti, međutim, izuzetno su veliki, te većinu ovih radnika možemo posmatrati kao neminovne nezalnice: oni ne znaju da njihova delatnost doprinosi ratnim naporima. Zaista, sredstva poput hrane i medicinskog materijala koriste kako aktivni borci, tako i oni borci koji nisu na frontu zbog određenih razloga (na primer, vojnici koji su ranjeni), a verovatno i medicinsko osoblje na ratištu. Radnici koji snabdevaju vojnike sredstvima neophodnim za život, dakle, ne mogu razumno znati na koji način će hrana koju oni pripreme biti podeljena i korišćena. Dodatnu teškoću u dostizanju epistemičkog praga predstavlja sam tok rata koji je često nejasan (Fabre 2009: 58–61). Dakle, većina civila ovog tipa nije upoznata s relevantnim činjenicama, odnosno većina civila ovog tipa ne zna da predstavlja pretnju ili ne zna da je pretnja neopravdana; iz toga sledi da oni nisu moralno odgovorni za vojnu pretnju, te da nisu legitimna meta napada. Povrh toga, Fabre pokazuje da čak i ako ova klasa civila kolektivno značajno doprinese ratnim naporima, iz toga ne sledi da ona gubi svoj imunitet od napada. Ukoliko želimo da imunitet od napada tesno povežemo sa pojedinačnom odgovornošću, moramo obratiti pažnju isključivo na ono što svaki pojedinac radi (Fabre 2009: 61). Drugim rečima, da bi izgubili imunitet od napada u toku rata, pojedinci moraju da pređu određeni prag znanja o relevantnim činjenicama, kao i da pređu određeni prag kauzalne odgovornosti. Stoga, oni civili koji ne zadovoljavaju određene epistemičke i kauzalne zahteve ne mogu biti podložni napadu. (Ovaj argument ne poriče mogućnost da ovi civili mogu snositi troškove ratne reparacije nakon rata.)

Ukoliko je ovaj argument uverljiv, isto možemo reći, *mutatis mutandis*, za većinu običnih imućnih građana. Imajući u vidu zbujujuću povezanost sadašnje globalizovane ekonomije, pogotovo složenost i nejasnoće oko načina funkcionisanja globalnog ekonomskog sistema, većina pojedinačnih građana opravdano je neupoznata da li i na koji način njihove svakodnevne aktivnosti škode siromašnim građanima, od kojih većina živi u udaljenim i stranim mestima. Malo je verovatno da većina imućnih građana, ili grupa imućnih građana, namerno i sa punim znanjem nameće svetski ekonomsko-politički sistem kako bi naškodila siromašnima. Pojedinci uglavnom sprovode svoje životne projekte, pri čemu opravdano

ne znaju kako njihove radnje utiču na živote siromašnih; drugim rečima, većina imućnih pojedinaca jednostavno radi svoj posao, plaća porez i kupuje namirnice, i pritom ove i njima slične radnje nisu usmerene ka nanošenju štete drugima. Zaista, da li možemo pouzdano utvrditi da naša odeća nije proizvedena u fabrici u kojoj su radnici eksploatisani? Možda je naš predivan orijentalni tepih koji smo kupili na godišnjem odmoru u Turskoj izradilo dete. Ili, možda je proizvođač našeg mobilnog telefona nabavio neophodne minerale iz Demokratske Republike Kongo, te je na taj način doprinosa građanskom ratu u toj zemlji. Slično tome, možemo li biti sigurni da naša nova zlatna ogrlica nije napravljena od zlata koje je iskopano u ratnim zonama?<sup>15</sup> Naše mogućnosti da saznamo odgovore na ovakva pitanja čine se izuzetno ograničenim. Povrh toga, pojedinačna delatnost prosečnog građanina svakako nije dovoljna da proizvede siromaštvo svetskih razmera. Dakle, većina imućnih pojedinaca ne prelazi određeni epistemički prag niti je upletena u dovoljnoj meri u nedaće siromašnih da bi izgubila svoj imunitet od napada.<sup>16</sup>

305

Poge bi se mogao složiti sa gledištem da pojedinačni građani ne gube svoj imunitet od napada premda svojim učestvovanjem u globalnoj osnovnoj strukturi oni zauzimaju jednu od ključnih uloga u masovnom i brutalnom kršenju negativnih prava siromašnih. Zapravo, u tekstu koji se tiče terorističkih napada na Svetski trgovinski centar 2001. godine, Poge eksplicitno tvrdi da je većina poginulih ljudi bila nevinna. „Nazivajući osobu nevinom“, Poge piše, „mislim na to da *ova osoba ne predstavlja nikakvu pretnju* i da nije uradila ništa što bi opravdalo napad na nju smrtonosnom silom“ (Pogge 2008a: 5; podvukao autor). Ako građani koji su poginuli tokom napada u Njujorku nisu predstavljali nikakvu pretnju, kako Poge tvrdi, onda oni nisu bili podložni napadu. Iz ove tvrdnje dalje sledi da ovi građani nisu prekršili negativna ljudska prava siromašnih. Kako obični građani mogu istovremeno da krše i da ne krše negativna prava siromašnih? Pogeovi pogledi su, po svemu sudeći, nekoherentni.

Neophodna je jedna ograda pre nego što počnem analizu Pogeovog drugog predloga. Moguće je uputiti sledeći prigovor dosadašnjoj diskusiji: naime, Al-Kaida nije napala američke građane jer su kršili negativna prava siromašnih, te nije bilo opravdanja da se oni napadnu. Osoba ubijena zbog pogrešnih razloga, međutim, ipak je mogla da uradi nešto zbog

15 Za objašnjenje na koji način potrošači možda svakodnevno kupuju „ukradenu robu“ videti: Wenar, L. (2008), „Property Rights and the Resource Curse“, *Philosophy & Public Affairs*, 36 (1): 2–32.

16 Ovaj argument, važno je istaći, ne poriče mogućnost da pojedinačni građani nanose štetu siromašnima na neki drugi način ispod praga kršenja ljudskih prava.

čega bi izgubila svoj imunitet od napada. Iz toga ne sledi da su sami napadi bili opravdani; čak i da američki građani nisu bili nevini, napadi bi i dalje bili neopravdani zbog razloga koje i Poge primećuje: napadi nisu bili neophodni da bi se proizvelo pretpostavljeno dobro, ili napadi nisu bili proporcionalni šteti koju su građani naneli. Dakle, moj argument stoji: Poge ili mora da prizna da obični imućni građani ne krše negativna prava siromašnih, ili mora da prizna da je većina američkih građana (koji su ujedno i obični imućni građani za koje Poge pretpostavlja da nanose štetu siromašnima) podložna napadu.

Zaključujem da Pogeova prva strategija, koja nastoji da pokaže zašto pojedinačni građani razvijenih zemalja nanose štetu siromašnima, nije uspešna. Kao što sam pokazao, nije lako pomiriti ideju o učestvovanju s Pogeovom tvrdnjom da pojedinačni građani krše negativna prava siromašnih. Štaviše, ovaj predlog, uprkos tome što zadovoljava neke od naših moralnih intuicija, ima neprijatne posledice koje ne možemo lako prihvatiti.

306

#### **IV. Drugi predlog: Argument na osnovu političkog predstavljanja**

Videli smo dosad da tri problema s Pogeovim argumentom proizlaze iz tri nezavisna izvora. Jedan problem tiče se njegovog viđenja učestvovanja u svetskom ekonomskom poretku, dok se drugi problem tiče ideje o plaćanju odštete za svetsko siromaštvo. Nepoželjne posledice Pogeovog gledišta, najzad, predstavljaju treći značajan problem za njegov argument. U svom odgovoru Debra Sac (Debra Satz)<sup>17</sup>, međutim, Poge nam nudi obrise drugog predloga koji nastoji da premosti jaz u njegovom argumentu:

Naši političari i pregovarači poseduju moć koju im mi predajemo. Njihove odluke i sporazumi ne bi imali značaja da ih mi nismo ovladali. [...] Ne možemo se odreći odgovornosti za to kako naši političari i pregovarači koriste našu kolektivnu moć tako što bismo se pozvali na naš propust da insistiramo na transparentnosti i odgovornosti (Pogge 2005b: 79).

Ideja o političkom predstavljanju, zaista, jeste jedan zanimljiv način da se iskaže uverenje da građani, u određenoj meri, snose odgovornost za dela njihovih vlada, pri čemu nacionalne vlade predstavljaju posrednike sa

<sup>17</sup> Sac veruje da je odnos između nacionalnih institucija i građana nekontroverzan, te u svojoj kritici Pogeovog stava analizira odnos između globalnih institucija (poput Međunarodnog monetarnog fonda i Svetske banke) i građana. Ona tvrdi da postoji „malo odgovornosti za međunarodne institucije i još manje informacija o njihovim pravilima nego što je to slučaj sa domaćim institucijama“ (Satz 2005: 50). Ovo je važan prigovor budući da osvetljava jednu poteškoću u pokazivanju kauzalne veze između građana i globalnih institucija.



globalnom osnovnom strukturom. Iako se slažem sa Pogeom da se ne možemo odreći odgovornosti zato što nismo insistirali da odluke naše vlade budu transparentne, ovaj argument, u njegovoj trenutnoj formi, ne predstavlja argument za pripisivanje pojedinačne moralne odgovornosti. Pitanje na koje treba odgovoriti je, ipak, da li prenošenjem svoje moći na vladu, odnosno na politički autoritet, pojedinac krši negativnu dužnost da ne nanosi štetu. No, na koji način ideja o političkom predstavljanju može da ide u prilog Pogeovoj tezi? On bi mogao da razvije svoj argument polazeći od snažnog argumenta Tomasa Nejgela (Thomas Nagel) o „vladini u naše ime“.<sup>18</sup> Predlažem sledeću, popriličnu neutralnu, rekonstrukciju Nejgelovog argumenta:

**Premisa 1:** Pravila koja donosi politički autoritet mogu se prisilno sprovesti.

**Premisa 2:** Prisilno sprovodiva pravila imaju moralno proizvoljni, ali prožimajući efekat na životne mogućnosti onih koji su podložni prinudi.

**Premisa 3:** Ako je politički autoritet legitiman, onda on traži prihvatanje njegovih pravila tako što će podjednako uzeti u razmatranje legitimne interese svih svojih građana.

**Premisa 4:** Ako politički autoritet podjednako uzima u razmatranje legitimne interese svih svojih građana, onda svaki pojedinačni građanin snosi odgovornost za odluke koje donosi politički autoritet.

**Zaključak 1:** Ako je politički autoritet legitiman, onda svaki pojedinačni građanin snosi odgovornost za odluke koje donosi politički autoritet (sledi iz P<sub>3</sub> i P<sub>4</sub>).

**Zaključak 2:** Dakle, ako je politički autoritet legitiman, onda svaki pojedinačni građanin snosi odgovornost za moralno proizvoljni, ali prožimajući efekat koji imaju odluke političkog autoriteta na životne mogućnosti onih koji su podložni prinudi (sledi iz P<sub>1</sub>, P<sub>2</sub> i Z<sub>1</sub>).

Snaga ovog argumenta počiva na shvatanju odgovornosti koju Nejgel na sledeći način obrazlaže:

Društvo nas čini odgovornim za njegove radnje, koje su preduzete u naše ime, i na koje, u demokratiji, možemo da imamo neki uticaj;

<sup>18</sup> Naravno, jasno je da pozivanjem na Nejgelov antikosmopolitski stav o globalnoj pravdi ne sugerišem da bi se Poge složio sa Nejgelom o opsegu pravde – njihovi stavovi o ovom pitanju, zapravo, nisu nimalo bliski. Ukratko, Nejgel pažljivo sledi Rolsa kada tvrdi da je opseg pravde ograničen na nacionalne države, jer pitanje pravde postoji ako i samo ako su građani podložni pravilima i zakonima iste prinudne osnovne strukture. Budući da ne postoji svetska osnovna struktura, Nejgel zaključuje, ne postoje ni dužnosti globalne pravde.

time nas društvo čini odgovornim za poštovanje njegovih zakona i za ravnanje prema njegovim normama [...] Ukoliko ove institucije prave proizvoljne nejednakosti, mi smo, čak i ako je odgovornost jednostavno prenet na nas, odgovorni za te nejednakosti, i stoga imamo pravo da pitamo zašto bismo ih prihvatili (Nagel 2005: 129).

308

Zaista, ovo je dosta snažan način da se pokaže ideja da pojedinačni građani snose odgovornost za dela svojih vlada, jer kao što nam ovaj pasus otkriva, nužni i dovoljni uslovi za pripisivanje odgovornosti prisutni su i u nedemokratskim društvima. Prema Nejgelovom mišljenju, dakle, „vladati u naše ime“ znači da se državne radnje mogu pripisati njenim građanima kao delatnicima, jer su te radnje preduzete kako bi promovisale legitimne interese svih građana. Slično ovome, Nejgel tvrdi da autoritarne vlade takođe „sprovode sistem zakona koji očekuje od onih koji su mu podložni da ga poštuju, i koji je napravljen sa namerom da služi interesima podanika čak i ako oni nisu njegovi zakonodavci“ (Nagel 2005: fusnota 14).<sup>19</sup>

Dakle, argument na osnovu političkog predstavljanja u njegovoj najsnažnijoj formi pokazuje da politički autoritet koji poseduje moć prisile ima legitimitet ako i samo ako on proizlazi nezavisno od postojanja moći prisile. Shodno tome, odluke političkog autoriteta donose se u „naše ime“ nezavisno od procedure kojom se dolazi do političkih odluka, jer su te odluke donete u korist svih onih koji su podložni moći prisile političkog autoriteta, odnosno političkog predstavnika (Nagel 2005: 130; videti takođe premisu 4 u mojoj rekonstrukciji Nejgelovog argumenta). Iako demokratski procesi obično treba da osiguraju činjenicu da se političke odluke donose u korist građana, oni nisu nužni za to: dovoljno prosvetljeni despot, na primer, može ispuniti ovaj kriterijum, a da pritom ne nudi nikakve proceduralne garancije.

Međutim, problem s argumentom na osnovu političkog predstavljanja leži u tome što poriče empirijsku realnost mnogih država. Naime, u mnogim državama (ako ne i u svim), brojne grupe unutar društva mogu biti u potpunosti isključene iz političkog upravljanja, kao što je to slučaj sa ženama, brojnim rasnim i etničkim grupama, kao i pripadnicima LGBT populacije. Ako je osnovna struktura društva pod značajnim uticajem globalne osnovne strukture, kao što Poge (Pogge 1989) uverljivo pokazuje, onda moramo priznati jednu od ključnih uloga koju imaju rasa, etnicitet,

19 Ovo je važna poenta, jer bi se moglo prigovoriti protiv Poge da nisu sve imućne države koje tvore nepravedni svetski ekonomski sistem demokratske. Zaista, neke od najbogatijih država su upravo despotske, kao što je to slučaj sa Saudijskom Arabijom, Katarom, Ujedinjenim Arapskim Emiratima, i Brunejima. Poge sigurno ne bi porekao da ove države imaju značajan uticaj na oblikovanje globalne osnovne strukture.

pol, rod i seksualna orijentacija u oblikovanju osnovne strukture. Ipak, još 1940-ih godina, mnogi delovi sveta bili su pod kolonijalnom vlašću evropskih zemalja, dok je dostizanje rodne ravnopravnosti i dalje uporna bitka u mnogim državama. Slično ovome, pripadnici LGBT populacije u mnogim zemljama i dalje su izloženi ne samo stigmatizaciji i ostrakizmu već i brutalnom nasilju. (Moglo bi se tvrditi da položaj LGBT populacije u mnogim liberalnim demokratijama nije daleko bolji, s obzirom na to da i u liberalnim demokratijama postoji snažno protivljenje priznavanju istopolnih brakova.) Dakle, rasne, etničke i polne konstrukcije, kao i kategorizacije na osnovu seksualnosti regulisane su društvenim normama i konvencijama koje su utemeljene na sili (porobljavanje, segregacija, silovanje i direktno nasilje) kao i na ideološkoj socijalizaciji. Stoga, zanemariti njihovu realnost u normativnom razmišljanju bilo bi jednako ignorisanju značajnih prepreka za normativne teorijske strukture o pravdi. Iako bi Poge mogao da prigovori da su ovo moralno proizvoljna prirodna svojstva, ovakav odgovor direktno bi bio u suprotnosti sa neospornim liberalnim principom da se ne nanosi šteta. Na kraju krajeva, žene, rasne i etničke manjine, kao i pripadnici LGBT populacije zauzimaju svoje društvene položaje ne zbog loše sreće, već zbog upornog društvenog ugnjetavanja. Stoga, osnovna struktura društva proizvela je, i proizvodi, pojmove roda, rase, etniciteta i seksualne orijentacije; odnosno, ovi pojmovi su ontološki zavisni od izbora i odluka onih koji poseduju moć.

309

Vratimo se sada problemu političkog predstavljanja. Ako politički predstavnik, odnosno politički autoritet, predstavlja državu i njenu osnovnu strukturu, onda je verovatno da on ne predstavlja interese, a time i dela, većine građana. Umesto toga, ukoliko političkog predstavnika zamišljamo kao da predstavlja prave i legitimne interese građana, kao što to argument na osnovu političkog predstavljanja zahteva, onda je ovaj idealizam prenet na takav nivo da se gubi neophodan kontakt sa stvarnošću: argument bi zahtevao od nas da zamislimo političkog predstavnika koji snažno podržava nepravednu osnovnu strukturu društva i koji se istovremeno pojavljuje kao osoba koja može da uistinu predstavlja prave interese svih građana. Ako interesi građana ne mogu biti u potpunosti predstavljeni čak ni na nivou nacionalnih institucija, onda tvrdnja da je to moguće na nivou globalnog sistema deluje krajnje neverovatno.

Uporno postojanje ugroženih i marginalizovanih grupa u većini savremenih društava, stoga, podrija autoritet i legitimitet države, barem u odnosu na te grupe. Čak i kada Pogeov drugi predlog pojačamo Nejgelovim argumentom o vladavini u naše ime, njegov zaključak ne samo da

je radikalniji već je i neutemeljen. Drugi predlog koji nastoji da pokaže zašto pojedinačni imućni građani krše svoju negativnu dužnost da ne štete siromašnima, dakle, takođe ostaje neopravdan.

## V. Zaključak

310 Bez obzira na to da li neko prihvata Pogeevo viđenje problema svetskog siromaštva ili ne, jedno je nesumnjivo: njegov filozofski argument je originalan. Poge ponovo postavlja pitanje svetskog siromaštva tako što nam predočava kontroverznu dijagnozu moralne odgovornosti za ovu nepravdu, te nam nudi konkretne preporuke koje se tiču načina na koji bismo mogli da poštujemo svoje navodne moralne dužnosti. Njegov argument sastoji se od mnogobrojnih konceptualnih, normativnih i empirijskih delova, koji su često međusobno isprepleteni. Uprkos tome, u ovom radu pokazao sam da je Pogeevo rešenje problema svetskog siromaštva pogrešno usmereno na obične pojedinačne građane imućnih zemalja, te da njegov argument u prilog tezi da pojedinačni imućni građani takođe krše svoju negativnu dužnost nije ubedljiv.

Međutim, odbacivanje Pogeevog gledišta ne znači da mislim da je nemoguće ili da ne treba iskoreniti svetsko siromaštvo. Razvijanje i uporno sprovođenje postojećih makroekonomskih, poljoprivrednih, sistemskih, društvenih i obrazovnih mera, koje imaju za cilj osnaživanje pojedinaca, svakako predstavljaju jedan korak u rešavanju ovog problema. No, takve mere, suprotno Pogeevom mišljenju, ne proizlaze iz kršenja naših negativnih dužnosti.

Primljeno: 14. marta 2014.

Prihvaćeno: 11. novembra 2014.

### Bibliografija

- Ci, J. (2010), „What Negative Duties? Which Moral Universalism?“, in: A. M. Jaggar (ed.), *Thomas Pogge and His Critics* (pp. 84–103), Cambridge, UK: Polity Press.
- Cruft, R. (2005), „Human Rights and Positive Duties“, *Ethics and International Affairs*, 19 (1): 29–37.
- Fabre, C. (2009), „Guns, Food, and Liability to Attack in War“, *Ethics*, 120: 36–63.
- Gilbert, P. (2004), „The Duty to Eradicate Global Poverty: Positive or Negative“, *Ethical Theory and Moral Practice*, 7: 537–550.
- Grotius, H. (2005), *The Rights of War and Peace* (ed. Richard Tuck), Indianapolis: Liberty Fund.
- Jaggar, A. M. (ed.) (2010), *Thomas Pogge and His Critics*, Cambridge, UK: Polity Press.
- Kamm, F. M. (2004), „Failures of Just War Theory: Terror, Harm and Justice“, *Ethics*, 114 (4): 650–692.

- Locke, J. (1689/1988), *Two Treatises of Government* (ed. Peter Laslett), Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (2005), „The Problem of Global Justice“, *Philosophy and Public Affairs*, 33 (3): 113–147.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- Pogge, T. (1989), *Realizing Rawls*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ (2002), *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, UK: Polity Press.
- \_\_\_\_\_ (2005a), „Real World Justice“, *The Journal of Ethics*, 9 (1–2): 29–53.
- \_\_\_\_\_ (2005b), „Severe Poverty as a Violation of Negative Duties“, *Ethics and International Affairs*, 19 (1): 55–83.
- \_\_\_\_\_ (2008a), „Making War on Terrorists: Reflections on Harming the Innocent“, *The Journal of Political Philosophy*, 16 (1): 1–25.
- \_\_\_\_\_ (2008b), *World Poverty and Human Rights: 2nd Edition*, Cambridge, UK: Polity Press.
- Reitberger, M. (2008), „Poverty, Negative Duties and the Global Institutional Order“, *Politics, Philosophy and Economics*, 7: 379–402.
- Risse, M. (2005a), „How Does the Global Order Harm the Poor?“, *Philosophy and Public Affairs*, 33: 349–76.
- \_\_\_\_\_ (2005b), „Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification?“, *Ethics and International Affairs*, 19 (1): 9–18.
- Ryan, A. (1965), „John Locke and the Dictatorship of the Proletariat“, *Political Studies*, 13: 219–230.
- Satz, D. (2005), „What Do We Owe the Global Poor?“, *Ethics and International Affairs*, 19 (1): 47–54.
- Scanlon, T. M. (2000), „Permissibility and Intention“, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement*, 74 (1): 301–317.
- Simmons, A. J. (1992), *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: Princeton University Press.
- Singer, P. (1972), „Famine, Affluence and Morality“, *Philosophy and Public Affairs*, 1 (3): 229–243.
- The World Bank, „Annual Report 2013“, dostupno na: <http://go.worldbank.org/OBiTP4KXMo> (pristupljeno 1. februara 2014).
- Waldron, J. (1979), „Enough and As Good Left for Others“, *The Philosophical Quarterly*, 29 (117): 319–328.
- Walzer, M. (2006), *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books.
- Wenar, L. (2008), „Property Rights and the Resource Curse“, *Philosophy & Public Affairs*, 36 (1): 2–32.

Marko Konjović

Cutting the Gordian Knot of World Poverty:  
Thomas Pogge's Alexandrian Solution

Abstract

In this paper, the author analyzes Thomas Pogge's thesis that citizens of affluent countries are violating the negative right of the global poor not to be harmed by lending their support to the current global institutional order.

The author argues, however, that Pogge's argument is unsatisfactory because he makes an unjustified leap from collective to individual responsibility. The author begins by assessing Pogge's argument so as to elucidate the leap. Subsequently, the author examines two proposals which could complete his argument; nonetheless, the author argues that both proposals are unsatisfactory. The first suggestion – the participation argument – contains two conceptual inadequacies; moreover, if we were to accept this argument, we would also be committed to accepting an unsavory implication. Taking cue from Thomas Nagel's „rule in our name“ argument, the author develops Pogge's second suggestion – the political representation argument – that promises to bridge the gap in Pogge's thinking. The issues of misrepresentation and of underrepresentation, however, undermine this proposal too.

**Keywords:** global poverty, Thomas Pogge, negative duty, harming, negative right, participation, political representation

Bojana Radovanović  
Istraživač saradnik  
Institut ekonomskih nauka

## Radnja iz obaveze: teorija racionalnog izbora i Senov koncept kontrapreferencijalnog izbora

**Apstrakt** *U okviru ovog rada analizirali smo Senov koncept kontrapreferencijalnog izbora. Sen ovim konceptom ukazuje na slabosti teorije racionalnog izbora, prema kojoj donosilac odluka uvek može biti viđen kao neko ko maksimizira svoju korisnost, a svaki njegov izbor kao opcija koja mu pruža najviši nivo blagostanja. Sen tvrdi da u nekim situacijama biramo opcije koje nam donose niži nivo korisnosti u odnosu na onaj koji bismo ostvarili da smo izabrali neku drugu opciju koja nam je bila na raspolaganju. To je slučaj kada izbor vršimo na osnovu moralnih načela, kada postupamo iz dužnosti. Sen ovakvu radnju naziva radnjom iz obaveze. Kada postupamo iz obaveze mi zapravo zanemarujemo svoje preferencije i vršimo kontrapreferencijalni izbor, kako Sen tvrdi. U okviru ovog rada pokazaćemo da, nasuprot Senovoj tvrdnji, i radnju iz obaveze možemo objasniti teorijom racionalnog izbora. Međutim, ako bilo koji izbor koji činimo može biti objašnjen ovom teorijom, kada u sve što činimo može biti učitana maksimizacija korisnosti, onda se raznolikost motiva koji nas pokreću gubi i eksplanatorna moć teorije racionalnog izbora dovodi u pitanje.*

**Ključne reči:** *teorija racionalnog izbora, radnja iz obaveze, kontrapreferencijalni izbor*

313

### Uvod

Teorija racionalnog izbora daje okvir za razumevanje i modeliranje ponašanja ekonomskih činilaca u neoklasičnoj školi ekonomije.<sup>1</sup> Ova teorija postulira donosioc odluka kao racionalne pojedince koji maksimiziraju funkciju korisnosti u uslovima ograničenih resursa. Pored mikroekonomije, teorija racionalnog izbora je našla primenu i u drugim društvenim naukama. Nobelovac Geri Beker (Gary Becker) primenjuje ovaj „ekonomski pristup“ kako bi objasnio ljudsko ponašanje i društvene probleme i u područjima koje tradicionalno nisu predmet ekonomskih istraživanja, od izbora partnera do dobrotvornog davanja (Becker 1976). Pored toga, Gordon Talok (Gordon Tullock) tvrdi da se princip maksimizacije korisnosti

<sup>1</sup> Ovaj rad je deo istraživačkih projekata pod šiframa 47009 (Evropske integracije i društveno-ekonomske promene privrede Srbije na putu ka EU) i 179015 (Izazovi i perspektive strukturnih promena u Srbiji: Strateški pravci ekonomskog razvoja i usklađivanje sa zahtevima EU), koje je finansiralo Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja.

može prepoznati i u ponašanju najrazličitijih organizama (Tullock 1996). Ukratko, teorija racionalnog izbora se primenjuje u objašnjenju ponašanja ljudi, kao i velikog dela životinjskog sveta (Chang 2014).

314 Teoriji racionalnog izbora upućene su brojne kritike. S jedne strane, kritikovane su pretpostavke na kojima se zasniva, a s druge, njena moć da objasni ponašanje pojedinaca dovedena je u pitanje. U okviru ovog rada analiziraćemo argument Amartye Sena (Amartya Sen). Sen kritikuje teoriju racionalnog izbora opisujući je kao „definicioni egoizam“, gde svakoga možemo smatrati kao nekoga ko teži da maksimizira svoju funkciju korisnosti bez obzira na to da li je „zaslepljeni egoista, posvećeni altruista ili klasno osvešćeni militarista“ (Sen 1977: 323). Sen tvrdi da određene postupke činimo iz dužnosti i tada ne uzimamo u obzir dobrobit koju nam alternative pružaju. U tom slučaju možemo izabrati i alternativu koja nam pruža niži nivo korisnosti od onog koji bismo ostvarili da smo izabrali neku drugu nama dostupnu opciju (Sen 1977). Ovakvu radnju Sen naziva radnjom iz obaveze (engl. *commitment based action*).

Pitanje koje se nameće jeste da li, za razliku od teorije racionalnog izbora, Senov koncept kontrapreferencijalnog izbora objašnjava radnju iz obaveze. Drugim rečima, da li kada postupamo iz dužnosti biramo opciju kojom ostvarujemo niži nivo korisnosti od one koju bismo ostvarili da smo odabrali neku drugu nama dostupnu alternativu. U okviru ovog rada pokazaćemo da, nasuprot Senovoj tvrdnji, i radnju iz obaveze možemo da objasnimo teorijom racionalnog izbora. Međutim, ako bilo koji izbor koji činimo može biti objašnjen ovom teorijom, kada u sve što činimo može biti učitana maksimizacija korisnosti, onda se raznolikost motiva koji nas pokreću gubi i eksplanatorna moć teorije racionalnog izbora dovodi u pitanje.

### **Teorija racionalnog izbora i Senov koncept kontrapreferencijalnog izbora**

Teorija racionalnog izbora postulira donosioca odluka kao pojedinca koji je u stanju da precizno definiše problem, postavi jasne ciljeve i formira skup svih alternativa (opcija) kojima se postavljeni ciljevi mogu dostići (Radovanović 2012). Nepriistrasnim prikupljanjem i interpretacijom informacija određuje osobine svake opcije i poređenjem svake dve mogućnosti utvrđuje koja će mu doneti veću dobrobit (korisnost) ili da li će ostvariti jednak nivo ličnog blagostanja izborom bilo koje od njih. Korisnost koju mu alternative pružaju određuje na osnovu svojih preferencija, odnosno sklonosti, želja, težnji, uverenja, ukusi i sl.



Poredeći alternative  $x$  i  $y$ , donosilac odluka ih može smatrati jednako dobrim i tada je indiferentan u izboru između njih ( $xly$ ). On dalje može smatrati da će mu alternativa  $x$  doneti viši nivo korisnosti od alternative  $y$ , kada preferira izbor alternative  $x$  u odnosu na  $y$  ( $xPy$ ). Konačno, opciju  $y$  može smatrati boljom od  $x$  kada njen izbor preferira u odnosu na izbor alternative  $x$  ( $yPx$ ).

Da bi se izbor smatrao racionalnim, preferencije donosioca odluke moraju da zadovolje tzv. uslove racionalnosti: asimetričnost, kompletnost i tranzitivnost. Uslov asimetričnosti zahteva da, ukoliko pojedinac pri poređenju dve alternative jednu alternativu smatra boljom od druge, on ne može istovremeno drugu smatrati boljom od prve. Kada jednu alternativu preferira u odnosu na drugu, ne može istovremeno obe smatrati jednako dobrim. Takođe, ako dve alternative smatra jednako dobrim, on ne može istovremeno jednu preferirati u odnosu na drugu. Uslov kompletnosti zahteva da pojedinac, poredeći dve alternative, bude uvek u stanju da ih uporedi i utvrdi svoj stav prema njima, odnosno da zna da li jednu smatra boljom od druge ili je indiferentan pri izboru između njih. Prilikom poređenja tri opcije, uslov tranzitivnosti zahteva da ako donosilac odluke prvu alternativu smatra boljom od druge, i drugu boljom od treće, onda prvu opciju mora smatrati boljom od treće.

315

Kada su uslovi racionalnosti zadovoljeni, poredeći svake dve mogućnosti, donosilac odluke formira rang listu, odnosno redosled alternativa po prioritetu. Svakoju mogućnosti pojedinac može pridružiti jedan realni broj koji odražava relativan značaj, odnosno korisnost koju mu mogućnost pruža, pri čemu veći broj pridružuje bolje rangiranoj mogućnosti. Na taj način, donosilac odluka formira ordinalnu funkciju korisnosti. Ova funkcija otkriva samo poredak mogućnosti po preferencijama, pri čemu numeričke vrednosti korisnosti nisu merljive na skali odnosa. Prilikom izbora jedne iz skupa opcija, vođen je principom maksimizacije korisnosti i bira prvorangiranu mogućnost.

Budući da nije moguće imati uvid u želje, težnje, uverenja i ukuse donosilaca odluka, o njihovim preferencijama saznajemo na osnovu izbora koje vrše. Drugim rečima preferencije činilaca se utvrđuju na osnovu njihovog ponašanja. Na ovo upućuje teorija otkrivene preferencije. Ukoliko su donosiocu odluka na raspolaganju tri alternative  $x$ ,  $y$  i  $z$ , i ukoliko opažamo da vrši izbor opcije  $y$ , možemo zaključiti da izborom alternative  $y$  pojedinac ostvaruje jednak ili viši nivo korisnosti nego što bi ostvario da je izabrao alternativu  $x$  i/ili  $z$ , odnosno zaključujemo da on preferira izbor alternative  $y$ .

Mada su naši postupci mahom vođeni unapređenjem ličnog interesa u užem smislu, mi takođe često postupamo iz saosećanja prema drugima, kao i iz dužnosti (Sen 2005). Sen tvrdi da kada postupamo iz dužnosti, ne uzimamo u obzir korisnost koju nam mogućnosti pružaju. Tada vršimo kontrapreferencijalni izbor, odnosno možemo izabrati i mogućnost koja nam pruža niži nivo korisnosti od one koju bismo ostvarili da smo izabrali neku drugu nama dostupnu opciju (Sen 1977). Ovakvu radnju Sen naziva radnjom iz obaveze (engl. *commitment based action*). Takođe, često postupamo iz saosećanja prema drugima (engl. *sympathy based action*). Nasuprot radnji iz obaveze, prema Senu, radnja iz saosećanja doprinosi povećanju ličnog blagostanja donosioca odluke. Na primer, ističe Sen, ukoliko dajemo novac prosjaku jer ga sažaljevamo, zato što nas njegova situacija čini nesrećnim, naša radnja je čin saosećanja. U tom slučaju, dajući novac prosjaku povećavamo i lično blagostanje. Sen ističe da altruizam iz saosećanja u osnovi ima sopstveni interes (Sen 2005). Međutim, ukoliko nas njegova situacija ne unesrećuje, ali smatramo da nam je dužnost da pomognemo osobi u nevolji, tada je naš čin radnja preduzeta iz obaveze (Sen 1977). On slikovito objašnjava da u slučaju radnje iz obaveze postoji „klin“ koji razdvaja izbor pojedinca od njegovog blagostanja.

Razliku između teorije racionalnog izbora i Senovog koncepta kontrapreferencijalnog izbora objasnićemo na sledećem ilustrativnom primeru:

Petar je godinama štedeo novac kako bi otišao na put „oko sveta“, što je njegova želja od rane mladosti. Upravo kada je planirao putovanje, saznao je da je desetogodišnja devojčica obolela od retke bolesti čije lečenje je veoma skupo. Otac obolele devojčice je molio za finansijsku pomoć kako bi ona dobila neophodni medicinski tretman i time šansu da preživi. Ista bolest odnela je život Petrove supruge. Stoga Petar, mada ih lično ne poznaje, duboko saoseća s devojčicom i njenom porodicom. Za finansijsku pomoć mu se istovremeno obraća i brat Jovan, jer je zapao u dugove i mogao se naći na ulici ukoliko ne isplati hipoteku. Rizične investicije, kockanje, uz luksuzan stil života, dovele su ga na ivicu propasti. Kao stariji brat vaspitan u tradicionalnoj porodici, Petar je uvek popravljao Jovanove greške. Štaviše, dao je obećanje ocu da će se naći bratu u nevolji.

Putovanje bi učinilo Petra veoma srećnim. Međutim, budući da duboko saoseća sa nesrećnom porodicom, radije bi platio devojčicino lečenje nego što bi ostvario svoj mladički san. Istovremeno, on uopšte ne saoseća sa situacijom svog brata, zapravo stanje u koje je Jovan doveo sebe u njemu budi samo negodovanje, te bi radije otišao na put nego što bi platio Jovanove dugove. Ipak, on smatra da ga obećanje dato ocu obavezuje, te da je njegova dužnost da održi obećanje bez obzira šta oseća povodom toga. Stoga Petar postupa u skladu sa onim što smatra svojom dužnošću i daje novac bratu.

Petar iz navedenog primera se suočava s izborom između tri alternative: putovanje oko sveta (alternativa x), plaćanje lečenja oboleloj devojčici (alternativa y) i davanje novca bratu (alternativa z). Pretpostavimo da Petar ne razmatra mogućnosti kao što su plaćanje jednog dela troškova lečenja, davanja manje sume novca bratu ili odlazak na kraći put. Drugim rečima, jedine opcije između kojih bira su x, y i z. Znajući da Petar daje novac Jovanu, da li bismo mogli zaključiti da on preferira alternativu z u odnosu na alternative x i y? Odnosno, da li bismo mogli reći da mu ova opcija donosi najviši nivo korisnosti?

Prema teoriji racionalnog izbora, izabrana alternativa je ona kojoj pojedinac pripisuje najveću korisnost. Stoga, znajući da Petar bira alternativu z zaključujemo da on preferira ovu opciju u odnosu na druge dve. Drugim rečima, dajući novac bratu, Petar ostvaruje najveći stepen ličnog blagostanja, što mu daje veću korisnost od plaćanja lečenja bolesnoj devojčici i odlaska na putovanje. S druge strane, prema Senovom konceptu kontrapreferencijalnog izbora, primer ukazuje na to da, uprkos tome što bi veći nivo ličnog blagostanja ostvario da je novac dao za lečenje oboleloj devojčici ili da je otišao na putovanje, Petar postupa iz obaveze i daje novac bratu. On time ostvaruje niži nivo korisnosti od onog koji je mogao da ostvari da nije postupio iz dužnosti. Poredak njegovih preferencija je sledeći:  $yPxPz$ . Uprkos tome što bi Petar najradije dao novac za devojčicino lečenje i čak radije otišao na putovanje nego što bi dao novac bratu, on postupa iz obaveze i bira najniže rangiranu alternativu z. On zapravo bira suprotno svojim preferencijama i tako se odlučuje za opciju koja mu donosi niži nivo blagostanja od onog koji je mogao da ostvari da je postupio iz saosećanja ili da je sledio sebične interese. Ukratko, dok prema teoriji racionalnog izbora Petar ostvaruje najviši nivo korisnosti izborom alternative z, prema Senovom konceptu kontrapreferencijalnog, izabравši alternativu z Petar postupa iz obaveze i bira alternativu kojom ostvaruje najniži nivo korisnosti.

Kako Sen navodi, obaveza je blisko povezana s moralom. Kada postupa iz obaveze donosilac odluke je vođen nekom moralnom vrednošću (Sen 1977). Petar smatra da je održanje obećanja njegova dužnost i da ga obećanje dato pokojnom ocu obavezuje. Iako je Petar ljut na svog brata, mada uopšte ne saoseća s njegovom situacijom i čak misli da je Jovan dobio što je i zaslužio, on istovremeno smatra da mu je dužnost da održi obećanje bez obzira na to šta oseća povodom toga. Da li ovo potvrđuje da zaista postoji „klin“ koji razdvaja Petrov izbor od njegovog blagostanja kako Sen tvrdi?

Da bismo odgovorili na navedeno pitanje, modifikovaćemo problem s kojim se Petar suočava. Mogućnost z, davanje novca bratu, možemo preformulisati u održanje obećanja (alternativa z'). Petar zapravo vrši izbor između sledećih mogućnosti: putovanje oko sveta (alternativa x), plaćanje lečenja oboleloj devojčici (alternativa y) i održanje obećanja (alternativa z'). Kako primer ilustruje, Petar je osoba s visokim moralnim standardima i veoma mu je bitno da se ponaša u skladu s moralnim načelima. Postupanje u skladu s onim što smatra da mu je dužnost Petru može doneti zadovoljstvo zbog moralnog ponašanja, ili omogućiti da izbegne osećaj krivice zbog kršenja dužnosti. Na taj način postupanje u skladu s onim što smatra da mu moral nalaže doprinosi i povećanju zadovoljstva ili izbegavanju osećaja krivice. Ovi psihološki efekti često su samo sporedni rezultati moralne radnje, ali ne i motiv zbog kog je radnja učinjena. Čak i ako odbacimo mogućnost da je Petar učinio ono što smatra moralnim da bi izbegao kajanje ili isključivo zbog toga da bio zadovoljan sobom i svojim postupkom, i dalje možemo argumentovati da Petar bira mogućnost kojom ostvaruje najviši nivo korisnosti. Petrov cilj je da se ponaša u skladu s onim što smatra svojom dužnošću. On bira alternativu z, odnosno z', kako bi ispunio ono što smatra svojom obavezom. Ovakva odluka je u skladu sa sistemom vrednosti koji utiče na formiranje njegovih preferencija. Da bismo to i pokazali, preformulisaćemo problem još jednom.

Alternativu y, plaćanje lečenja oboleloj devojčici, preformulisaćemo u pružanje pomoći (alternativa y'), a alternativu x, putovanje oko sveta, u ostvarenje ličnog interesa u užem smislu (alternativa x'). Dakle, Petar bira između sledećih opcija: ostvarenje ličnog interesa u užem smislu (alternativa x'), pružanje pomoći (alternativa y') i održanje obećanja (alternativa z'). Kada na ovaj način preformulišemo opcije, uviđamo da alternative y' i z' pred Petra stavljaju moralne zahteve. U navedenom primeru, dužnost da pomogne devojčici kojoj je život ugrožen i dužnost da održi obećanje su u konfliktu. Međutim, održanje obećanja Petar smatra svojom dužnošću, dok pomoć ugroženoj osobi ne percipira kao svoju obavezu. Njegova odluka je učinjena u okviru određenog etičkog sistema koji, svesno ili nesvesno, prihvata. Ovaj etički sistem utiče na formiranje njegovih preferencija. U slučaju konflikta dužnosti, Petar postupa u skladu s etičkim merilima koje on smatra vrednim. Rečeno terminologijom teorije racionalnog izbora, Petar pripisuje najveću korisnost opciji koju smatra moralnom. On je ljut na brata i najradije bi se oglušio o njegovu molbu za finansijsku pomoć, ali čini ono što mu, prema njegovom mišljenju, moral nalaže. Stoga je rang Petrovih preferencija zapravo sledeći: z'Py'Px'.

U okviru teorije racionalnog izbora, korisnost koju pojedinac pripisuje alternativama je tako definisana da može uključiti i ostvarenje sebičnih ciljeva, i saosećanje, ali i ponašanje u skladu s moralnim načelima. Stoga i radnja iz obaveze uvećava lično blagostanje, kao i radnja iz saosećanja ili radnja iz sebičnih interesa. Suprotno Senovoj tvrdnji, pokazali smo da i radnju iz obaveze možemo objasniti teorijom racionalnog izbora.

### **Moć univerzalne primene teorije racionalnog izbora: prednost ili nedostatak**

Pokazali smo da i kada postupa iz obaveze, pojedinac može biti vođen principom maksimizacije korisnosti. Navedena ilustracija jedna je u nizu onih koje pokazuju da teoriju racionalnog izbora nije moguće opovrgnuti primerom. Empirijski podaci ne mogu opovrgnuti teoriju prema kojoj pojedinci maksimiziraju neku skrivenu ili nepoznatu varijablu kakva je korisnost, ističe Hogson (Hodgson 2012). Budući da nikada ne možemo pokazati da ponašanje pojedinaca nije vođeno principom maksimizacije korisnosti, teorija racionalnog izbora je neranjiva za empirijske napade. Upravo u tome i leži ključ popularnosti ove teorije. Pitanje koje se nameće jeste da li je mogućnost njene univerzalne primene prednost ili nedostatak ove teorije.

319

Problem s teorijom racionalnog izbora nije u tome da nedostaje empirijskih „dokaza“ koji bi potvrdili tvrdnju da su pojedinci vođeni maksimizacijom neke skrivene funkcije korisnosti, već da oni pokrivaju sve moguće situacije i vršenje svakog mogućeg izbora. Kada u sve što radimo može biti učitana maksimizacija korisnosti, kada korisnost definišemo tako da može uključiti i sebične motive, i brigu za druge, i postupanje u skladu s moralnim načelima, onda se raznolikost motiva koji nas pokreću gubi, ali se dovodi u pitanje i eksplanatorna moć teorije racionalnog izbora. Da li teorija koja načelno može objasniti svaki izbor suštinski objašnjava bilo koji? Naš primer je pokazao da Petar, dajući novac bratu, postupa u skladu s onim što smatra svojom dužnošću i da time maksimizira svoju korisnost. Znajući da čak i kada postupa iz obaveze Petar bira alternativu kojom ostvaruje najviši nivo korisnosti, mi zapravo nismo saznali mnogo. Zbog čega Petar smatra održanje obećanja svojom dužnošću? Zbog čega postupa iz obaveze, a ne iz saosećanja ili ličnog interesa u užem smislu? Ovo su samo neka od pitanja na koja teorija racionalnog izbora ne može da ponudi odgovor.

Teorija racionalnog izbora ne objašnjava uzroke koji uslovljavaju ponašanje, motive koji nas pokreću i proces formiranja naših dispozicija, već

polazi od pretpostavke da su preferencije date. Za razumevanje i objašnjenje ponašanja pojedinaca neophodno je uzeti u obzir poznate mehanizme ljudske psihe i interakcije među ljudima koji se zasnivaju na znanjima psihologije, antropologije, sociologije i drugih disciplina. Naše odluke u mnogome zavise od toga kako percipiramo problem ili situaciju sa kojima se susrećemo (Kahneman, Slovic & Tversky 1982; Kahneman 2011). Mi nismo uvek u stanju da prepoznamo svaku od mogućih opcija i sve njihove ishode, kao ni da precizno definišemo sve relevantne događaje koji mogu uticati na ishode. Na naše izbore često utiče redosled alternativa, pa čak i informacije koje su u potpunosti irelevantne za izbor koji vršimo. Neki ishod možemo u isto vreme smatrati i poželjnim i nepoželjnim. Preferencije su često promenljive u kratkom vremenskom periodu, a neretko i pod povratnim uticajem izvršenih izbora. Pored toga, institucije i kultura u mnogome uslovljavaju naše mišljenje i ponašanje (Hogson 2012).

Ukratko, mogućnost univerzalne primene teorije racionalnog izbora je pre njena mana nego prednost. Da bi dostigla status univerzalnosti, morala je da bude ispražnjena od svakog sadržaja i stoga je njena moć da objasni ponašanje konkretnih pojedinaca u konkretnom situacijama ograničena.

## Zaključak

U okviru ovog rada analizirali smo kritiku Amartje Sena upućenu teoriji racionalnog izbora. Teorija racionalnog izbora postulira donosiocelu odluku kao racionalne pojedince koji maksimiziraju funkciju korisnosti u uslovima ograničenih resursa. Sen tvrdi da određene postupke činimo iz dužnosti i tada ne uzimamo u obzir korisnost koju nam alternative pružaju. Kada postupamo iz obaveze, možemo izabrati i alternativu koja nam pruža niži nivo korisnosti od onog koji bismo ostvarili da smo izabrali neku drugu nama dostupnu opciju, ističe Sen.

U okviru teorije racionalnog izbora, korisnost koju pojedinac pripisuje alternativama definisana je tako da može uključiti i ostvarenje sebičnih ciljeva, i saosećanje, ali i ponašanje u skladu s moralnim načelima. Stoga, i radnja iz obaveze uvećava lično blagostanje jednako kao i radnja iz saosećanja ili radnja iz sebičnih interesa. Ovaj rad je pokazao da, suprotno Senovoj tvrdnji, radnju iz obaveze možemo prevesti na terminologiju teorije racionalnog izbora. Pokazali smo da i kada postupa iz obaveze, pojedinac maksimizira svoju funkciju korisnosti.

Ilustracija predstavljena u okviru ovog rada jedna je u nizu onih koje pokazuju da empirijski podaci ne mogu opovrgnuti teoriju po kojoj pojedinci

maksimiziraju neku skrivenu ili nepoznatu varijablu kakva je korisnost. U tome leži i razlog široke primene teorije racionalnog izbora. Međutim, ako bilo koji izbor koji činimo može biti objašnjen ovom teorijom, kada u sve što činimo može biti učitana maksimizacija korisnosti, onda se raznolikost motiva koji nas pokreću gubi i eksplanatorna moć teorije racionalnog izbora dovodi se u pitanje. Da bi bila univerzalno primenjena, teorija racionalnog izbora je morala da bude ispražnjena od svakog sadržaja i stoga je njena moć da objasni ponašanje konkretnih pojedinaca u konkretnim situacijama ograničena. Za razumevanje i objašnjenje ponašanja pojedinaca neophodno je uzeti u obzir poznate mehanizme ljudske psihe i interakcije među ljudima koji se zasnivaju na znanjima psihologije, antropologije, sociologije i drugih disciplina. Upravo je značaj Senovog koncepta kontrapreferencijalnog izbora u tome što je ukazao na raznolikost i kompleksnost motiva koji vode izbore.

Primljeno: 14. septembra 2014.

Prihvaćeno: 9. novembra 2014.

321

#### Literatura

- Becker Gary (1976), *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago: University of Chicago Press.
- Chang, Ha Joon (2014), *Economics: The User's Guide: A Pelican Introduction*, London: Penguin Books.
- Hodgson, Geoffrey (2012), „On the Limits of Rational Choice Theory“, *Economic Thought* 1: 94–108, 2012.
- Kahneman, David, Slovic, Paul, Tversky, Amos (1982), *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahneman, David (2011), *Thinking, fast and slow*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Pavličić, Dubravka (2004), *Teorija odlučivanja*, Beograd: Centar za izdavačku delatnost, Ekonomski fakultet.
- Pavličić, Dubravka (1997), „Individualne preferencije i racionalni izbor“, *Psihologija*, časopis Društva psihologa Srbije, godina XXX 1–2/ 1997: 49–76.
- Plous, Scott (1993), *The Psychology of Judgement and Decision Making*, New York: McGraw-Hill, Inc.
- Pettir, Philip (2005), „Constructing Sen on Commitment“, *Economics and Philosophy*, 21: 15–32.
- Sen, Amartya (1977), „Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory“, *Philosophy and Public Affairs* 6 (4): 317–344.
- Sen, Amartya (1985), „Goals, Commitment, and Identity“, *Journal of Law, Economics, & Organization*, Vol. 1, No. 2 (Autumn, 1985): 341–355.
- Sen, Amartya (2005), „Why exactly is commitment important for rationality?“, *Economics and Philosophy*, Volume null Issue 01, April 2005: 5–14.
- Radovanović, Bojana (2012), „Individualno odlučivanje, grupno odlučivanje i deliberacija“, *Filozofija i društvo* XXIII (2): 147–167.
- Tullock, Gordon (1994) *The Economics of Non-Human Societies*, Tuscon, Arizona: Pallas Press.

Bojana Radovanović

Commitment-based Action: Rational Choice  
Theory and Contrapreferential Choice

Abstract

This paper focuses on Sen's concept of contrapreferential choice. Sen has developed this concept in order to overcome weaknesses of the rational choice theory. According to rational choice theory a decision-maker can be always seen as someone who maximises utility, and each choice he makes as the one that brings to him the highest level of personal wellbeing. Sen argues that in some situations we chose alternatives that bring us lower level of wellbeing than we could achieve if we had chosen some other alternative available to us. This happens when we base our decisions on moral principles, when we act out of duty. Sen calls such action a commitment-based action. When we act out of commitment we actually neglect our preferences and thus we make a contrapreferential choice, as Sen argues. This paper shows that, contrary to Sen, a commitment-based action can be explained within the framework of rational choice theory. However, when each choice we make can be explained within the framework of rational choice theory, when in everything we do maximisation principle can be loaded, then the variety of our motives and traits is lost, and the explanatory power of the rational choice theory is questionable.

322

**Keywords:** Rational Choice Theory, Commitment-based Action, Contrapreferential Choice



Časlav D. Koprivica  
Fakultet političkih nauka  
Beograd

## Stanislav Krakov: fenomenologija unutrašnje svijesti borbe

**Apstrakt** U ovom tekstu djelo srpskog književnika Stanislava Krakova, između dva rata znamenite, a kasnije, zbog ideoloških podjela, potisnute i zaboravljene figure, posmatramo kroz prizmu filosofije egzistencije i fenomenologije. „Filosofski“ značaj Krakovljeve autobiografske, ratne proze, koja je u estetskom, naročito formalnom-inovativnom pogledu, predstavljala vrhunac tog žanra srpske književnosti, jeste u tome što se ona može posmatrati kao prvorazredni dokument fenomenološke introspekcije čovjeka koji se nalazi u životnoj situaciji borbe, a po izvjesnim dometima, bez pretjerivanja, uporediv sa Jingerom. No povrh autentične dokumentarnosti, Krakovljevo pisanje odlikuju brilijantni uvidi, koje od filofske dokučenih istina ponekad razlikuje maltene samo drugačiji žanrovski kontekst. Zato se, s jedne strane, Krakov može posmatrati kao mislilac rata i tjelesnosti avant lettre, kao što, na drugoj strani, interpretativno kontekstualizovanje njegove proze unutar pomenute filofske tradicije pomaže da se bolje razumije njegova književnost.

323

**Gljučne reči:** Stanislav Krakov, književnost, borba, rat, filosofija egzistencije, fenomenologija, telo, Jinger, Merlo-Ponti

### 1. Krakov između pisca i ratova

Književnik Stanislav Krakov, sin poljskog emigranta, izbjeglog iz Ruskog carstva poslije sloma ustanka 1863, i rođene sestre Milana Nedića, svakako nije filosof, ali su njegova u književna djela pretočena sjećanja iz četovanja i ratova od 1912. do 1918. značajna kao prvorazredno svjedočanstvo iskustva čovjeka ratnog XX stoljeća, koji se nalazi na granici kulture, na „prednjoj liniji“ gdje se dijele „civilizacija“ i oružana borba za lični goli opstanak, te za pobjedu neke ideje.<sup>1</sup> Krakovljevi uvidi tek ponegdje, ali tada vrlo upečatljivo, domašaju do ravni egzistencijalnofilosofski reflektovanih (meta)uvida o borbenim doživljajima i prirodi njihove iskušenosti, te osobenosti vlastitog nalaženja u borbi. Povremenost ovih egzistencijalnih proboja, koji su, po pravilu, i estetski značajni, uslovljena je njegovom umjetničkom usmjerenošću koja ne ostavlja prostora za eksplicitnu teoretizaciju. Ipak, njegov *narativni stav*, u kojem se dalekosežno prožimaju primarna iskustva vojnika (Stاشة) i napregnuta samorefleksivna zagledanost u prvoga pisca Krakova, predstavlja upravo onu dragocjenost što odlikuje ratnu tekstualnost – neposredno učesće u borbi, odnosno stalna intencionalna angažovanost svijesti u smjeru vlastite borbene-ratne

<sup>1</sup> Ovaj tekst rezultat je autorovog rada na projektu *Istorija srpske filosofije* Ministarstva nauke i tehnologije (ev. br. 179064) za 2014. godinu.

situacije, i gotovo besprekidna okrenutost unazad ka faktičnom sebi i svojoj situaciji autorefleksivne instancije, gdje se pokušava samoprocjenjivanje sa neke „priručne“, frontovske metapozicije.

Upravo to – ali ne tek zarad boljeg situativno-životnog samoosvješćenja uopšte, već u modalitetu teorijske refleksije, pokušava, da to tako nazovemo, „filosofska ratna proza“. Jedna od inače manje važnih, ali u ovom kontekstu značajnih sličnosti Krakovljevih spisa s vrhuncima tog „žanra“ jeste i u tome što se on često i naknadno sjeća svojih ratnih doživljaja, pri čemu, čini se, uspijeva da krajnje uvjerljivo, plastično oprisuti svoj prvobitni iskustveni krajolik.

324

Ako se uporede tekstovi Ernsta Jingera [Ernst Jünger], „mislećeg ratnika“, kako ga nazva Hajdeger [Martin Heidegger], koji uspijeva „nemogućće“ – da skoro uvijek (gotovo) istovremeno bude zbivanjem boja zaokupljeni ratnik i neprekidno misleća, i utoliko samospoznajuća figura – tada je razlika između njega i Krakova, u osnovi, samo u tome što njemački autor uvodi i pasaže koji izričito reflektuju o prirodi života i borbe povrh doživljajne „analize“ same situacije borbe, pri čemu potonje služi kao iskustveno-konceptualni osnov onoga prvoga. Krakov se, dakle, uz nekoliko važnih izuzetaka, zaustavlja na pragu onoga što bi se moglo nazvati *filosofijom rata* (i/kao života). Međutim, sve ono što predstavlja iskustvenu, refleksivnu, narativnu itd. pretpostavku jedne takve filosofije, bez čega bi ona ostala prazna, iskonstruisana i beživotna, a što, recimo, jingerovsku životno-teorijsku prozu čini ne samo „snažnom“ nego i teorijski jedinstvenom, prisutno je i kod srpskoga pisca. Ponegdje se njihovi iskustveno-refleksivni režimi vidno razilaze, što otvara prostor modifikacijama u odnosu na Jingera na strani Krakovljeve *fenomenologije rata*, odnosno Krakovljeve „filosofije“ rata. On, da to još jednom podvučemo, daje razvijene i raskošne priloge „fenomenologiji“, ali zastaje pred vratima onoga što bi išlo ka dalekosežnijim teorijskim sintezama. Iako, međutim, Krakov nije „filosof rata“ u pravom smislu, smjerovi njenog naknadnog „izvođenja“ – što bi bio jedan od poželjnih ciljeva i našega istraživanja – često su prilično jasno naznačeni njegovom raskošnom fenomenologijom rata.

Njegovo pisanje je teorijski relevantno zato što ono ne predstavlja puki niz ratnih doživljaja *jednoga* čovjeka – što bi joj dalo tek dokumentarno-literarnu vrijednost – već zato što iz *načina gradnje iskustva* baš ovoga pojedinca (a suštinsku ulogu u gradnji iskustva *kao* iskustva igra upravo sâmo pisanje koje pišućegâ neizbježno *još jednom*, i to višestruko drugačije, naknadno, vraća na doživljenō) izrasta nešto univerzalno, nešto što, u krajnjem, oličava *istinu svih* ljudi koji se nađu usred modernih ratova.

Zato Krakovljevi spisi ne spadaju tek u ratnu prozu, gdje je naglasak prevashodno na proživljenoj *individualnosti* opisā, refleksijā i introspekcijā, već baš u *fenomenologiju rata*, putem koje se otvara suština čovjekove egzistencijalne situacije ukoliko se ona uvijek nalazi u borbi.

Krakovljevi spisi o čovjeku usred borbe ne nose, međutim, kapacitet za „univerzabilnost“ samo kada je riječ o njihovom egzistencijalnoteorijskom značaju. Čovjek-u-borbi, to nije naziv za jedan tip iskustva među ostalima, nešto što naprosto spada u fenomenologiju ljudske situacije, nego je to i epohalno reprezentativno zajedničko iskustvo čovječanstva u vremenu sloma kulture i bankrota humaniteta. Ipak, on je je najubjedljiviji tamo gdje do opipljivosti vjerno i uvjerljivo oprisućuje stanje duha ili, da parafraziramo Huserla [Edmund Husserl], tok „unutrašnje svijesti“ borbe;<sup>2</sup> on je „fenomenolog“ koji razumijevajućim (samo)osmatranjem čovjeka u borbi dolazi do spoznaja o toj suštinskoj mogućnosti ljudske egzistencije – kada se nađe pritiješnjena ne samo faktičkom nego, i još primarnije, epohalnom situacijom kraha kulture.

325

Kako je Krakovu pošlo za rukom da autentično progovori o svojem ratnom iskustvu? Kada čovjek nešto radi, on ima sklonost ka predanom samoza-boravu u djelatnosti koju vrši. To naročito važi za borbu u kojoj se miješaju strah od protivnika i mržnja prema njemu, nagon za preživljavanjem, strepnja za drugove, ali i za one koji su iza fronta i čiji životi takođe zavise od borbe koja se vodi. Na neki način, ratnik najbolje obavlja svoju ratničku dužnost kada „nije pri sebi“, kada upadne u zanos i – u tome je tajna pomiješanosti racionalnosti i iracionalnosti u „ratnom vihoru“ – besprijeekor-no cjelishodno funkcioniše kao dio odbrambeno-napadačkog *mehanizma* svoje jedinice, a u krajnjem, čitave vojske. Ipak, čovjek je, blagodareći svojoj *ekscentričnosti*, da upotrebimo Plesnerov [Helmuth Plessner] naziv-teoremu, ujedno svagda nekako i u „mogućnosti“ – kojom ne može slobodno da raspolāže, već mu se ona naprosto „dešava“ – „izmještanja“ putem svijesti iz svoje tekuće situacije, kakva god ona bila. „Neapsorbovanost“ svojom situacijom, to je druga strana (djelimičnog) fenomena „zapadanja“ čovjeka u svoje trenutno djelovanje, odnosno stanje, što se, prema potrebi, može rekonceptualizovati kao svojevrsno, hajdegerovski kazano, podlijevanje (Verfallen) vlastitoj situaciji, kada se pojedinčevo *ja* gubi usljed neodoljivog pritiska i „nadiranja“ okolnosti u njegovo biće. Čovjek uvijek

2 Nasuprot Huserlovoj kovanici „inneres Zeitbewußtsein“, iz naslova istoimene knjige predavanja u našoj parafrazi njemačkog filozofa bilo bi riječi o „unutrašnjoj svijesti borbe“ (inneres Kampfbeußtstein), tako da bi vremenska svijest bila posmatrana pod vidom ispunjenosti „materijalnim“ momentom doživljajā (Erlebnis) – u diltajevsko-huserlovskom [Wilhelm Dilthey], dakle filozofskom smislu – čovjek usred borbe.

može bivati i na jedan i na drugi način, pri čemu, u zavisnosti od prirode situacije, ali i ličnosne nastrojenosti pojedinčeve osobe, do prevage može doći čas jedan, čas drugi modalitet ustrojenosti držanja sopstvenoga jastva. Krakov, tačnije vojnik-potpporučnik Krakov, kakvoga čitaocu izlaže pisac Krakov, predstavlja oličenja mogućnosti spajanja djelatnog, ratničkog samozaborava i samoposmatrajuće refleksije. Prvo ga čini dobrim ratnikom, a ono drugo mislećom figurom, ukratko – *mislećim ratnikom*. Krakov zna šta (mu) se dešava – ili makar nastoji da (spo)zna – čak i kada je ponesen stanjem opijenosti usred borbe na život i smrt.

## 2. Umijeće ratnog iskustva

326

Naš pisac se, donekle možda i ne sasvim osviješćeno, stalno poigrava u osnovi neovladivim iskustvom kretanja svijesti u oba „smjera“ – od orgijastičnog zanosa ubijanja do hladne prisebnosti često suviška svijesti i u trenucima kada su tijelo i duh *skoro* u potpunosti utonuli u *grotlo borbe*. S jedne strane, on kaže: „Ali našto misliti? Ne misli se pred smrću, već se opija njome“, te „[I]de se napred, ali to još nije juriš, još se misli, još mozak radi...“ (Krakov 1991: 51, 54). Posljedica toga jeste pojava mentalnog „statusa“ koji se opisuje sljedećim riječima: „Umesto straha da se ne bude ubijen, izbija strašno pijanstvo: ubijati“ (Krakov, 1997: 88). No to nije samo lični doživljaj „u prvom licu“ nekoga ko postaje junak u emfatičnom smislu (što je stvarni Stanislav Krakov, bez ikakve, sumnje bio), već ono što, kadikad, na neobjašnjiv način osjećaju svi koji stoje ili se kreću u istom stroju, i što ih stoga *tada* povezuje u neodoljivu silu „kolektivne intencionalnosti“ – „Svako je osećao potrebu da ubija. Strah je bio toliko jak, da su svi postali junaci“ (Krakov 1991: 36).

No, s druge strane, pisac primjećuje: „Bilo je ovde još treznih glava od tog čudnog pijanstva rušenja i smrti“ (Krakov 1991: 51). Pristati na „pijanstvo“, „kupati“ se u njemu, a ipak ostati trezven, to je osnovna karakteristika stava svijesti, odnosno stava egzistencije ratnika Krakova. Zahvaljujući toj trezvenosti, njegov osjetljivi duh svoje držanje može da oblikuje kao držanje onoga ko ka sebi, dok se nalazi usred izuzetnih okolnosti, može da izričito usmjeri svoju pojačanu pažnju. A šta vidi taj introspektivno-cirkumspektivni Krakov? U opisu obostranog juriša na jedan vis na Krivoj Feji prvoga dana bugarske agresije 1915, nakon ranjavanja, koje je doslovno samo bizarnim čudom preživio, Krakov se ponaša još neustrašivije, stoji uspravno usred boja, ozbiljno ranjen komanduje svojim vojnicima, a onom jednom, još funkcionišućom rukom puca i ubija neprijatelje. U rekonstrukciji svojeg duhovnog stanja tokom toga boja Krakov objašnjava: „Osećam da sam platio svoj danak smrti i uz ono neobično pijanstvo, kakvo nikad još nisam osetio, ispunjava me i sigurnost“ (Krakov, 1997: 90). Neprozirnost

rata, koja razvija osjećaj izloženosti sudbini, zadobija naličje u vjeri u postojanje nekakvog poretka smrti u događanju rata. Otuda praznovjerje, koje Krakovu daje snagu u borbi, da će ga maločas dotakli bliski dah smrti makar za neko vrijeme „štititi“ od sebe same, bez obzira na veliku opasnost u kojoj se i dalje nalazi i kojoj još drskije prkosi. I tako, paradoksalno, iznad ili nakon vrhunca opasnosti, opijeniji, koji cijelom dušom i tijelom pulsira u izmještenosti iz onoga prostora i vremena u kojima se *objektivno* nalazi, pronalazi najneobičnije utočište. On je siguran blagodareći iskustvu *prevladanosti smrti*. Gdjegod da vojnik pokušao da se od nje skloni, ne bi bio sigurniji, jer bi ga mogao zadesiti neprijateljski hitac u bjekstvu ili „prijateljski“ metak kao kazna za bjegunca. Najsigurnije je priviti se uz noge samoj smrti, nakon što me ona pomiluje“...

Usred takvog stanja, kao u nekom bunilu, povišene, grozničave svijesti, obuzima ga iskustvo omame ubijanja, ali iznad svega iskustvo *pobijeđenoga straha*. U takvom ugođaju (Stimmung) čvrsto se vjeruje da opasnost od smrti meni, mojem (trenutno) opijenom duhu, koji svojom opijenošću „imunizuje“ i njemu „pripojeno“ tijelo, ne može ništa. Nalazeći se u tom stanju ja, naravno, nijesam zaštićen od metka, granate, gelera, moje tijelo je i dalje izloženo, ali moj duh je nadišao strah – koji, u krajnjem, potiče od tijela koje se nalazi usred borbene situaciju, u kojoj svakog trenutka može stradati. Međutim, prebacivši se u „metafobičnu“ sferu, našavši se u čuvstvu „zaštićene opijenosti“, duh je jednostavno nadmašio svoju faktičku, neukidivu „usidrenost“ u tijelo, iz čega jedino nastaje strah za sopstveni život – kao svijest postojanja opasnosti za tijelo. Ovu situaciju Krakov opisuje rečenicom: *Le jour de gloire est arrivé* [Došao je dan slave] ( Krakov 1997: 88). Ipak, nakon sat vremena, ili nešto više, „dan slave“ se okončava, jer su višestruko brojniji Bugari nadjačali branioce, iako Krakovljev vod ni za pedalj nije bio odstupio. „Dan slave“ – to je *iskustvo suspenzije svijesti opasnosti*, a time i svega što čovjeka vezuje za situaciju – svijest prostora, vremena, percepcija sebe kao tjelesnoga, neprijatelja, prijetnji, konačno svijeta... Zato ishod, to što je boj izgubljen i što su mnogi naši vojnici u njemu ostali, tu, u tom trenutku, nije ni važan.

Slično tome, i Merlo-Ponti [Maurice Merleau Ponty] kaže: „[T]ijelo je naše glavno sredstvo imanja svijeta“ (Merlo-Ponti 1990: 179). „Gustina [moga] tijela [...] jeste, naprotiv, jedino sredstvo koje imam da uđem u srce stvari, čineći tako sebe svijetom, u stvari mesom“ (Merlo-Ponti 1990: 179). Konačno, „meso stvari govori o našem mesu, koje nam, nadalje, govori o mesu drugoga“ (Merlo-Ponti 1990: 179).

Krakov, na prvi pogled, govori samo o plotnom mesu. On interakciju na bojištu opisuje sljedećom, filozofski krajnje zanimljivom opservacijom iz

romana *Krila*: „Ali su se nemilosrdni bajoneti zarivali u *vazda meko meso*, a poneki bi grubo škripnuo zaronivši se među kosti.“<sup>3</sup> Vazdašnja mekoća neprijateljevog mesa – to je način na koji ono meni neopozivo postaje postojeće. Ovdje se stoga može govoriti, da parafraziramo Hajdegera, o faktučkoj „svagdašnjoj njegovosti“ (Jeseinigkeit) mesa – nasuprot „svagdašnjoj mojosti“ (Jemeinigkeit), kao vodećem modusu držanja *egzistencijala* opstanka (Dasein) u *Biću i vremenu*. *Za mene*, neprijatelj u borbi najprije i svagda jeste meso, neprijateljsko meso koje mi *prijeti* samim postojanjem, čak i kada se zakrvavljenog pogleda i našiljena bajoneta ne usremljuje ka meni, i zato ga treba razoriti metkom ili probosti bodežom. Time se ratnik ponaša ne samo cjelishodno – i u svojoj borbi za opstanak i u našoj borbi za (svoju) „našu stvar“ – već, i to nam je ovdje značajno, svojim razaranjem neprijateljskog mesa njega tek (za sebe) *uspostavlja* kao meso.

328

Tek cijepanjem tkiva neprijateljskog vojnika, pripadnika neprijateljske „žive sile“, ono za mene biva potvrđeno kao postojeće meso budući da prije tog događaja ono za mene jeste samo moja predodžba, trodimenzionalna slika, za koju asociram (još nepotvrđeno) *očekivanje* o krhkosti, njegovog ranjivosti podloznoga tijela. Zbog toga svoje neprijateljstvo prema neprijateljskom mesu, koje na bojnopolju oličava neprijateljsku ideju, pretvaram u jarnosno nasrtanje na njega. Dakle, dok ne probodem neprijatelja, njegovo meso za mene još nije ništa, tačnije, može se posmatrati kao himera moje čulnosti i moje uobrazilje, konačno kao neproverjena „priča“. I tako, tek kada ga uništim, premjestim u biološko ništavilo, ja ukidam njegovu primarnu ontičku ništavnost kao puke predodžbe o neprijateljskom drugom. Ja ga, dakle, moram ubiti da bih dokazao da je postojao – kao neprijatelj, jer, u nekom smislu, izvan moje svijesti, odnosno mimo svjedočanstava koja ona priznaje, on nije ništa. Doduše, ja ga ne ubijam da bih dokazao njegovo postojanje, već zato što vidim da se ono s pokličem mržnje i sa smrtonosnim oružjem u rukama okrenulo put mene, pa zato pretpostavljam da mi je to neprijatelj, i u strahu za sebe trudim se da ga ubijem. No tek kada to učinim, biva neopozivo potvrđena teza horizonta mojeg očekivanja unutar kojega se ka meni krećuća figura potvrđuje kao neprijatelj kojeg sam morao ubiti. Usred zanesenosti bojem, kada sluh i vid mogu da zataje, no međusobno sudaranje dvaju neprijateljskih tijela, što neposredno, što *posredovano* smrtonosnim željezom, predstavlja krunsku potvrdu ishodišne pretpostavke da je ka meni usremljeni, drugačije uniformisani drugi – neprijatelj.

Zadavši mu ranu, povrijedivši „integritet“ njegovoga tijela – a to se najplastičnije i najintimnije iskusi zarivanjem bajoneta u tijelo neprijateljskog

3 Krakov *Krila*: 36 (naše isticanje).

vojnika – ja potvrđujem svoje očekivanje o njegovoj ranjivosti. U njegovom tijelu sustiču se moj strah od njega i mržnja koju osjećam prema ideji koju on predstavlja. No čak i ako idejno neprijateljstvo izostane, strah od neprijateljskog tijela uvlači me u vrtlog mržnje i ubijanja. Tek razaranjem tijela neprijatelja ja njega – za sebe – zapravo i neopozivo *uspostavljam* kao tjelesnost. Moj bajonet je, dakle, nepogrešivi organ mojega saznanja! Pod mojim bajonetom, meso, koje je inače strukturisano kao (dovoljno) čvrsto tkivo, vazda postaje „meko“, pri čemu samo zadobijanjem karaktera „mekoće“, pri njegovom razaranju, meso protivnikove plati biva kao takvo „priznato“ – bajonetom, kao produžetkom moje svijesti, dakle protezom moje subjektivnosti. Bajonet, to je, dakle, ono što, u Merlo-Pontijevoj analizi, za slijepca predstavlja štap<sup>4</sup> – „sudionik u voluminoznosti vlastitog tijela“ (*Fenomenologija percepcije*, 158) – zahvaljujući čemu granice mojeg perceptivnog svijeta mogu uveliko nadići čovjekova tjelesna ograničenja.

329

### 3. Dvostrukost iskustvenih režima u borbi

Postavlja se pitanje kako se postaje hrabar, odnosno kako se (p)ostaje kukavica? Zapadanje čas u jedno, čas u drugo, ili već neko „treće“ stanje – često bez presudne uloge sopstvenog odlučivanja, te bez mogućnosti da se tim promjenama ugođaja upravlja – moguće je zahvaljujući tome što se čovjek u borbi sve vrijeme, u suštini, nalazi na granici obaju egzistencijalno-svjesnosnih „režima“; odnosno istovremeno je i samozabavljen, zanesen, neranjiv, *junak*, ali i grozničavo zabrinut za svoj opstanak, izložen, uplašen, *kukavica*. U stvari, da bi ratnik mogao da se, da tako kažemo, primjereno ophodi sa opasnom situacijom, on, na neki način, mora da istovremeno bude na objema stranama granice između racionalno-hladnoga osmatranja, koje otvara prostor strahu, i slivenosti sa situacijom kada ono što jesam *ja* postaje jedno sa njom, a prevazišlost opasnosti – izvor jedva uporedivog nadahnuća.

Ratnik je istinski hrabar ako se ponaša *kao da* opasnosti nema,<sup>5</sup> ali pritom ne smije da zaista i bezostatno zaboravi da je ona stalno tu, jer onda on

4 „Štap slijepca prestao je za njega biti objekt, on se više ne percipira sam za sebe, njegov vršak transformirao se u osjetljivu zonu, on povećava prostranstvo i akcioni radijus opipa, postao je analogon pogleda“ (Merlo-Ponti 1990: 158); „Kada štap postane dobro poznat instrument, svijet se taktilnih objekata širi, on više ne počinje na epidermi ruke nego na vršku štapa. [...] Pritisci na ruku i štap nisu više dani, štap nije više objekt koji bi slijepac percipirao, nego instrument pomoću kojega on percipira (Merlo-Ponti 1990: 167; izvorni tekst prevoda Anđelka Habazina mjestimično je prilagođavan).

5 „Ni oborena stabla, ni strmi nagib, ni iščupano stenje, ni teška ratna sprema ne usporavaju naš nalet. Ni znaka kolebanja. Kao da ova smrt za druge dolazi“ (Krakov 1997: 225).

nije tek „ludo hrabar“, već gubi i kontakt s ratnom realnošću. Smjelost, to je *neizabrana* duhovno-ugodajno-perceptivna *izmještenost* iz opasnosti, pri čemu se sve vrijeme nekako zna da ona postoji, ali se smjeli ipak ponaša tako kao da mu ona ništa ne može, nikada ne zaboravljajući da uopšte nije tako. Time se svijet (o) opasnosti samo suspenduje, huserlovski rečeno, podvrgava se doživljajnoj *ἐποχή*-ji, ali se nipošto u potpunosti ne briše bez ikakvoga traga i uticaja na držanjem smjeloga. Strah se, dakle, pobjeđuje držanjem sebe nasuprot njemu, osjećanjem njegove jezive blizine. To je uslov mogućnosti one hrabrosti koja nije „luda“, ali, što je za svaku fenomenologiju borbe „u prvom licu“ od odsudne važnosti, koja je pretpostavka, načelno moguće, ali rijetko „praktikovane“ *autorefleksije smjelosti*, koju dokumentuju baš Krakovljevi spisi.

330

Ratnik može da postane junak ili kukavica zato što je on u sebi, „po sebi“, uvijek već i jedno i drugo. O tome, krajnje iskreno, govori sam autor:

Sa mutnom glavom [pije] ja se pitam šta je u stvari hrabrost? Znam da između bekstva i juriša ima samo jedan refleks volje, i sećam se da me je u noćima kada sam iznenada probuđen drhtao od straha, ritam razbuktales akcije bacio u pravo pijanstvo u kome je čovek hrabar samo zato što više ni na šta ne misli i što ubija da ne bi bio ubijen (Krakov 1997: 197).

Hrabrost za (modernog) čovjeka nije pitanje vrline i stava, kao što je – kako se pretpostavlja, bila u antici i srednjem vijeku – već je stvar njegove faktičko-situativne „psihologije“. Čovjek, je kao individua, postao *psihološka figura*, a ne čvrsto izvajano oličenje „vječno“ važećeg i nespornog obrasca svekolikog, pa i ratničkoga življenja, kao u starini, kada je svekolika, pa i ratnička *ἀρητή* važila kao nesumnjivi uzor koji se bez kolebanja slijedio. Nasuprot tome, savremeni čovjek je, zbog iz osnova promijenjene kosmičke situacije svojega bića, postao moralno-psihološki krhkiji, dok mu je, s druge strane, svijet manje uređen, jasan, tako da kudikamo teže od predmodernog čovjeka može zadobiti izvjesnost o nepokolebljivom djelanju za bezuslovno, odnosno iz osviještenosti svoje obaveze prema njemu. Utoliko se mijenja i konstelacija fenomena hrabrosti budući da se ona sada formira u interakciji između individue i njene faktičke situacije, kao „organskog zbira“ okolnosti, odnosno njegove egzistencijalne situacije koja, pored prve, uključuje njegovu životnu povijest, „karakter“ i sve ono što ga čini onim koji jeste. Moderni čovjek, dakle, nije naprosto jedno sa svojom „situacijom“ – koju stoga najčešće i ne opaža kao *situaciju* – već biva iz iskustvene forme svagdašnje naspramnosti, pa utoliko potencijalno i jaza, između sebe i situacije „u“ kojoj trenutno jeste, odnosno putem koje uopšte biva.



Treba istaći da je sve samo ne jednostavno razložiti interakciju između momenata faktičke, egzistencijalne situacije, na jednoj strani, i samog ontičkog „jezgra“ pojedinačne individue. U ovakvom odnosu, biti hrabar znači ne odstupiti, izdržati, ne pobjeći iz strahovitosti faktičke situacije, ali i, ne naposljetku, ne „prsnuti“ pod njenim teretom. Hrabar je, dakle, ne samo onaj ko izdrži nego i ko pritom sačuva integritet svoje ličnosti, kome teške okolnosti ne razgrade jedinstvo vlastitog jastva.

Rat je, čini se, postao suroviji nego ikad dotad, pri čemu su se u ljudsko ubijanje čovjeka uključili znatno savršenije i isposredovanije „tehnike“, tako da je čovjek zahvaćen ratom dospio u teško podnošljivu situaciju koja, kako rekosmo, podrazumijeva naspramnost, nepodudarnost individue i njegove situacije, koja u svakom trenutku čovjeka može da sustigne, da mu „pukne pred očima“, namećući mi pitanja kao što su: „Šta ja radim ovdje?“, „Kako je došlo do ovoga?“... Ovako usložnjeni odnos za sobom povlači nastanak neophodnosti zadobijanja izričitog odnosa prema svojoj borbenoj situaciji, te izričite izrade mogućnosti biranja između pristanka na nju, tj. njenoga preuzimanja, i njenoga odbacivanja.

331

Izričiti doživljaj različitosti između pojedinčevog samstva i njegove situacije, ako se primi kao njihova nepomirljivost, može imati dramatične posljedice po njega – ukoliko se suoči s isključujućom alternativom: *ili „ja“ ili „situacija“*. To je izbor čovjeka koji je, u krajnjem, u zavadi sa dejstvujućom stvarnošću (a ne samo sa svojom „trenutnom“ situacijom – koja je, u stvari, „dugotrajnija“ i žilavija nego što je mislio dok se prema njoj odnosio u stilu „samo da rat prođe“...). Budući da je situacija, naročito ako se na ovakav način doživi, uvijek „jača“ od pojedinca na kojeg se odnosi, ona ga ga čak može mora dovesti do propasti. Potrebno je, međutim, dovesti sebe i okolnosti u priliku za izgradnju nekakvog održivog *modus-a vivendi* između svojeg (mnijevanog, pretpostavljano) samstva i vlastitih temeljnih okolnosti. Na koji način bi to moglo postati moguće? Krakovljev odgovor – mada on to ne tematizuje izričito na taj način – jeste „moj ljudi skok u budućnost“ (Krakov 1997: 199).

Zašto bi „skok“ trebalo da bude „preporučljivi“ način ratnikovog ophođenja sa njegovom situacijom? Zato što u ratnoj situaciji, koja je u znaku krajnje nepredvidljivosti – i toga kada će izbiti boj i kakav će mu biti ishod i dalje posljedice – horizont očekivanja budućnosti postaje sve „prazniji“, tako da se samo odvažnim skokom u budućē može pokušati s prisvajanjem situacije koja je ipak *moja*. Taj skok predstavlja pokušaj da se vlastitim činom ipak nekako saoblikuje sopstvena budućnost, koja utoliko ne bi bila nametnuta isključivo okolnostima, već sazdana i mojim učinkom – kada

već mišljenje nije kadro da izađe na kraj sa budućim. Time se u ratu pokušava popuniti duboki, konstitutivni jaz između sadašnjegā i budućegā paradoksalnim činjenjem onoga što, iako motivisanog, čak iznudenog okolnostima, predstavlja istovremeno i slobodni raskid s njima i pokušaj da se one, takve kakve bijahu, ipak nekako prisvoje – ali uz promjenu njihovog dotadašnjeg *statusa* koji bi vjerovatno nastavio da važi i nadalje – kao iskustvo jaza između mene i moje situacije – da nije bilo odvažnog skoka. Naime, nakon odvažnog čina ukoliko je on iole uspješan – ne u faktualnom smislu vojničke djelotvornosti, već u pogledu onoga što mu jeste prava, upravo ocrтана, *egzistencijalna* namjera – nastaje *novi kontekst* unutar kojeg pređašnje okolnosti zadobijaju drugačiji *smisaoni okvir*. One time prestaju biti gola, spoljašnja nužnost – kakvima su dotad možda bile opažane, a postaju, naprotiv, „saigrači“, „saradnici“ moje slobode, budući da dotadašnja, za mene čisto „činjenična“ situacija mojim odvažnim *uzvraćanjem* njoj (kao takvoj) počinje da biva (ili tek postaje) kao zapravo moja. Prisvajanje je utoliko prevashodno djelatno-reinterpretativni, a ne nekakav teorijsko-interpretativni čin.<sup>6</sup>

Odvažni skok je čin „slobodne primoranosti“ kojim se odgovara na bačenost u iznudenost, čime otpočinje zadobijanje sloboda usred neslobode. Naravno to je „sloboda“ kakva je tada jedino moguća, a to znači saosvljene i onim okolnostima i događajima koje nijesmo mogli da biramo niti da ih ikada sasvim „poništim“<sup>6</sup>. U toj iznudici čovjek, međutim, ne djeluje kao da je posve sputan, dakle kao bezostatno uslovljen spoljašnjom nužnošću, već se prinuda primarne faktualne „situacije“, ukoliko se ona najprije, neautentično, prima kao objektivna datost koja nema veze sa mnom, „shvata“, tačnije promjenom svojega stava prema njima – prekontekstualizuje, kao apel na moju slobodu koja, pritiješnjena okolnostima, proizvodi nužnost iz sebe same, djeluje *samozačetno*, pseudosuštastveno, kao da nije ničim (zapravo prisilno) motivisana, već kao da isključivo iz sebe same proizvodi svoju slobodu. Realna sloboda, usred faktičke neslobode, je, dakle, odlučni čin kojim ona proizvodi samu sebe; time, u krajnjem, spoljnoj stvarnosti pribavlja „um“, dakle izvjesno opravdanje. No to nije moguće izvršiti nekakvim „racionalnim“, diskurzivnim prelazom – kao kod Hegela, već odlučnim skokom – kao kod Kjerkegora [Søren Kierkegaard]. Samo se tako, tim *odlučnim fatalizmom*, pobjeđuje *fatalnost*, koju čovjeku uhvaćenom borbenom situacijom „nalažu“ njegove okolnosti. Taj čin jednovremeno je i („zajednički“) izraz nametljivosti

6 O tome uzorno zaključuje Hajdeger. „Situacija se ne može unaprijed proračunati, te izdavati za nešto postojeće koje samo čeka da bude shvaćeno. Ona se dokučuje samo slobodnim [...] samoodlučivanjem“ (Heidegger 1967: 307).

spoljašnjegā i nepristajanje „unutrašnjosti“, onoga ljudskoga u čovjeku, na bivanje pukim, objektivno-„činjeničnim“ produžetkom spoljašnjih okolnosti. Zato se može reći da je egzistencijalno uspjeti čin odvažnosti pretpostavka za poklapanje sudbine i slobode – u *povijesti*. Važno je da do njihovog, svakako nehegelovskoga izmirenja može doći samo odlučnim činom, koji je bezobziran prema tobože *objektivnom* statusu okolnosti, koje tek time *za mene* – a ta instancija u modernosti figuriše kao stvar-nodavna – postaju *zapravo stvarne*. To, naravno, ne znači da to *za mene* samostalno i suvereno odlučuje šta je istina okolne stvarnosti. Ako bi se te oko-okolnosti primale samo „hladno“, teorijski nepristrasno, kao datosti koje su tu nezavisno od moje svijesti, volje, konačno tijela, takva njihova izvedba bila bi neautentična. Nije, međutim, riječ samo o tome da je u ovakvoj epohalno-iskustvenoj situaciji „praktični“ pristup primjereniji u odnosu na „teorijski“ već se smisao same situacije, i mene unutar nje, zadobija kružnom djelatno-prisvajajuće-razumijevajućom interakcijom između okolnogā i svih mojih životnih „receptora“ – razumskih, voljnih, opažajnih, tjelesnih, ukratko cjelinom životnosti u meni. Tu dilatajevski, razumijevajući *život* (u meni) treba da *dokuči* – ne tek spozna – moj faktički život u situaciji. Okolnosti, dakle, dobijaju smisao za mene međudejstvom sa mojom slobodom, čiji odlučni čin je u najvećoj mogućoj mjeri upravljen put tematsko-smisaonoga težišta svoje situacije, posmatrane u modalitetu njenoga važenja prije odvaživanja. Dakle, izmirenje, svakako uslovno i nesavršeno, pripada samo činu, a nikako misli. A odvažni čin jeste „objektivnosti“ datosti jednovremeno prkoseće, ali i njih uobzirujuće gledanje u „oči“ zatečenomē, koje tim „pogledom, biva preinačeno – jednako kao i „objektivni“ karakter bića onoga ko ga vrši.

333

Smjeli čin, koji je istovremeno i bezobziran i razumijevajući, mijenja i njenog počinioa i njegove okolnosti – u njihovom dotadašnjem *važenju*, čime se *na djelu prevladava* dotadašnja „objektivna“ napetost između datosti situacije i privoljene slobode situiranogā – tako da, s jedne strane, njegova sloboda dobija „objektivnu nužnost“, a „spoljašnje“, *prima facie* ne-moje-okolnosti počinju da stiču karakter *mojih*, štaviše „*vazda-mojih*“. Tim *činom* pravi se od-skok od svoje „situacije“, „racionalno“ posmatrane kao „objektivne“, tako da se na taj način, u mjeri u kojoj je to djelanju moguće, zadobija izvjesno odstojanje u odnosu na nju, koja može biti dovoljna za sprovođenje – ne distancirane, mirne, već grozničave, u „mulj“ situacije duboko utonule – autorefleksije. To znači da se upravo tim djelatnim samoudaljenjem, samoizmještanjem iz nje, kao „objektivne“ – kojim se ipak ostaje „duboko tu“, zadobija najautentičniji mogući pogled na nju. Na taj način sopstvena situacija biva *prisvajana* – što znači

i razumijevana i realno inkorporirana u svoje biće – ali sada kao suštinski drugačija u odnosu na ono šta ona bijaše, odnosno *kao kakva* važijaše prije radikalnog usuđivanja.

#### 4. „Egzistencijalna autentičnost“ u borbi – sroditi se s ratom

Autentično iskustvo rata, ako dopustimo da o nečemu ovakvom možemo da govorimo jeste stalna i istovremena, donekle paradoksalna „virtuelna“ prisutnost na objema stranama granice između prisebnosti i opijenosti, potpune zapalosti u borbenu situaciju i vlastitim činom ishodovane distancije spram nje, koja, međutim, nije „plaćena“ obustavom djelanja. Svođenje života na elementarne porive koji obuzimaju čovjeka koji se nalazi usred boja budi „pomjereni“ osjećaj za vanbojevno i uopšte svako moguće življenje. Kada utihne opijenost nahodaenja usred borbe za opstanak – što je *faktička realizacija* načelne, idejne borbe za „našu stvar“ – nastaju uslovi za neočekivano, prethodnim iskustvom pripravljenno osjećanje da i sâm opstanak kao takav predstavlja opijenost, tj. da je mjerodavni ugođaj recepcije činjenice vlastitoga opstajanja upravo to, opijenost.

334

Odsustvo ličnog izražavanja svoje situacije – naročito njenog borbenog „momenta“, koje je moguće zahvaljujući stalnoj prohodnosti granice između svijesti opijenosti i „objektivne“ svijesti svoje faktičke situacije, vodi u „nenormalnost“, jer onaj ko ostane samo kod „objektivnoga“ svoje situacije, postaje dezertar ili poludi, dok onaj ko u potpunosti „pređe“ u opijenost i u njoj se „nastani“, gubi vezu sa samim životom, ne samo mirnodopskim, postaje zavisn od takvoga stanja i nikada se ne vraća u „normalu“. „Smirivanje živaca“ do kojega dolazi s uminjivanjem situacije nalaženja na samom rubu koji dijeli dalje opstajanje od propasti, može donijeti istinski iskustveno-duhovni prinos ukoliko dođe do pojačanoga doživljaja sopstvene životnosti („živim, još živim [!]“), što se teško može iskusiti u mirnodopskoj egzistenciji. To ne znači samo, da to tako izrazimo: „Preživio sam, pretekao, opet sam izmakao smrti“, već prije: „*Zaista sam živ, bolje osjećam puninu životnosti*“. No bolje osjećati puninu životnosti ne znači jasno i zaokruženo pojmiti nekakav „smisao života“, dakle duhovno zaposjedovati neki inteligibilno-čuvstveni „ekstrakt“ iz cjelokupne „građe“ onoga što mi donosi moje svakidašnje življenje, već steći povišenu pradoživljajnost stanja vlastite životnosti, koja, pored ostaloga, ubuduće treba da služi kao pretpostavka i osnova svih pojedinačnih „doživljaja“. Ratni život na rubu propasti i u najbližem susjedstvu

smrti – ukoliko se ne strada u ratu – pribavlja tlo produbljenije iskustvo svekolikog potonjeg života. Rat je, dakle, *učitelj života*.

Često prelaženje granice između grozničavog bunila ophrvanosti *čistom borbom* (naš izraz) i vraćanje nazad u „normalu“ svakidašnje situacije rovovske borbe, odnosno življenja usred stanja rata, te neprekidno držanje otvorenim egzistencijalno-doživljajnog protoka između dvaju osnovnih tipova vlastitih ugođajnih stanja – to je pretpostavka produbljenog iskustva rata, te oblikovanja oneobičavajućeg misaonog držanja spram vlastite svagdašnjosti življenja usred rata. Obrazovanje takvog režima iskustvenosti, u izvjesnom smislu, zamjena je za gradnju, ovdje manjkavoga, misaono-filosofskog stava prema ratnoj egzistenciji, što polazi za rukom samo malom broju iskustveno-misaono obdarenih.<sup>7</sup>

Treba, zato, dodati da ovaj drugi „nalaz“ ne predstavlja „objektivni“ nalaz, da ne opisuje put koji je prohodan svakome, već samo onim naročitim „prirodama“ koje s povišenom čuvstvenošću doživljavaju rat, koje jedine mogu da dokuče da opstanak zapravo i u krajnjem jeste jedan vid, oblik dubinske opijenosti, da je, dakle, u svakodnevnom životu svagda na djelu jedna nako nevidljiva izuzetnost, a ne, naprotiv, samorazumljivost kolotečine iz koje tek samo ponekad „iskoči“ pokoji povlašćeni trenutak bremenit određenim značajnostima. Ne samo, dakle, što tek malobrojni mogu da iskuse „istinu rata“ nego upravo za njih važe čiste alternative gradnje ličnoga stava prema ratu, koje ne važe za većinu ratnika koji stanje rata primaju kao samorazumljivost opažanu putem instinkata koji se nikada ne „oplemene“ do izričite misaonosti usmjerene ka ratu, životu i sebi samome usred njih.

Dok traje rat, čovjek je stalno – čak i kada to potiskuje – suočen sa dvama pitanjima: Da li ću ja (odnosno moji najvoljeniji) preživjeti? Dokad će trajati rat? Ta pitanja su naravno povezana, jer sve dok traje rat postoji mogućnost da se pogine. To „dvopitanje“ predstavlja, dakle, odsudnu upitnost svagdašnjeg, a neizbježnog čovjekovog pokušaja orijentisanja usred rata, iako je glavna odlika čovjekovog nalaženja usred njega upravo temeljna neizvjesnost koja po opsegu i dubini uveliko nadmašuje mirnodopsku, čineći utoliko svaki pokušaj „racionalne“, „objektivne“ orijentacije kudikamo beziizglednijim. No paradoksalno, samo kada je u boju čovjek ne razmišlja o tome dokad će trajati rat. Rat jeste *stanje*, a ono što je ponajviše rat – a to je boj – izaziva zaborav njegove tegobnosti. Samo dok *sam* zahvaćen žarom borbe, zaboravljam da ne samo meni nego i

7 „Oko njega je mnogo onih koji su noćas ubijali, no oni [preživjeli saborci] ne misle o tome...“ (Krakov 1997: 31).

svima, „objektivno“, jeste rat. Dok god može biti novih bojeva, ali „zalutalih metaka“ – rat, kao ratno stanje,<sup>8</sup> nije gotov, ali boj tjera na zaborav toga stanja koje uvijek iznova biva potvrđivano izbijanjem sve novih i novih bojeva. Dakle, potencijalnost izbijanja novih borbi čini „biće rata“; ali njegova straobalnost – za mene – nestaje dok sam usred borbe, kao najvišeg i *najprimjerenijeg* oblika prihvatanja i preuzimanja situacije svoje bačenosti (Geworfenheit) u stanje rata. Mješavina opijenosti, straha, grozničavosti – i svega onoga što ratnik osjeća dok se nalazi u vrtlogu boja, odagnava složene, ali turobne misli o ratu, ratnom stanju, dok se on nalazi izvan boja.

336

Istinski ratnik je onaj ko prisvoji ratnu situaciju, ko u njoj, sve dok rat traje, pronade izvjesnu *skućevinu*, zavičaj usred bezzavičajnosti divljanja rasvjetovljenoga svijeta, što, u krajnjem, metafizički jeste rat – iako sâm rat *utoliko* ne može biti zavičaj. Ipak, Krakov nam kazuje: „Tu, pod ovim niskim sivim nebom, iza planine u magli, moj je *pravi život* – ili, možda, moja smrt, Ali to je moj svet“ (Krakov 1997: 196 [istakao Č. K.]). Pravi ratnik pristaje na još nepoznatu (buduću) sudbinu čija otpočinjanja u prošlosti nije izabrao. Prihvatanje jednog slučajnog predjela za koji je bez svoje volje vezan, doživljavanje njega „svojim svijetom“, to je pristanak na sudbinu, *amor fati*, koja je pretpostavka ne samo istinske ratničke vrline već predstavlja i stav koji ratujućem čovjeku povećava izgleda da preživi, jer ga pristanak na nametnutu situaciju, vezivanjem „pipcima“ za nju, čini sposobnijim da preživi. Konačno, samo se pristanakom na životni usud on može nekako preokrenuti, tako da na kraju njegovog življenja postane (i) dijelo slobode, a ne samo slijepe nužnosti pred kojom se pojedinac nemoćno batrga. Samo prihvatanjem sopstvene bačenosti u neizabranost ratnoga življenja ratnik može da nadjača (ratnu) sudbinu i na kraju, ako preživi, nastavi da živi slobodno i neosramoćeno. *Istinski ratnik* u iščašenosti rata pronalazi *sekundarni, privremeni zavičaj* – ali ne u onome što svojom formalnom osobenošću isključuje ono *šta* treba da pruži svaki zavičaj, već u *pristanku* na situaciju temeljne bezzavičajnosti rata (jer u ratu nigdje nije dom, a neizvjesnost je tolika da isključuje svaku sigurnost zavičaja) – ne bi li se istrajavanjem u borbi i pobjedom u njoj, ako bi se ona dočekala, mogao (ponovo) izgraditi neki moj istinski (mirnodopski) zavičaj. Sekundarni zavičaj ratnika *utoliko* nije samo

8 Treba uvesti gradaciju rat–borba–boj. Rat je *stanje* u kojem više nema iluzija da vlada mir, u kojem borbe mijenjaju karakter. Pritom, borba nije ravna boju, jer iako svaki boj, svako učešće u njemu spada u borbu, ona se dešava i izvan boja, kada se za njega spremamo, kada izviđamo, čak kada sebi tražimo hranu, da bismo mogli i dalje da se borimo, kada razmišljamo o ratu i neprijatelju ponovo potvrđujući svoju odluku da učestvujemo u ratu.

privremena zamjena za pravi zavičaj, kojeg u ratu ne može biti, nego, u krajnjem, izraz nade da rat neće trajati vječno i da će iz njega nastati svijet s kojim ću on moći da se sjedini na „zdrav“ način. Ipak, dok se to ne desi ratnik mora da živi *kao da* je ratno vrijeme cjelokupno preostalo vrijeme, i kao da je svijet rata ravan cjelokupnom svijetu. Ratnik koji je prerano počeo da sanja o miru često baš zbog toga gine. Potpuno duhovno „izmještanje“ egzistencije iz ratne situacije kojom je ona okružena slabi njenu povezanost s okruženjem i, na kraju krajeva, smanjuje izgled da se preživi, odnosno da se sačuva jastveni integritet. S druge strane, nepreduzimanjem ovoga izmještanja dolazi do bolesne identifikacije svoje egzistencije s ratom, koji biva „normalizovan“ kao jedino zamislivo i prihvatljivo stanje u kojem se može živjeti. Za takvog čovjeka sve što nije rat, a u ratu – sve što nije boj, postaje neizdrživo.

Živjeti – da još jednom upotrebimo tu formulaciju, što samo ponovo svjedoči o udivljujućoj „dvokolosječnosti“ ratnoga življenja – *kao da* neće nikada svanuti „poslijeratnost“, a ipak misliti o tome i nadati se u to, to je formula uspješnog (u smislu preživljavanja) i autentičnog (u smislu izvedbe ukupne kakvoće egzistencije) življenja u ratu. Zato Krakov usput primjećuje: „I velika opojna vizija rata je prošla kroz njega. Samo je tamo bila radost“ (Krakov 1997: 73), i zato može reći: „[N]osim sa sobom pravu nostalgiju tog nesigurnog i teškog života na frontu“ (Krakov 1997: 46). Kako rekosmo, žaljenje i priželjkivanje privremenosti vanredno-opasnoga može dovesti u opasnost zapadanja u ozbiljnu neprilagođenost na redovno-bezopasno, u onoj mjeri u kojoj je razlika između rata i mira do kraja održiva.

No, s druge strane, samo ako je čovjek usvojio ratnu situaciju kao svoju, iako lično neizabranu – budući da je rat moralno, a time i „egzistencijalno“ dopušteno „izabrati“ samo ako nema druge – on može opstati, ne bivši „slomljen“, kada bude suočen sa nezaobilaznim življenjem sa stalnom i sveprisutnom opasnošću. Krakov tako, vještom i ekspresivnom transpozicijom svojeg egzistencijalnog vidika prije opasnog, i vrlo vjerovatno smrtonosnog juriša<sup>9</sup> dovodi do jedinstvenog izraza (i u okvirima znatno širim od granica srpske književnosti) apsolutizovanje jednoga slučajnoga Sada-Ovdje-para u svojevrzni ratnički *kajros*: „Za nas je ovo poslednji juriš u ovom okamenjenom svetu Moglenskih planina. Možda će ih biti po drugim bregovima i ravnicama, ali ovdje nikad više. To je za nas konačno kao dan Strašnoga suda“ (Krakov 1997: 225).

9 Svu težinu trenutka Krakov sažima parafrazom – vjernom ili fikcionalnom, nevažno je – riječi pretpostavljenoga oficira prije početka boja: „Krakov[e], danas je veliki ispit. Jedan Vam krst ne gine...“ (Krakov 1997: 224).

## 5. Slučajni apsolut

338

Doživljajni tok ratnika suočenog s ovakvom opasnošću ide *kao da* nema ničega ni drugdje, niti poslije, niti prije, već bezuslovnost i neizvjesna jedina stvarnost ovoga Sada i Ovdje. To da će možda biti drugih juriša, bregova i ravnica, to je „pogled sa strane“ koji ne pripada ovoj utonulosti u ratnički *kajros* – mada njega može da sprovede i onaj ko se nalazi u toj situaciji, ukoliko se „racionalno“ izmjesti iz nje. No iako u svakom trenutku nakon iskanja iz rova na čistinu može da se strada, prije nego što se to desi s grozničavom napetošću živaca i duha upija se svaka osobenost krajolika, svaki naziv lokaliteta, sve što vezuje za taj *predio sudbine*. Ovo je naizgled paradoksalno, jer ako se pogine – moglo bi se tako zaključivati – to gdje se poginulo može se smatrati nevažnim. Ipak, onoliko koliko je debela i nepropustljiva „membrana“ koja odjeljuje jeste sadašnje i neko buduće ratničko Sada, u toj mjeri se ratnik grčevito hvata i drži svega onoga što ga vezuje za sadašnji trenutak, jer je to jedina dostupna podloga prijeko potrebne, ali nemoguće orijentacije usred borbe za opstanak – i za pobjedu: „Svako ime ovdje postaje deo našeg života i okvir mnogih smrti“ (Krakov 1997: 200). Kaže „mnogih smrti“, ne „naših smrti“ – u saglasnosti sa „našim životom“, grčevito držanje za okolno pred juriš, izraz je i hipotetičke nade da smrt koja će ubrzo početi da kosi neće pokositi mene. Ne samo što je doživljaj vremena tada najintenzivniji nego je i „psihološko“ osvajanje okolnog prostora najupečatljivije u boju. Tada i tu Trenutak egzistencije, kada ona izlazi iz hronološke vremenitosti i dodiruje se sa Vječnim, naime s naročitom „vječnošću“ za koju je kadra prolazna egzistencija – pronalazi svoje Mjesto, a to je bojište kao *predio Vječnosti*, bilo da ratnik na njemu „ostane“ ili da produži vojevanje.

Položaj iz kojeg dolaze opasnost i prijetnja – koji je za mene od njih čak neodvojiv, budući da nikada ne mogu znati šta iza onoga prividno bezopasnoga, onoga što bi inače, da nema rata, vrlo vjerovatno bilo skroz bezopasno, krije smrtnu opasnost<sup>10</sup> – to je sav (trenutni) ratnikov svijet. Ako se položaj dugo ne mijenja, već poslije nekoliko dana izučena je maltene svaka osobenost krajolika, a ipak on se stalno doživljava kao breme nit nepoznanicama, mogućom opasnošću, koja oličava neprijatelja koji svakog trenutka može da se pojavi iz dubine toliko poznatoga, ali ipak, zbog mogućnosti iskrsnuća iz njega smrtonosne neočekivanosti – *nikada ugodno prisnoga* predjela. Svako pomijeranje položaja utoliko nužno predstavlja pomaljanje jednoga novoga krajolik-„svijeta“ svoje sudbine:

<sup>10</sup> U vezi s time Jinger primjećuje sljedeće: „Protiv toga ne pomaže nikakva hrabrost, jer opasnost je svuda, ne može se prepoznati, čini se da je čitav krajolik zasićen njome“ (Jünger 1926: 88).



Ali za nas, svaki ovaj greben, svaka ova kosa su jedan novi svet. [...] Levo od nas, isto tako gola, kaljava i uokvirena izrivenom zemljom i iskrivljeni koljem je Brazdata kosa. Tu se završava naš svet, jer je to domen Rusa jedne brigade džinovskih sibirskih strelaca... (Krakov 1997: 199).

Položaj na kojem se trenutno, voljom *slučaja*, nalazi moja jedinica, daje isto tako slučajne koordinate mojeg trenutnog prostornog nalaženja. No ipak, budući da svoj položaj – ne samo u činjeničnom (npr. kao vojnik s određenim činom) nego i u prostornom, te konačno i egzistencijalnom smislu – ne mogu promijeniti isključivo prema svojoj naklonosti, to ta slučajnost položaja smještenog usred određenog lokaliteta za mene zado-bija karakter nužnosti, sudbine. Pomenuta „Brazdata kosa“ sa čobanina, zatim za „turistu“ ili pak za ratnika koji pred njom drži položaj – sasvim je različita, budući da osobenost njihove situacije diktira odgovarajuću vari-jaciju ne samo u „doživljaju“ već i osnovnoj *konstituciji* prostornosti.

Pošto se geografski položaj svoje jedinice, i svoj lično, ne može promije-niti samovoljnom ličnom odlukom (to bi bilo dezerterstvo, a time i vje-rovatna smrt, te nesumnjiva obeščašćenost), na njegovu prisilnu nužnost može se *uzvratiti* samo borbom. Boreći se na nekom položaju ja – shod-no neobičnoj sjedinjenosti slučajnosti i nužnosti u situaciji ratnika na položaju – on jednovremeno pravi dvije naizgled suprotne stvari: bori se protiv njene nametnutosti (želeći time da ga promijeni), ali i ulaganjem krajnjih napora na pobijedi neprijatelja, koji se zajedno sa mnom nalazi u njoj, on taj položaj *aktivno vezuje za sebe* i time ga suštinski prisvaja, jer on tada neopozivo postaje dio njega. To znači da ga on na taj način shvata ne kao голу slučajnost već kao nešto što je prodrlo u „meso“ nje-gove sudbine. Zato iz interferencije nužnosti ratne situacije (koja obu-hvata i trenutni geografski položaj) i njene nepodnošljivosti – proizlazi ubilačka volja u boju, kojom se taj položaj, ali i cjelokupna ta situacija, žele promijeniti, a u krajnjem – i posve ukinuti. Dakle, ono što ratnika u boju nagoni na ubijanje ne mora biti samo mržnja prema neprijatelju, prema ideji za koju on stoji, već i „mržnja“ prema sopstvenoj situaciji.

Najnepodnošljivije u ratničkoj situaciji jeste stalna vezanost za određeni ratni položaj, nemogućnost da se slobodno udaljim od njega, da odstupim ili idem dalje. Ta prisila nalaženja na jednom mjestu, za šta je „kriv“ nepri-jatelj – jer, da „parafraziramo“ vjerovatni tok ratnikove svijesti, da nema njega ja ne bih morao biti ovdje – dovodi do njegovog jarosnog i nemilosrd-nog ubijanja, ponekad čak iako se (više) uopšte ne vjeruje mnogo u ideju ili razlog u ime kojih je započeta borba. Zato „punu slobodu“ – to sugeriše sama suština ratovanja u vezanosti za određene lokalitete – mogu zadobiti samo ako uvijek iznova, sve dalje i dalje tjeram neprijatelja s njegovih trenutnih

položaja. Zato Krakov veli: „Trebalo ga ubiti [neprijatelja], jer smo mi zato ovde u ovoj širokoj podzemnoj [rov] *tamnici bez krova*“ (Krakov 1997: 200 [istakao Č. K.]). Neprijatelj je, dakle, skrivio moju neslobodu, i ja mogu ponovo postati slobodan samo njegovim ubijanjem, jer sve dok to ne uradim, biću u vlasti njegove „tiranske“ volje da zastupa neku ideju koja je nespojiva sa „idejom“ koju zastupa moja zajednica, odnosno, konkretnije, a često i važnije, da stoji u u položajima naspram mojih i da puca u mene. Put iz „tamnice bez krova“, što je metafora ratne situacije, čiji su osnovni elementi: mi (naša vojska), neprijatelj i predio (kao scena svagda mogućeg bojišta), predmet spora zbog kojeg je izbio rat – vodi preko neprijateljskih položaja i leševa. Dakle, neprijatelj me – ponekad se to doživljava i nezavisno od same ideje koju navodno zastupa – sputava i *porobljava samim svojim (neprijateljskim) postojanjem*. On je drugost koja je nespojiva sa „mojošću“, i zato me on „nagoni“ da budem sada i ovdje i da ga ubijam, odnosno da bivam u izloženosti smrti.

Ako vojnik doživi slivenost situacije u kojoj se nalazi sa svojim bićem, ako u svojem ratništvu prepoznaje svoju sudbinu od koje trenutno ne može, odnosno ne želi pobjeći, on će put ka svojoj slobodi, što bi označilo kraj prisilnoga „vođenja“ ratne egzistencije – vidjeti u protjerivanju, odnosno ubijanju neprijatelja – sve dok neprijateljā (fizički) ima, ili dok on zastupa ono zbog čega je izbio rat.<sup>11</sup> Za takvoga vojnika, vojnika koji ima takav (autentični) ratnički etos – što ne znači da je time nužno stvar za koju se bori autentična, a još manje da je on stoga i „autentična egzistencija“ – njegov položaj, ukoliko je oblikovanjem odgovarajućeg stava prisvojen, treba da predstavlja jedan specifični produžetak njega samoga. Ratni položaj ga i određuje i ujedno ograničava. On osjeća i zna da mora da bude na njemu, da ga čuva, i da utoliko stalno opstaje u predličju (Angesichts) smrti. Ta slučajna situacija može da se promijeni ili povlačenjem na nove položaje, a to se, kada se stalno ponavlja, okončava porazom, koji često znači neslobodu (bilo fizičku, za ratne zarobljenike, bilo nacionalnu ili konfesionalnu, za mene kao pripadnika poražene zajednice), ili može da se promijeni napredovanjem, do novih položaja, da bi na kraju, kada protivnik izgubi mogućnost i sposobnost da se u borbi dalje povlači, bila ukinuta situacija borbenog protivstavljanja. Potonje znači pobjedu. Dakle, na kraju – a *kraj* je ili potpuno fizičko uništenje neprijatelja ili njegova

11 „Moramo ipak ići dalje. Rečeno mi je: 'Do krajnjeg visa pred nama.' [...] Penjemo se zadihani uz drugi breg. Jedan sat kako idemo. Pred nama se diže treći. [...] Pred nama je i četvrti vis. Ali tamo šaljem samo patrolu. Umorni vojnici ležu po zemlji“ (Krakov 1997: 235). Figura visa iza kojega u nedogled idu drugi visovi, to je metafora za bezbrojne, neizbježne, neuzmicive borbene situacije, iz koje se može (časno) izmaći samo borbom – da bi se došlo u drugu situaciju, i tako – do pobjede, poraza ili obustave neprijateljstva.

predaja – on biva posve ili protjeran ili pobijeđen, i time prestajući time da se ponaša kao (aktivni) *neprijatelj*.

Ratniku svjesnom opasnosti svako suočenje s bojnim poljem – a svako polje, u osnovnom značenju te riječi, može se ispostaviti kao *bojno* – prima kao nešto što se može uporediti sa Strašnim sudom. Da eshatološka komparacija nije nezasnovana jasno je iz ukazivanja na ranohrišćansko-pavlovski inspirisano „skupljanje vremena“ u nastavku navođenog odsječka: „Ceo jedan život je ova noć u kojoj ležimo tako blizu bugarskom betonskom mitraljeskom gnezdu...“ (Krakov 1997: 226). Hronometarsko vrijeme i dalje teče – to je svega nekoliko časova, čak ne ni čitava noć – ali je ono sada nevažno, jer je u dvjestotinak i „kusur“ minuta juriša i čekanja između njih vrijeme zadobilo takav *intenzitet* koji po značaju i dubini nadmašuje sve ostale doživljaje i iskustva pri „normalnom“ proticanju vremena i odvijanju života, sažimajući „čitav život“, a rekli bismo i *čitav svijet*. Cjelina života o kojoj je riječ nije ukupnost onoga što se desi između svojeg rođenja i nenaslutljive budućnosti, koja u tim okolnostima može biti okončana svakoga trenutka, već egzistencijalno-ontološki moguća zaokruženost ujedno obzora ostvarenog i naslućivanog smisla životnopovijesnog zbivanja pojedinčevog bića.

341

Ta isprepletenost hronometarske vremenitosti, iskustva punine neprevaziđenog intenziteta ekstatičko-eschatološke vremenitosti, te bezuslovnosti i neodoljivosti *faktičnoživotnog apsoluta*, koji je priredila sjedinjenost smisaone čistote i etičkog značaja ratne situacija, vidi se i iz sljedećeg gnomskog, gotovo sentencijalnog niza: „Na časovniku je tri sata. U noći se ispravljam. Sve za sve“ (Krakov 1997: 227). Ono što u životu, odnosno od života, vrijedi postaje najjasnije u njegovoj neposrednoj blizini smrti. U „stezanju vremena“ – koje nije „doživljajno“-subjektivno, već takvo da mijenja režim, doživljajnosti, apriorno prethodeći samoj mogućnosti odgovarajućeg formiranja doživljajnosti – s neuporedivom jasnoćom iskustvu se apsolut, srž svoje situacija, njeno vrijeme i mjesto. Ukratko, iz zalaganja „svega“ što se ima (svojeg života, ako se ostave po strani čast, integritet, ciljevi), za ono što predstavlja *Sve* (apsolut) – „sve za sve“ – bivaju izoštrene čvrone tačke egzistencije i vlastitoga identiteta. Dakle, suspenzija svijesti opasnosti, već pomenuta junačka *ἐποχή* – donosi *čisto iskustvo vječnosti i bezuslovnosti*, kada sve što je za život od sržnog značaja zadobija ni sa čime uporedivu prozirnost. Pri svemu tome, nesvakidašnjost ovog dodira apsoluta jeste to što je sve u njemu – i situacija, i moj geografski položaj, i namjere i ponašanje neprijatelja – duboko prožeto slučajem. U stvari, u mirnodopsko vrijeme, koje je, opravdan je utisak, podesnije za građenje života i sprovođenje vlastitih životnih projekata,

i u kojem stoga, površinski gledano, ima „više“ pravilnosti i nužnosti nego u ratno vrijeme – iako život u svakom svojem modalitetu vazda i iz teme-  
lja može da iznenadi – rjeđe nego u ratu može da se iskusi izranjanje  
bezuslovnosti (djelanja, viđenja, osjećanja, svijeta...) iz prisile slučajnosti.

Primljeno: 11. septembra 2014.

Prihvaćeno: 5. oktobra 2014.

#### Literatura

- Heidegger, Martin (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemayer.
- Jovanović, Aleksandar (1999), „Umiranje u veselom bunilu: Stanislav Krakov, *Krila*, 1922“, u: M. Maticki (prir.), *Srpski roman i rat*, Despotovac: Narodna biblioteka „Resavska škola“, str. 113–132.
- Jünger, Ernst (1926), *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn.
- Jünger, Ernst (1978), *In Stahlgewittern*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Krakov, Stanislav (1991), *Krila*, Beograd: „Filip Višnjić“.
- 342 Krakov, Stanislav (1992), *Crveni pjero i druge novele*, Beograd: „Filip Višnjić“.
- Krakov, Stanislav (1997), *Život čoveka na Balkanu*, Beograd: Наш дом / L'Age d'Homme.
- Lunn, Joe (2005), „Male Identity and Martial Codes of Honor: A Comparison of the War Memoirs of Robert Graves, Ernst Jünger, and Kande Kamara“, *The Journal of Military History* (69/3): 713–735.
- Merlo-Ponti, Moris (1990), *Fenomenologija percepcije*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Merlo-Ponti, Moris (2012), *Vidljivo i nevidljivo*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Pavković Vasa (1999), „*Krila* Stanislava Krakova“, u: M. Maticki (prir.), *Srpski roman i rat*, Despotovac Narodna biblioteka „Resavska škola“, str. 133–139.

#### Chaslav D. Koprivitsa

Stanislav Krakov: Phenomenology of the Inner Consciousness of Combat

##### Summary

In this text, the work of Serbian writer Stanislav Krakov, between the two world wars, the famous, and later, due to ideological divisions, repressed and forgotten figure, is oververved through the lens of philosophy of existence and phenomenology. The „philosophical“ significance of Krakov's autobiographical war prose, which in the aesthetic, especially formal- innovative aspect, represented the pinnacle of the genre of that time Serbian literature, is that it can be viewed as a first-class document of phenomenological introspection of a man in situation of mortal combat; and the ragne his prose of his prose is, in some respects, without exaggeration, comparable to war prose of Ernst Jünger. But besides his authentic documentality, Krakov's writing is characterized by brilliant insights. So, on the one hand, Krakov can be viewed as a thinker of war and corporeality *avant lettre*, and, on the other hand, the interpretative contextualization of his prose within the aforementioned philosophical tradition helps us to better understand his literature.

**Keywords:** Stanislav Krakov, literature, combat, war, philosophy of existence, phenomenology, body, Jünger, Merleau-Ponty

OSVRT NA PRVU POLEMIKU MEĐU SRPSKIM LIBERALIMA  
THE FIRST POLEMIC BETWEEN SERBIAN  
LIBERALS IN RETROSPECT

IV



Miša Đurković  
Viši naučni saradnik  
Institut za evropske studije

## Prva polemika između liberala – prilog za izučavanje baštine političke filozofije u Srbiji\*

**Apstrakt** *U ovom članku autor istražuje prvu domaću filozofsku polemiku između dva autora koji nastupaju s liberalnih pozicija. U pitanju je polemika između Leona Kojena i Aleksandra Pavkovića, vođena tokom 1985. na stranici nekoliko domaćih časopisa. Osnovni predmet polemike jeste pitanje zasnivanja liberalizma. Kojen se zalaže za viđenje liberalizma koje polazi od jednakih prava, odnosno jednakog prava na slobodu. Pavković kritikuje to stanovište i predlaže zasnivanje liberalizma na interesima. Analizira njihove stavove i argumentaciju, ali pokušava da rasvetli i ukupni politički i intelektualni kontekst liberalizacije društva u kome se polemika odvija.*

**Gljučne reči:** *liberalizam, srpska politička filozofija, Kojen, Pavković, jednakost prava*

345

Pre nekoliko godina, svestan činjenice da ne postoji čak ni elementarni pregled razvoja političke filozofije u Srbiji, započeo sam istraživanje ovog područja i objavio poduži, uvodni rad.<sup>1</sup> Deo te analize bio je i pokušaj rekonstrukcije toka obnove liberalnih političko-filozofskih ideja koji se odvijao tokom sedamdesetih i posebno osamdesetih godina prošlog veka. U ovom članku koji treba posmatrati kao neku vrstu dopune onoga što je urađeno i istraživanja naredne faze, želim da se koncentrišem na prvu javnu i akademsku polemiku između dvojice filozofa koji iz različite perspektive brane liberalno stanovište. Prema pravilu, pojava takvih polemika koje prevazilaze nivo načelnog sučeljavanja i ulaze u neke specifično strukovne, pa čak i „sholastičke“ rasprave o tehničkim pitanjima (kakvo je problem zasnivanja liberalne pozicije), govori o ulasku filozofije u relativno zreliju fazu. I zaista, pregledom srpske filozofske literature

\* Članak je rezultat rada na projektu 179014 koji se uz podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja realizuje na Institutu za evropske studije. Zahvaljujem pre svega akterima ove debate koji su mi ljubazno izašli u susret i pomogli da bolje shvatim kontekst i motive. S Kojenom sam vodio duži razgovor, a Pavković je pismeno odgovorio na moja pitanja. Taj intervju može se pročitati kao dodatak ovom tekstu.

<sup>1</sup> Videti: Đurković, 2012. Već sada bih neke stvari u tom tekstu drugačije postavio. Na primer ocena Đinđićevog doprinosa u fusnoti 27 na str. 229 sasvim je neadekvatna, jer u to doba nisam imao njegove radove objavljivane u *Teoriji* i drugim časopisima počev od 1984. do kraja decenije. No uprkos tome, reakcije kolega su potvrdile da je članak predstavljao dobru bazu za otpočinjanje daljeg rada. Njihove primedbe i komentari pomogli su mi da naredni koraci ovog kontinuiranog istraživanja budu bolji i informisaniji.

(periodike i knjiga) iz tog doba uočava se da je period sredine i kasnih osamdesetih godina zlatno doba razvoja političke filozofije i političke misli kod nas.<sup>2</sup>

Polemika između Leona Kojena i Aleksandra Pavkovića koja se vodila tokom 1985. može se međutim u potpunosti razumeti samo ako se shvati nekoliko ravni na kojima se odvijala. Ona je, osim uskostručnog filozofskog nivoa, imala i praktične dimenzije, povezane s načelno praktično-filozofskim usmerenjem jedne grupe aktera (koji su uglavnom svi završili u praktičnoj politici) i sporovima unutar same struke i Filozofskog društva Srbije o tome u kom pravcu treba polovinom osamdesetih usmeravati institucionalizovanu filozofiju u Srbiji. Stoga ću u ovom članku pokušati da, osim analize samih tekstova i filozofskih stavova polemičara, makar delimično razjasnim strukovno-filozofski kontekst,<sup>3</sup> put obnove liberalnih ideja, ali i društveni, pa i politički kontekst u kome se ova polemika odvijala.<sup>4</sup>

346

Dužan sam i jedno metodološko razjašnjenje. Osim što ću se truditi da objektivno izložim pomenutu polemiku i kontekst u kome se ona odvijala, daću i svoje ocene i kritiku pojedinih argumenata i time odstupiti od klasičnog istoriografsko-filozofskog posla. Takav metod je odraz činjenice da ovaj projekat pregleda razvoja političke filozofije u Srbiji nosi i problemsku dimenziju. Naime, u isto vreme autor pokušava da iznese i sopstveni pogled na to šta je politička filozofija uopšte, i kako bi se ona mogla praktikovati i razvijati u Srbiji.

\*

Sredinom osamdesetih uočljivo je kako ključni filozofski časopisi – *Teorija*, *Filozofske studije* i *Gledišta* iz broja u broj objavljuju sve kvalitetnije, opširnije i sofisticiranije tekstove, a polemike o raznim problemima postaju redovna pojava. Pošto *Studije* izlaze jednom, a *Teorija* dva puta godišnje, sve veći značaj dobijaju *Književne novine* koje izlaze dva puta

2 O razlozima za to i za gubitak tog momentuma s početkom devedesetih biće više reči na kraju teksta.

3 Detaljnija obrada moraće da sačeka planiranu monografiju o političkoj filozofiji u Srbiji.

4 Od učesnika u ovim dešavanjima slabo ko je ostavio zapisana svoja sećanja. Objavljeni su memoari Mihaila Markovića i Dragoljuba Mićunovića. Tokom pripreme članka prilikom razgovora s Leonom Kojenom, Milanom Subotićem, Slobodanom Samardžićem, Boškom Mijatovićem i drugim svedocima tog vremena čuo sam niz sjajnih ilustracija, anegdota i razjašnjenja odnosa. Nažalost, mnogo takvih vrednih momenata ostaće zauvek izgubljeno, a umesto fakata ostaju ili prazne rupe ili mitovi koje akteri ili čaršija naknadno konstruišu.



mesečno i u kojima se objavljuju mnoge polemike i rasprave započete u ovim stručnim časopisima.<sup>5</sup>

Od početka osamdesetih redovno i otvoreno piše se o krizi marksizma. Tako se pojavio i tematski broj *Filozofskih studija* u kome je objavljen Kojenov članak, čime je otpočela naša polemika. U pitanju je petnaesta sve-ska *Studija*, obeležena sa 1983. godinom, iako se broj faktički pojavio tek u proleće naredne godine. Čitav broj je bio izrazito i precizno antimark-sistički i raznorodno liberalno usmeren. Opšti naslov je bio „Filozofija, ideologija, teror“. Osim Kojenovog teksta, tu je bila studija Čavoškog o revolucionarnom makijavelizmu kao ozbiljna analiza pervertiranog ma-kijavelizma u marksističkoj tradiciji. Zatim članak Nikole Miloševića o socijalnoj psihologiji staljinizma, kao nastavak njegovih već započelih kri-tika sovjetske prakse i modela.

Najviše pažnje izazvao je – ne samo zbog tematike već i zbog uskostru-kovne pozadine – članak Nevena Sesardića „Prilog kritici marksističke utopije“. On je bio asistent jednog od vodećih zagrebačkih praksisovaca Gaje Petrovića, filozofa koji je do tada pisao iz tzv. analitičarske perspek-tive o problemima metodologije i epistemologije. Nakon što je 1982. doktorirao, ovo je njegovo prvo pojavljivanje s temom koja se dotiče metodologije, ali je suštinski vezana za političku filozofiju i ekonomske sporove. Sledeći Poperovu metodologiju, autor preuzima i njegovu kri-tiku marksizma. Od četiri članka ovaj je najeksplicitnije antimarksištički. Ovo je izazvalo burne reakcije u filozofskoj javnosti Jugoslavije jer se smatralo *hibrisom* to što asistent napada svog profesora. Na stranicama *Teorije* i zagrebačkih *Pitanja* Sesardić je polemisao s marksistima Petro-vićem, Markovićem i Žunjićem, između ostalog, i polemika se vodila sve do kraja decenije.

Kojenov članak je prvi u broju i za njega su vezane mnoge zanimljive stva-ri. Ovo je nažalost prvi i jedini objavljeni članak Leona Kojena iz oblasti političke filozofije.<sup>6</sup> On je nastao kao početna studija jedne planirane monografije o problemima liberalne političke filozofije, u kojoj je Kojen planirao da Rolsovu verziju liberalizma prikaže kao nastavak tradicije kla-sičnih liberala XIX veka. No, nakon što je Kojen primljen na Filološki fa-kultet, svoja interesovanja je preusmerio na estetska i književno-teorijska

5 O popularnosti *Književnih novina* piše Aleksa Đilas u *Našoj reči* u martu 1982. u članku „Slabosti 'beogradskog' liberalizma“. U njemu ističe da beogradski liberalizam doživljava izvesnu renesansu. Videti: Đilas, 2009, str. 165; Dragović-Soso, 2004, str. 94–95.

6 U razgovoru koji smo vodili 1. septembra 2014. rekao mi je da negde ima sačuvan svoj članak o Tokvilu koji nikada nije objavljen.

pitanja tako da o problemima političke filozofije više nije pisao. No, kako je on do njih uopšte došao?

348

Kojen je studirao filozofiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu od 1964. do 1970. godine. Diplomirao je radom o Platonovoj estetici. U pitanju je čovek sa širokim spektrom interesovanja koji je tokom studija čitao ne samo literaturu neophodnu za polaganje ispita, već mnoge knjige iz različitih oblasti humanistike, uključujući i nove koje je dobijao iz Engleske. Kao čovek kome je dominantni marksizam bio stran, poput mnogih mladih ljudi okrenuo se problemima epistemologije, filozofije, psihologije i generalno onoj literaturi koja se kod nas kvalifikuje kao „analitička filozofija“. To je za mnoge kvalitetne ljude bio izvanredan beg od marksizma u nešto što je bila slobodnija i striktnija nauka. Nakon diplomiranja proveo je sedam godina na Oksfordu, gde je 1977. odbranio doktorat u kom se bavio problemom logike i filozofskih kategorija. Tokom tih godina studija Kojen je dobio priliku da nastavi svoje svestrano obrazovanje, pa je pored epistemoloških i logičkih problema počeo da prati i aktuelna dešavanja u političkoj misli. Kao što je poznato, Rolsova *Teorija pravde* otvorila je u anglo-američkom svetu novi talas interesovanja za ovu oblast i pokrenula višegodišnje, pa i decenijske debate o osnovnim filozofskim pojmovima. Kojen je, prema sopstvenom tvđenju, tamo imao priliku da sve to proprati i da detaljno sledi razvoj ove debate koja ga je zainteresovala ne samo zbog strukovnih razloga nego i zbog zemlje u kojoj je živeo.

Kojen se u zemlju vratio upravo u trenutku kada je krenuo talas peticionaštva<sup>7</sup> i uključio u razne opozicione krugove koji su se sakupljali i vidali po stanovima i kafanama.<sup>8</sup> On je inače u periodu od 1977. do 1986. bio bez stalnog posla i izdržavao se prevođenjem i priređivanjem raznih izdanja. Bile su to razne stvari od Jakobsonove poetike, preko prevoda statuta radničkih i laburističkih partija za neke publikacije IMPP-a. Usled opštih dešavanja polako se uključivao i u političke rasprave, pa je tako krajem decenije počeo intenzivnije da se druži s Čavoškim i Koštunicom.

7 O tom vremenu pogledati Dragović-Soso, 2004, poglavlje „Obrana građanskih prava 1975–1986“, str. 82–104. Tu su pristojno obrađeni momenti peticija, slučaja Đogo, slučaja „šestorice“ i formiranja Odbora za odbranu slobode misli i izražavanja itd. Međutim, iz nepoznatih razloga potpuno je po strani ostavljeno ovo plodno i vrlo uticajno akademsko stvaralaštvo koje je u isto vreme bilo oruđe i plod borbe za društvenu i političku liberalizaciju. Ta dva procesa su usko isprepletana. Na primer sve što se dešavalo u vezi s knjigom Koštunice i Čavoškog iz 1983. spadalo je među najvažnije društvene događaje u nizu borbi s režimom.

8 Voja Stojanović u skorašnjem memoarskom članku navodi kako su se zajedno vidali u jednom takvom kružoku u kome su se raspravljala pitanja analitičke filozofije, ali doticale i političke teme. Videti: Stojanović, 2007.

Iz te saradnje proizašlo je i učešće na značajnom simpozijumu o liberalizmu i socijalizmu koji je u Centru za filozofiju i društvenu teoriju održan 1982,<sup>9</sup> ali i objavljivanje članka „Liberalizam“.

Između ta dva događaja pojavila se čuvena zajednička knjiga ove dvojice *Stranački pluralizam ili monizam*. Ovo je najpoznatije pojedinačno izdanje koje su vlasti napadale kao „anarholiberalno“. Tekst je striktno teorijski gledano manje vredan od njihovih doktorata i teorijskih studija. Radi se o istorijsko-sociološkoj studiji koja pokazuje kako su komunisti preko Narodnog fronta u periodu 1944–1949. ugušili politički pluralizam, iako on nikada nije formalno ukinut. U knjizi takođe daje podatke prema kojima se vidi da su na referendumu o republici ili monarhiji komunisti najgore rezultate postigli u Srbiji. Iz svega se jasno uočava da autori osuđuju gaženje pluralizma i zalažu se za njegovo obnavljanje.<sup>10</sup>

Drugo izdanje knjige iz 1990, s Koštuničinim važnim predgovorom donosi recepciju i reakcije režima iznete u napadu Milorada Vučelića i intervjuu Vladimira Goatija koji su rađeni kao osuda stavova autora.<sup>11</sup> Objavljivanje knjiga odjeknulo je u javnosti i zato se izdvojila kao posebno važna. Na primer na velikoj tribini koja je u Studentskom kulturnom centru održana te godine već se niz ljudi javno zalagao za obnovu partijskog pluralizma. Bilo je takvih tribina i u Domu omladine i na drugim mestima. Koštunica ističe debatu koja je održana u njihovom centru 20. septembra iste godine i koja je kasnije u celosti objavljena u *Književnim novinama*. Na ovoj raspravi govorio je u sličnom duhu i Kojen.

Njegov članak u *Studijama* pokazuje da je Kojen tada sarađivao s Čavoškim i Koštunicom, jer je ključna literatura, slično njihovim ondašnjim radovima, poticala iz perioda klasičnog liberalizma XIX veka. Tu su Konstan, Mil, Tokvil. No, sam stil izlaganja je drugačiji i pokazuje veliki uticaj

9 U memoarima Mićunović opisuje kako su tim povodom njih dvojica imali neprijatnu epizodu zbog odbijanja da se odštampa duži Kojenov prilog. Videti: Mićunović, 2013, str 367. Knjiga u kojoj su sakupljeni prilozi i debata s ovog skupa pojavila se 1984. pod imenom *Liberalizam i socijalizam*.

10 Koštunica, Čavoški, 1983. Treba primetiti da se ova knjiga makar pojavila, dok je iste godine knjiga Nebojše Popova *Društveni sukobi: izazov sociologiji*, koja govori o dešavanjima tokom 1968, sudski zabranjena po nalogu sudije Zorana Stojkovića, a zatim i uništena.

11 Videti: 1990. Važna ilustracija složenosti političkog života u Srbiji jeste činjenica da je treće izdanje ove knjige iz 2011. izašlo bez ovih dodataka iz drugog izdanja. Čini se da razloge treba tražiti u činjenici da je tada Vučelićev nedeljnik *Pečat* bio glavno glasilo za iznošenje stavova DSS-a i da su Vučelić i Koštunica tada bili politički bliski. Povodom ovog izdanja i trideset godina od prvog izdanja, u matičnom institutu, 27. novembra 2013, održana je trosatna debata koja se može pogledati na stranici: [www.youtube.com/watch?v=xVUdWszAEI](http://www.youtube.com/watch?v=xVUdWszAEI).

novije britanske škole i prinude ka striktnijem, manje esejističkom iznošenju argumentacije koja karakteriše analitičarski pristup.

Postoje dve osnovne razlike između Kojenovog i Pavkovićevog teksta. Kojenov tekst je napisan dosta jasno i stilski veoma čisto pri čemu se autor trudi da, koliko je to moguće, logično izvede svoju argumentaciju i odbrani svoju poziciju u pogledu načina na koji treba sagledavati liberalizam i definisati njegov centralni ideal. Pavkovićev tekst je napisan jezikom koji je više hermetičan i čitaocu nije baš uvek potpuno jasan tok misli koji on sledi. Ima skokova, nepotrebnih ekskursa, ulaženja u meandre argumentacije, a onda svedenog povratka na osnovni argument i tako dalje.

Kojenov tekst, kao što je već nagovešteno, ima jasan motiv koji jeste i akademski, ali u isto vreme i politički. Pavkovićev motiv iz samog teksta ne vidi se dovoljno jasno. No, postoje i jasna područja na kojima se spor bazira. Predstavićemo prvo Kojenovu liniju argumentacije, osvrnuti se na neke delove i na kraju dati Pavkovićevu kritiku, te njegov alternativni predlog zasnivanja liberalizma.

\*

Kojenov tekst ima dva dela. Prvi nosi naslov „Sloboda kao jednako pravo“. Autor polazi od zanimljive teze da je neophodno utvrditi šta je središnji ideal liberalizma, jer od toga, kako on tvrdi, zavise uverljivost i privlačna moć liberalizma (str. 6). On pre toga objašnjava da postoje različiti načini opravdanja liberalne teorije i da je to najčešće pozivanje na slobodu ili na individualnost, ali da je retko u pitanju jednakost. Stoga on baš to nastoji da uradi, da pokaže da je jednakost središnji ideal liberalizma. Uz to, autor daje važnu metodološku napomenu da će ovde izbeći istorijski pristup.

Ideal jednakosti definiše kao „ideju slobode kao jednakog prava“. To znači da je jednakost fundamentalniji ideal od slobode i to je teza na kojoj Kojen gradi čitavu svoju strategiju. Na strani 7 on objašnjava da će najpre u prvom delu pokazati zašto bi liberalizam trebalo definisati kao doktrinu zasnovanu na jednakosti, a u drugom detaljnije objašnjava svoj ideal liberalizma, a zatim poredi liberalno stanovište s konzervativnim i radikalnim. Čitalac uočava anglosaksonski uzor jer autor govori o *radikalnom* a ne o *socijalističkom* stanovištu.

Autor smatra da treba pobiti uvreženu predrasudu prema kojoj se sloboda i jednakost potiru, te da je sloboda navodno liberalni ideal, a jednakost levičarski. Pogrešno je, tvrdi Kojen, svoditi ideal jednakosti na zahtev za punom ekonomskom i socijalnom jednakošću ljudi (str. 8). U napomeni

autor objašnjava da će slobodu shvatati na negativan način kao slobodu od prinude, što je klasičan liberalni pristup. Zatim priznaje da jednakost jeste jedan od takozvanih suštinski spornih pojmova. Problematično je pitanje u kom pogledu subjekti treba da budu jednaki. Iz različitih odgovora na to pitanje slede različita shvatanja jednakosti u političkoj misli i filozofiji (str. 10), kao što su liberalno, utilitarističko, radikalno itd. On zatim uvodi razliku između fundamentalnih i izvedenih političkih ideala i navodi da su za liberale dva glavna ideala sloboda i jednakost. Svi liberali, kaže se, vezuju ideal jednakosti za jednakost prava, a ne za jednakost izgleda ili jednakost uslova (str. 13). To je način da se ideali jednakosti i slobode podupiru.<sup>12</sup>

Da bi pokazao da liberalni zahtev za slobodom znači i zahtev za jednakošću Kojen poredi liberalizam s dva najvažnija konkurentna pristupa. Tu je prinuđen da iznese jedno prilično anahrono viđenje konzervativaca XIX veka prema kome oni u načelu ne mogu da prihvate ideju jednake slobode za sve društvene slojeve i grupe. Potreba za hijerarhijom po njemu kod njih mora imati i formalni karakter različitih zakonskih prava, što je u doba kada Kojen ovo piše zaista teško pripisati i Reganovim američkim i evropskim demohrišćanskim konzervativcima. Dok je za radikale (socijaliste) jasno da zbog teorije o avangardi npr. ne prihvataju ideju jednakih prava i sloboda, za savremene konzervativce to nije tačno, pa se tu otvara problem diferencijacije liberalizma od konzervativizma kako ga Kojen vidi.<sup>13</sup>

351

U sledećem koraku Kojen tvrdi da se svaki zahtev za slobodu može predstaviti kao zahtev za priznavanje nekog prava „koje bi u odgovarajućim stvarima šttilo pojedinca od bilo kakvog uplitanja drugih“. Dakle, sloboda bi se svodila na jednaka prava koja jamče pojedincima da su u tim domenima suvereni i zaštićeni od svih oblika prinude kojima bi drugi mogli da pribegnu (str. 15). Osnovni liberalni ideal jeste jednakost, jednakost prava. Kao ilustraciju na kraju ovog dela Kojen daje Konstanovu teoriju.

Na str. 17 Kojen uvodi priču o više ili manje slobode kao sasvim legitimno pitanje za liberala i, dodajući praktičnu političku notu, poredi ovo

12 U fusnoti 5 Kojen nagoveštava kako će, iako priznaje negativna prava kao fundamentalna, kasnije objasniti da liberali mogu da prihvate i neka pozitivna prava, ali uz uslov da su pojedincima najpre zajamčena negativna prava. Liberal neće zarad jednakosti žrtvovati slobodu.

13 Treba uočiti da na str. 26 Kojen kratko nagoveštava i mogućnosti za drugačije viđenje konzervativizma. On kaže: „Nasuprot liberalnoj, konzervativna tradicija u političkoj filozofiji, ili bar onaj njen deo koji se oslanja na idealizovanu sliku staleški organizovanog društva ... [...] (istakao M. Đ).“ No, da bi potcrtao značaj i različitost liberalizma, on uzima upravo tu verziju konzervativizma kao model s kojim se polemiše.

shvatanje s utopijskim viđenjima „radikala“ koji o slobodi govore kao o apsolutnoj kategoriji u kojoj ne postoji više ili manje. Oni time previđaju očiglednu razliku između društava u kojima se poštuju i onih gde se ne poštuju osnovna prava. Nadalje on dodaje kako je važno konkretizovati priču i, umesto o apstraktnom pravu pojedinca na neuplitanje, pokušati da se za svako od osnovnih prava nađe jedna osnovna sloboda. On iznosi pet takvih sloboda s odgovarajućim pravima. Uz to mora da ide odgovarajući institucionalni mehanizam koji štiti prava (str. 19). Ovaj deo autor završava pomalo nategnutom, ali za njegove potrebe diferencijacije očigledno potrebnom distinkcijom da konzervativci bar neke institucije opravdavaju tradicijom, dok liberali navodno sve ključne institucije opravdavaju pozivajući se na svoj ideal jednakih prava.<sup>14</sup>

352

U drugom delu autor započinje pokazivanjem da se teza o jednakim pravima može izjednačiti s idejom o sferi privatnosti koja okružuje svakog pojedinca, u koju mu se niko ne sme uplitati, gde je suveren i zaštićen i od vlasti i od društva (str. 21). Poziva se na Mila. Naravno, tu je osnovni zadatak odrediti gde je granica te sfere.

Na str. 23 Kojen upozorava da se ista normativna tvrdnja može opravdavati različitim, pa i nespojivim razlozima. Time se uvodi distinkcija između normativnog sadržaja i kanona opravdanja. Liberalizam tvrdi da je ono što spada u tu sferu (npr. sloboda veroispovesti) moralno pravo pojedinca i da nikakvi kolektivni ciljevi nisu dovoljno opravdanje da mu se ograničava to pravo. Kojen, međutim, navodi klauzulu („osim pod izuzetnim i precizno definisanim okolnostima“), ali je ne razjašnjava, a to je ovde ključno. Na primer liberalne evropske države danas na više načina ograničavaju slobodu veroispovesti muslimana i hrišćana, pravdajući to upravo kolektivnim ciljevima bezbednosti i sekularnom prirodom svojih društava.

Za Kojena je ovaj distinktivni kanon opravdanja važan jer garantuje trajnost nepovredivosti prava. Na primer utilitarista može deliti uverenje da je sloboda veroispovesti normativno opravdana jer donosi više sreće. No, ako se ispostavi da bi više sreće donelo kršenje tog prava (što je malo

<sup>14</sup> U knjizi *Kapitalizam, liberalizam, država* navodio sam primer Loka kao jednog od temeljnih liberalnih mislilaca koji u svom eseju o toleranciji eksplicitno pobija prava rimokatolika u Engleskoj. Njega ne zanimaju njihove potrebe ni ljudska prava na slobodno ispovedanje vere. Prema njegovom mišljenju, prioritet je državni razlog zaštite zemlje. Britanija kao kolevka liberalizma i dan-danas ima državnu, Anglikansku crkvu i dugo je odbijala da prizna verska prava pripadnicima drugih konfesija (pre svega rimokatolicima i Jevrejima). Zakon o emancipaciji, odnosno oslobađanju katolika donet je tek 1829. godine. I u knjizi o Milovoj političkoj misli čitalac može naći niz odstupanja od ovoga što Kojen tvrdi, dakle slučajeve u kojima su državni interes i drugi principi važniji od pojedinačnih prava. Videti: Đurković, 2005. i Đurković, 2006.

problematična hipoteza – M. Đ.) onda bi on lako odustao od same teze dok bi, tvrdi Kojen, liberal svakako branio tezu. Ali kao što sam istakao, ograničavanje ovog prava u liberalnim demokratijama uglavnom se i brani nekom vrstom korisnosti po državu i društvo, iako su u pitanju liberalno-demokratska društva. U tom smislu Kojen, kao i većina autora koji će ovde kasnije delovati s liberalnih pozicija, u ovom tekstu ispušta ideal bezbednosti koji je očigledno jači ideal i sasvim dovoljan da u određenim okolnostima suspenduje ili ukine određena prava, jednako u liberalnim i u neliberalnim državama.<sup>15</sup>

Razumljivo jeda se takva sfera prizna svima kao jednako pravo, tj. da se kaže kako svi imaju jednaka prava i da su jednako sposobni da odlučuju o svojim stvarima. Autor zatim prelazi na poređenje liberalizma i konzervativizma. Nažalost, poziva se na Berkov tekst iz 1791. i na De Mestrovu *Razmatranja* iz 1796, dakle čak ne ni na konzervativizam XIX veka, da bi pokazao kako ova ideologija počiva na ideji povlastica i staleštva, te da ne priznaje jednaka prava. Godine 1983, u vreme vladavine Regana i Tačerove, teško bi Kojen našao takvog konzervativca koji priznaje samo staleška i grupna prava. Štaviše, Tačerova zbog svojih razloga preteruje u drugom pravcu, pa tvrdi da ne postoji društvo već samo pojedinci.<sup>16</sup>

Kojen na str. 30 vrlo nategnuto pokušava da liberale apstraktno i apsolutno poveže sa insistiranjem na jednakim pravima, dok konzervativcima učitava privrženost moralnoj tiraniji kolektivnih ciljeva i kaže: „Za različite verzije konzervativne doktrine uvek je bilo daleko važnije očuvati (ili povratiti) nacionalnu veličinu, održati tradicionalnu društvenu hijerarhiju, postići opštu saglasnost oko osnovnih moralnih vrednosti ili ostvariti neke druge kolektivne ciljeve, nego obezbediti pojedincima sva ona prava koja su im neophodna da bi mogli sami da odlučuju o svom životu i na taj način potvrde svoju autonomiju.“

Istorijski gledano iz perspektive XX veka ovo jasno ne stoji, jer su u liberalno-demokratskim državama konzervativci uveliko prihvatili jednakost

15 No, kad se upućuje ova vrsta kritike treba voditi računa da su ovo bili tek pionirski počeci u kojima je važno bilo izneti samu suštinu normativne teorije dotad nepoznate ovdašnjim čitaocima i da Kojen stoga ni nema prostora za ovakvo detaljisanje. Štaviše, kao što vidimo na str. 25, politički okvir podstiče Kojena da ta prava ističe kao nepovrediva u odnosu na zahteve utilitarista i, što je još važnije, revolucionara, odnosno komunista. Dakle, radi se o vremenu borbe protiv opadajućeg komunističkog totalitarnog sistema za priznavanje nekih elementarnih prava kao nepovredivih, te taj politički i praktični zahtev ima očite, sasvim razumljive refleksije i na način na koji Kojen izlaže svoju teoriju.

16 Videti njen intervju od 23. septembra 1987, [www.margareththatcher.org/document/106689](http://www.margareththatcher.org/document/106689).

prava i formalnu jednakost svih pred zakonom. No, čak i iz perspektive XIX veka ove teze jednako teško mogu da izdrže proveru. Naime, liberali su se u Britaniji izborili za proširenje biračkog prava 1832, ali su se znatno opirali kasnijim proširenjima iz 1867. i 1884. godine. Podsetimo se da je pitanje proširenja biračkog prava na radnike ključno političko pitanje XIX veka. Za to se najpre zalažu socijalisti (Kojenovi radikali), ali sve više i konzervativci, jer se uviđa da je veliki broj siromašnih ljudi izrazito tradicionalan i da politički podržavaju konzervativne političare. Stoga liberali u Britaniji i recimo u Francuskoj (Gizo i čuveni *doktrinari*)<sup>17</sup> insistiraju na imovinskom cenzusu, dakle na ograničavanju prava na glasanje, izražavanje i okupljanje za veliki broj ljudi koji, prema njihovom mišljenju, nisu sposobni imovinski i mentalno da učestvuju u praktikoivanju prava koja bi Kojen definisao kao osnovna za savremenog čoveka. Konačno, Džon Stjuart Mil u *Predstavničkoj vladi* najbolje svedoči o tome predlažući različitu vrednost glasova ljudi.<sup>18</sup>

Autor zatim prelazi na poređenje liberala i radikala. Radikali se nominalno zalažu za jednaka prava u smislu „autentičnih potreba i istinskih sposobnosti“, ali faktički to prenose u neodređenu budućnost, a u realnosti imaju gledišta koja su nespojiva s idejom jednakih prava. Problem je s njihovom idejom da je ljudska priroda pod svim dosadašnjim sistemima bila izobličavana i zato se ono što ljudi iskazuju o sebi i svojim potrebama ne može prihvatiti, jer sa stanovišta radikala to nisu autentične potrebe ni ciljevi. Zato takvi ljudi nemaju prava na privatnu sferu. Sve se to mora suspendovati da se tek izgradi društvo u kome će nekada u budućnosti ljudi realizovati slobodu i ljudsku suštinu kako je radikali vide. Pojedinci su samo pripadnici ljudskog roda koji mogu biti žrtvovani radi što bržeg razvoja čovečanstva ka budućem društvu (str. 34). Ključ je u činjenici da radikali sebi uzimaju za pravo da ocenjuju da li su nečije potrebe i sklonosti „saglasne sa ljudskom prirodom“ i da li ljudi sami za sebe mogu autentično da kažu šta žele i šta hoće. Za liberale je, međutim, osnovno da se prihvati da je svako suveren u tome da kaže šta hoće. Kojen se ovde (str. 35) ponovo poziva na Mila. Međutim, kod Mila ovo važi za prva tri poglavlja *O slobodi*, dok se poslednja dva poglavlja razmatraju slučajevi u kojima se od ovih normi razložno i opravdano odstupa.

Kojen kaže da ako se u liberalnu teoriju kao izvedena uvedu i neka pozitivna prava zarad obezbeđenja uslova za realizaciju navedenih jednakih

17 Videti: Craiutu, 2003.

18 Videti peto poglavlje *Rasprave o predstavničkoj vladavini*, Mil, 1989, tom 2, str. 51 i dalje.



prava, to opet nema veze s konzervativizmom i radikalizmom. On ističe da su suštinski i za radikala i za konzervativca kolektivni ciljevi važniji od pojedinačnih prava i da se neće ustezati da ih povrede da bi oni bili realizovani. No, pošto tvrdi da i liberali pod precizno definisanim uslovima (mada ih nažalost ne razmatra) mogu da prihvate suspenziju nekih pojedinačnih prava, onda se ovo ipak ne može svesti na apsolutnu razliku već na razliku u prioritetima i, pre svega, u meri. U tom pravcu idu kasnije Jankovićeve primedbe: kao što ovde ukazujem da je savremeni konzervativizam potpuno drugačiji od vremena Berka i De Mestra, tako i Janković pokazuje da savremeni socijaldemokrati prihvataju najveći deo onoga što Kojen tvrdi za liberale i tu je zaista u igri pitanje mere.<sup>19</sup> Autor na kraju uvodi Kantovu ideju autonomije pojedinca.

Takođe je problematično to što Kojen insistira da liberal ne sme da uvodi bilo kakvu hijerarhiju vrednosti i da tvrdi da su njegovi ciljevi npr. bolji od ciljeva drugih. Ali onda ne bi bilo političkog odlučivanja u liberalnim demokratijama. Mi svakodnevno i na nivou državne politike i na drugim nivoima imamo upravo sukobe preferenci i ciljeva koji se ne mogu realizovati. Demokracija pruža mehanizme u kojima legitimno, posle glasanja, možemo da nametnemo svoje vizije i preference drugima, koje oni moraju da prihvate. Ključ je da se odvoji ta sfera u kojoj su preference pojedinca suverene, od sfere u kojoj on mora da žrtvuje svoje vizije i preference zarad opšteg dobra nakon odluke većine. Kolektivni ciljevi u demokratijama postoje i imaju dominaciju nad određenim pravima pojedinaca, ali postoji i domen u koji makar u načelu država i društvo ne smeju da mu se mešaju (mada je taj domen danas sve manji, ali to je druga tema). Kojen, međutim, ima pred sobom zamišljenog protivnika (radikalnog konzervativca i radikalnog socijalistu), ali i realnog komunističkog vlastodržca koji u principu ne prihvata autonomiju pojedinca niti bilo kakav domen slobode. Ključni cilj jeste pokazati neophodnost prihvatanja ideje autonomije pojedinca, kao i posledica koje iz nje proizlaze, a u suštini vode ka priznavanju jednakih osnovnih prava i sloboda za sve.

Uprkos raznim primedbama na koje se u ovom tekstu, nakon trideset i jedne godine, može ukazati, ovo je veoma vredan, razložen i lepo napisan tekst. Posebnu težinu dobija kada se razmotri kontekst u kome je nastao. Kojen, dakle, otvoreno brani liberalno stanovište protiv komunističkog i obrazlaže zašto je mnogo bolje, moralnije i pravednije društvo u kome su osnovna prava normativno i faktički priznata, dakle liberalno-demokratsko društvo.

19 Videti: Janković, 1985.

\*

Pavković, međutim, kako to i sam tvrdi u nedavnom intervjuu, nije pred sobom imao političke ciljeve ni političku perspektivu. On je želeo da ostane u meritumu stvari i bazične filozofske argumentacije. Njegov tekst je znatno kraći, i u njemu zapravo pokušava da iznese drugačiju viziju i drugačiji način zasnivanja liberalizma.<sup>20</sup>

356

Pavković kreće od teze da nema dobrih razloga da se tvrdi kako se liberalni ideal slobode može svesti na ideal jednakosti moralnih prava (str. 165).<sup>21</sup> To je suština prvog dela teksta, da bi u drugom pokušao da iznese shvatanje liberalizma koje polazi od pojma interesa pojedinca. Iako se autor ograđuje i tvrdi da nema nameru da zastupa liberalnu političku filozofiju, na kraju kratkog uvoda tvrdi da on ne nastupa s pozicije neke druge konkurentne političke teorije, već će prigovor izneti u okviru iste liberalne političke teorije (str. 166). Ova tvrdnja eksplicitno obrazlaže naše nastojanje da ovo predstavimo kao prvu polemiku „između liberala“, jer se spor vodi u istoj liberalnoj političko-filozofskoj paradigmi.

Pavković najpre kritikuje Kojenovu ideju o suverenosti pojedinca u određivanju svojih ciljeva i tvrdi da to podrazumeva pozitivnu slobodu na način na koji o njoj govori Berlin, što je, kako ističe, problematično u liberalizmu (str. 167). No, Kojen u svom tekstu pod pojmom suverenosti, pre svega, podrazumeva negativnu slobodu i ideja suverenosti pojedinca vezana je za nju, a ne za pozitivnu slobodu. Pavković zatim osporava Kojenovu definiciju pojma slobode. Moguće je da prava nekad nisu nužni i dovoljan uslov za ideal slobode. Sledi zatim argument o seksualnim slobodama na koji će se Kojen kasnije osvrnuti sa cinizmom, a kojim treba da se pobije argument da iz ideala slede prava. Autor pokušava da pokaže kako je jedan ideal (seksualne) slobode ostvaren, a da ipak pojedincima zbog toga nisu priznata nikakva moralna prava, jer navodno da ima prava, bilo bi i sankcija prema onima koji ih krše. Kao što ću kasnije istaći, iskustvo pokazuje da oni imaju prava i da su u pojedinim društvima i te kako na osnovu tih prava uvedene sankcije za kršenje takvih prava.

Autor smatra da logičnom rekonstrukcijom Kojenove argumentacije ne dolazimo do teze prema kojoj bi uvođenje kanona opravdanja nužno

20 Pavković je u to doba docent na Filozofskom fakultetu u Beogradu, na predmetu Teorija saznanja. Ovde nećemo govoriti o njegovom filozofskom razvoju, jer o tome sam govori u intervjuu. Za detaljniju informaciju o njegovoj filozofskoj karijeri pogledati preglednu stranicu univerziteta na kome predaje: [www.mq.edu.au/about\\_us/faculties\\_and\\_departments/faculty\\_of\\_arts/mhpir/politics\\_and\\_international\\_relations/staff/associate\\_professor\\_aleksandar\\_pavkovic/](http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/associate_professor_aleksandar_pavkovic/).

21 Pavković, 1985.

vodilo uvođenju pojma (moralnog) prava (str. 169). Osnovu svog protivprimera i suprotne koncepcije Pavković sažima u sledećem delu: „[...] nikakvi kolektivni ciljevi ne mogu opravdati uskraćivanje pojedincu slobode veroispovesti, zato što je u stvarnom interesu svakog pojedinca da ispoveda onu veru koju želi; i nema opravdanja – osim u izuzetnim i precizno definisanim okolnostima – za delanje protiv svojih interesa. U ovom primeru, kao objašnjenje uvođenja kanona opravdanja pominju se samo interesi pojedinca; u političkoj filosofiji pojam interesa pojedinca ne smatra se podudarnim sa pojmom prava; dakle uvođenje ovog kanona opravdanja *ne* vodi, nužno, uvođenju nekog pojma podudarnog pojmu prava.“ Dakle, iskazi o privatnoj sferi, tvrdi on, nužno uključuju i neki pojam podudaran pojmu prava, a ne samo moralnog prava (str. 170).

Autor zatim nastavlja konstruišući jedan primer na kome pokušava da ekstrapolira Kojenovu tvrdnju na argument za koji nisam siguran da bi ga Kojen podržao, niti da zaista sledi iz Kojenovog teksta. Uzima se jedno vrlo osetljivo područje koje je i danas predmet oštrog spora u zemljama liberalne demokratije – područje prava homoseksualaca i onih koji se protive njihovoj slobodi udruživanja. Pavković tvrdi da bi po Kojenovom shvatanju činjenica da uredništvo nekog lista vodi kampanju protiv prava homoseksualaca na udruživanje značila kršenje njihove privatne sfere i s liberalnog stanovišta bila bi moralno nedopustiva.

Moram da primetim kako ovo zavisi od političkog i pravnog konteksta. Pre 1973. u SAD je homoseksualizam bio tretiran kao bolest i stoga nije mogao da bude priznat kao nešto što povlači bilo kakva prava, uključujući i pravo na udruživanje (kao homoseksualaca). Otkako je homoseksualizam skinut s liste bolesti, a posebno danas, on se političkim, sudskim i zakonodavnim odlukama uvodi kao legitimno ponašanje koje povlači brojna prava, uključujući i pravo na udruživanje i okupljanje. Iako bi i u tim uslovima pravo uredništva nekog lista da javno, mirno osporava ovakva rešenja moralo da bude priznato kao pravo na slobodu govora, u mnogim nominalno liberalnim zemljama to pravo sve više postaje upitno. Dakle, kriterijumi nažalost veoma mnogo zavise od političkih odluka o tome šta je gde (moralno) pravo. I u argumentaciji autor upravo pokazuje da bi liberal koji smatra da ovaj list krši prava morao da zahteva suzbijanje slobode govora za uredništvo. Pavković predlaže i varijantu u kojoj bi za liberale to bilo previše (iako nažalost oni najradikalniji pro LGBT aktivisti koji u tim slučajevima zahtevaju zabranu govora, sebe upravo nazivaju liberalima), pa bi onda predložili da se takve stvari moralno osude, ali da se prema njima ne primenjuju sankcije (str. 171). Ali to se ne slaže s našim uobičajenim shvatanjem o tome šta znače i podrazumevaju osude.

Pavković ovom konstruktu šta bi Kojen rekao protivstavlja svoje ubeđenje da takvo ponašanje uredništva nije kršenje nikakvog moralnog prava.

U drugom delu teksta autor pokušava da dá tumačenje liberalizma koje se ne poziva na moralni kodeks i stoga ne mora da menja uobičajeno shvatanje osude. Autor hoće da iznese nužni uslov za liberalni ideal slobode. Polazi se od pitanja: „kako po liberalnom stanovištu sam pojedinac može da shvati ideal slobode (definisan kao odsustvo prinude)“. Svoj drugačiji predlog zasnivanja liberalizma Pavković iznosi na sledeći način: „Razmatranjem uslova pod kojim može da ostvari svoje životne ciljeve, pojedinac tako može da zaključi da je jedan od nužnih uslova za njihovo ostvarivanje odsustvo prinude i pritiska od strane drugih ljudi. U njegovom je, dakle, interesu kao čoveka koji se racionalno ponaša da u društvu bude ostvaren ovako shvaćen ideal slobode; na ovaj način on sam može da zaključi da je sloboda jedan od njegovih interesa“ (str. 172).

358

Dakle, Pavković suštinski nastoji da u zasnivanju liberalizma izbegne retoriku moralnih prava i da je vrati na hobsovski pragmatičniji pristup koji polazi od racionalnog interesa pojedinca i društva. Sloboda je nužan uslov za racionalno ponašanje i svima je u interesu da ona bude neprikosnoven. Za obezbeđivanje jednakih sloboda, kaže Pavković, koriste se samo sredstva koja ne vode prinudi nad drugima. Sloboda se dakle ovde shvata kao posebno zaštićen interes pojedinca. I liberal ne mora nužno da slobodu štiti samo pomoću priznavanja prava, niti da svoj ideal slobode odredi isključivo pomoću tog pojma.

Na kraju teksta autor se upušta u razmatranje pitanja o mogućnosti materijalne redistribucije u nekom društvu polazeći od liberalnog stanovišta. On izvodi argument prema kome je za liberala dozvoljeno i ponekad neophodno da se spreči zloupotreba bogatstva od strane bogatijih koji time ugrožavaju slobode siromašnih i da se čak izvrši redistribucija kako bi se ojačala sloboda svih, čak i po cenu ugrožavanja slobode bogatijih pojedinaca da raspolazu svojom imovinom i da se udružuju.

Intuitivno gledano, teško redistribuciju koja se ovako argumentuje danas možemo da povežemo s liberalizmom. No, moramo se podsetiti da je Mil npr. pripadao grupi liberala, odnosno, kako su ih zvali, „filozofskih radikala“, koji su zahtevali povećanje poreza na nasleđe kojim bi se od zemljoposjednika de fakto oduzeo znatan deo (mrtve) imovine i stavio u promet radi bolje eksploatacije i veće koristi za sve. To je argumentacija koja ne sledi u potpunosti Pavkovićevu logiku, ali pokazuje da u liberalnoj tradiciji postoje ozbiljni presedani (u ovom slučaju utilitaristički motivisani)

za zastupanje nekog oblika redistribucije bogatstva u društvu. Zanimljivo je da figura „liberalnog reformatora“ kojim Pavković barata zaista podseća na utilitarističku tradiciju.

Poslednji argument u kome Pavković tvrdi da postupke takvog reformatora ne opravdavaju kolektivni ciljevi, već neprikosnovenost jednakih sloboda, zvuči dosta nategnuto i neubedljivo. Uopšte nije nužno da bogataši koriste svoja sredstva kako bi ugrožavali slobodu drugih. Štaviše, može se naći mnogo primera (stipendije, donacije, pokretanje privatnih univerziteta, škola, bolnica, humanitarnih organizacija, medija) u kojima su bogati ljudi pomagali i dobrobiti i slobodi drugih. U svakom slučaju, nikada to nije samo *zero sum* igra u kojoj onaj ko ima nužno ugrožava onog ko nema ili ima manje. Mnogi su u lošem položaju zato što su lenji, zato što neće da rade, zato što nisu želeli da uče, zato što donose pogrešne poslovne poteze, zadužuju se i troše bez plana umesto da investiraju u sebe i razvoj i tako dalje.

359

Sve to na stranu, Pavković je ponudio vrlo zanimljiv, mada rekao bih neuravnotežen tekst u kome je pokrenuo niz važnih pitanja, i u kome je nažalost više prostora posvetio pobijanju Kojenove argumentacije nego detaljnijem obrazlaganju svoje pozicije i svog načina zasnivanja liberalne političke filozofije koja polazi od ugovornog interesnog postavljanja neophodnosti slobode.

Pavković u tekstu citira Dvorkina, Nozika, Rolsa, Berlina, dakle poslednju generaciju liberala i vidi se da pokušava da prati tadašnje anglo-američke trendove izlaganja političko-filozofskih ideja preko diskursa i argumentacije povezane sa analitičkom filozofijom.

Iako argumentacija nije previše elegantna i iako je prostor malo neujednačeno raspoređen, ovaj tekst ima značajan doprinos koji sam autor sažima na kraju: „Ali za razliku od mnogih savremenih političkih učenja, liberalno učenje dozvoljava mogućnost nerešivih sukoba interesa, sloboda i prava u okviru tog učenja, kao i mogućnost da se u okviru tog učenja ne nađe odgovarajuće opravdanje za politički poželjne ili prihvatljive odluke“ (str. 174). Time autor priznaje da i paradigma koju zastupa nije idealna, da ima mnoštvo otvorenih pitanja, da ne nudi bajke o izmirenju, apsolutnom prevazilaženju otuđenja, stvaranju uslova za punu samorealizaciju čoveka itd. I njegov tekst pokazuje da se liberali razlikuju, da različito sagledavaju liberalnu političku filozofiju, ali da to i jeste njena prednost jer, za razliku od vladajućih marksista, nema pretenzija na jednu savršenu doktrinu i kanonizovano tumačenje oca osnivača.

\*

Treba reći da iz perspektive tadašnje filozofske javnosti ova polemika nije doživela značajnu recepciju niti interesovanje kakvo je bilo u slučaju polemike Sesardića s marksistima. Kako primećuje jedan kolega, doživljena je kao neka vrsta sholastičke rasprave o filozofskom problemu (zasnivanje liberalizma) čije je posledice i značaj retko ko mogao da vidi. Naime, u vreme kad se budila slobodna javnost i kad je pitanje dana bila borba za što više od onoga što liberalizam traži i donosi (zaustavljanje represije, sloboda izražavanja, pa i organizovanja s krajnjim ciljem obnove političkog pluralizma), nije se baš videlo zašto je važna polemika o tome da li liberalizam treba zasnivati na jednakim pravima i slobodama, ili na interesima.

360

No, ako se pogleda i nastavak polemike koji je usledio u *Književnim novinama* i u *Teoriji*, dobijamo drugačiju sliku. Sve to govori o izgrađenoj filozofskoj kulturi, te o zrelosti i sposobnosti jedne (još uvek nominalno monističke) sredine da ozbiljno promišlja čak i o suptilnim filozofskim problemima i da o njima u krajnjem slučaju civilizovano raspravlja.

Kojen je svoj odgovor Pavkoviću objavio iste godine u *Književnim novinama*, u broju 693.<sup>22</sup> Njegov odgovor „Jedan antologijski argument“ relativno je kratko napisan, te je objavljen na dva stupca. U razgovoru autor se prisetio da mu tada zaista nije bilo jasno šta Pavković hoće i koji je pravi smisao njegovog polemičkog teksta. Stoga se čini da je ovaj odgovor nastao više pod uticajem emocija nego kao rezultat potrebe da se argumentovano brani svoje stanovište. Autor pokušava da ismeje oponenta (tvrdi da su prigovori neosnovani, ali da mu je simpatičan entuzijazam s kojim se Pavković upustio u polemiku; pisca poredi s junacima Floberovog čuvenog nezavršenog romana *Buvar i Pekiše*, što simbolizuje neveštost i intelektualnu ograničenost, ukazuje da mu je previše stalo do seksualnih sloboda pošto pogrešno predstavlja da na Zapadu vlada seksualni *laissez-faire* nečuvanih razmera...).

Kojen najpre rezimira svoj osnovni argument iz *Liberalizma* prema kome se liberalni ideal slobode definiše zahvaljujući opštijem idealu jednakih prava. Zatim izlaže Pavkovićev „antologijski argument“ koji je povezan s pričom o seksualnim pravima. Rezime argumenta svodi na sledeće Pavkovićeve reči: „Ako je tačno da je ovaj liberalni ideal (seksualne slobode, prim. M. Đ.) ostvaren, a da pojedincima nisu priznata odgovarajuća prava, onda Kojenova definicija liberalnog ideala slobode nije tačna: za liberalni ideal slobode jednostavno nije nužan ideal jednakih priznatih

---

22 Videti: Kojen, 1985.

prava“ (Pavković, str. 165). Kojen odgovara da nije tačno kako npr. na nasilno ugrožavanje takvih sloboda niko ne reaguje: nasilnici se ne šalju na seminare iz moralne filozofije već kod prekršajnog sudije ili u zatvor. A onda se prebacuje na teren humora tvrdeći kako mu izgleda da bi u starom sporu o tome da li je za liberalizam važniji tržišno-ekonomski ili predstavničko-politički aspekt Pavković možda izabrao neko treće „libidinozno“ rešenje.

Kojen zatim tvrdi da je čudno da se nekome ko je boravio i u zapadnim, demokratskim društvima omaklo da tvrdi „takve stvari“. Onda se vraća na argumentovanje i tvrdi da je identifikovao Pavkovićevu „banalnu pogrešku“. Kada su pojedincima priznate osnovne slobode (ovde sloboda sklonosti i lična sloboda, odnosno pravo da živi pod zaštitom zakona), onda su samim time obuhvaćene i druge specifičnije slobode i prava. U pomoć poziva citat klasičnog mesta iz Milovog spisa *O slobodi*, u kom se određuje takozvani princip štete (*harm principle*). Ta sloboda sklonosti obuhvata svakako razne druge manje slobode da se radi šta god neko želi (dok ne ugrožava druge). Ali, kaže Kojen, tada ne govorimo ni o posebnim slobodama ni o posebnim pravima, jer se ona podvode pod opšta, osnovna prava. Dovoljno je da se prizna opštija sloboda sklonosti težnji, a ne da se navode pojedinačne želje.

361

Pavković je na ovo kratko odreagovao u jednom od narednih brojeva istog časopisa, ukazujući pre svega na problem tona kojim mu je Kojen odgovorio, tvrdeći da nije sposoban da polemiku nastavi na nivou ličnog podsmevanja.<sup>23</sup> Time je njihova direktna polemika bila okončana.

No, bila je još jedna reakcija na Kojenov članak. U broju *Teorije* koji je posvećen liberalizmu i marksizmu, ekonomista Novak Janković objavio je rad „O liberalizmu i Marksovoj teoriji vrednosti“<sup>24</sup>. Veći deo rada odnosi se na Sesardićev tekst iz *Studija*, ali prve četiri strane posvećene su pojmu liberalizma i odnose se na Kojenov rad. On ukazuje na značaj ovog rada, ali smatra da postoje i određene slabosti na koje želi da ukaže. Prva primedba je da Kojen liberalizam predstavlja kao jednu monolitnu i neprotivurečnu doktrinu koja spaja sve dobre osobine. On prebacuje Kojenu da izbegava aporije koje su se pojavile u razvoju same liberalne teorije i da to može da ima praktičnu korist, ali ne doprinosi naučnom izučavanju fenomena. Dalje mu prebacuje da je arbitrarno izabrao onaj kriterijum jednakosti (jednakost prava) koji liberalizmu upravo najviše

23 Pogledati intervju koji sledi.

24 Janković, 1985.

odgovara. On predlaže da se izabere kriterijum jednakosti šansi, odnosno jednakosti ekonomskih i društvenih mogućnosti, koje treba razlikovati od jednakosti dohotka i jednakosti uslova. Smatra da svođenje liberalizma na jednakost prava koja ne vodi računa o ekonomskoj pravdi predstavlja medveđu uslugu liberalizmu.

362

Janković ukazuje, pre svega, da je savremeni liberalizam prešao put od slabe države koja se slabo u šta mešala, do jake države koja se meša u mnogo šta. On smatra da je to posledica sazrele svesti da oslanjanje samo na negativna prava i zaštitu privatne sfere može dovesti do društva koje nije u interesu većine pojedinaca. Liberali su, tvrdi on, pokazali spremnost da uče i da makar korespondiraju s idejama socijalističke tradicije. Kao krunskog svedoka on poziva u pomoć Mila i njegove citate iz *Principa političke ekonomije* u kojima se priznaje da je gotovo nemoguće precizno odrediti sferu dozvoljenog mešanja države, i da se na kraju ipak pozivamo na opštu celishodnost. Dakle, pravilo je da mešanje države ne treba dozvoliti, osim u slučaju velike celishodnosti. On kao aporiju liberalizma vidi konsekvencu da je nedemokratska, ali privatnom sferom ograničena država, bolja od svemogućće demokratske države koja ne štiti adekvatno privatnu sferu. Ponavlja optužbu da tako shvaćen liberalizam može da vodi okamenjivanju odnosa i da sprečava izmenu društvenih i ekonomskih mehanizama koji reprodukuju postojeće stanje. Ovaj autor se zapravo zalaže za neku vrstu ekonomskog socijal-liberalizma koji u savremenom svetu zahteva značajno mešanje u domene koji su nekad smatrani striktno privatnom sferom.

Najvažniji metodološki prigovor Kojenu jeste što u tekstu čitavu socijalističku tradiciju svrstava u „radikalnu“, pa tako u isti tabor stavlja Staljina, Pol Pota, kao i Palmea, Miterana, Krajnskog ili Kraksija, tadašnje socijaliste, političke predsednike i premijere zapadnih zemalja kojima se ne može poreći da su liberalne demokratije. A socijalizam Zapadne Evrope po njemu ima mnogo više veze s liberalizmom nego sa socijalizmom u Aziji. Suštinski Janković traži manje apstraktan pristup koji bi uračunao složenost istorijskog razvoja svake ideologije (pa i liberalističke) i koji ne bi ignorisao pitanje konkretnih ekonomskih sadržaja liberalizma i socijalizma (str. 87).

U tekstu on utvrđuje da je prirodni ekonomski milje liberalizma slobodna tržišna konkurencija. Ali stvarnost savremenog zapadnog kapitalizma uveliko nije liberalna u klasičnom smislu. Činjenica je da dvadeset ljudi iz upravnog odbora, koje niko nije izabrao, već su tu nečijim dekretom postavljeni, upravlja kapitalom i dohotkom većim od budžeta nacionalnih država. A šta je tu liberalno i demokratsko, pita se autor.



On kritikuje Kojena što izbegava ekonomska pitanja i praktične ekonomske stavove držeći se samo apstraktnih političkih načela.<sup>25</sup> Janković opet navodi Mila kao čoveka koji je zahtevao jednake šanse, što je po njemu socijalistička ideja, iako priznaje da je on veoma kritičan prema nizu drugih socijalističkih predloga, kao što je ograničavanje konkurencije.<sup>26</sup> Sumirajući, on ponavlja da je pogrešna tvrdnja kako samo socijalisti, a ne i savremeni liberali, vode računa o ekonomskoj jednakosti. No, pogrešna je i tvrdnja da savremeni socijalizam ne vodi računa o jednakosti prava, jer on to radi koliko i liberalizam, što se vidi po stvarnoj praksi vladavine evropskih socijalista koji su prihvatili liberalnu demokratiju kao osnovni normativni okvir za politiku.

Janković, ekonomista s veoma širokim obrazovanjem, uz to veoma dobronameran, dao je značajan doprinos otvorenoj debati ukazujući na potrebu za praktičnom, s realnošću povezanom teorijom koja ne barata liberalizmom i socijalizmom XIX veka kao krvno suprotstavljenim neprijateljima, već traži da se domaći liberali okrenu stvarnom izučavanju prakse zemalja na koje traže da se ugledamo, pre svega zapadnoevropskih zemalja. On očigledno ima pomalo razumevanja za ovo Kojenovo načelno suprotstavljanje u smislu zaoštavanja ka praksi komunističkih zemalja u kojima tek treba osvajati osnovna prava, ali čini se da blagovremeno upozorava na to da nam politički cilj ne sme pomračiti nastojanja da stvarno shvatimo kako zaista funkcioniše praksa zapadnih zemalja. Konkretni rezultati naše *tranzicije* opravdali su ovu bojazan. Ne samo što nismo izgradili sistem koji bi bio blizak uređenim i razvijenim liberalnim demokratijama, već smo poplavljeni isključivo apstraktnim normativnim liberalnim teorijama koje za svoju prednost smatraju to što nemaju nikakve veze s praktičnom realnošću.

Na ovaj članak Kojen nije odgovorio, jer je već uveliko napustio polje političke filozofije, ali je u narednom broju Sesardić odgovorio na primedbe koje je Janković uputio njemu.<sup>27</sup> Ova bogata i razvijena intelektualna

25 Ovo je vredno rano upozorenje koje je tokom naredne dve decenije dobilo na značaju. Iz tekstova Koštunice, Čavoškog i Đinđića videlo se da se uglavnom drže apstraktnih principa, a da pre svega slabo poznaju ekonomiju i njene praktične probleme. S obzirom na to da su iz ovog kruga došli budući upravljači državom, njihova praksa je pokazala značaj Jankovićevog insistiranja na neizbežnoj potrebi poznavanja stvarnih ekonomskih uslova za izgradnju održive liberalne demokratije. Kojenov tekst zaista je pisan bez osvrta na istorijske i ekonomske uslove transformacije liberalizma.

26 Za drugačije tumačenje Milovih afirmacija jednakih šansi pogledati: Đurković, 2006, posebno deo koji se odnosi na nasleđivanje, str. 383–391.

27 Videti: Sesardić, 1986. To izlazi iz okvira naše tematike, pa ovde ne prenosimo sadržaj članka.

raspava koja je direktno bila povezana s procesima liberalizacije zemlje potrajala je otprilike još pet godina. Nažalost, s višestranačjem su akteri uglavnom otišli u politiku, a s raspadom zemlje pocepan je prostor u kome se sve to odvijalo. S dolaskom brutalnog tranzicionog i ratnog kapitalizma, reč je generalno izgubila svoj značaj i težinu, a akademske rasprave su prestale da interesuju širu javnost i političare.

U to doba, međutim, otvorilo se još nekoliko važnih tema koje zaslužuju posebnu obradu. Osim Koštunice i Čavoškog koji su ostali verni klasičnom prirodnopravnom liberalizmu, Đinđić je u nizu veoma kvalitetnih i metodološki čvrsto izgrađenih radova počeo da razvija drugačije stano-  
vište, uslovno rečeno pragmatičnog liberalizma (uz odbacivanje samog imena ideologije),<sup>28</sup> u kome se, da upotrebim kasniju Đurkovićevu terminologiju,<sup>29</sup> individualna prava utilitaristički zasnivaju, a ne utemeljuju po tada već pomalo anahronoj prirodnopravnoj tradiciji.

364

Osim ove implicitne i zanimljivo nikad eksplicirane polemike između Đinđića i Čavoškog koji brani prirodnopravnu tradiciju, Đinđić je zajedno s Slobodanom Samardžićem i Vesnom Pešić od beogradskih aktera najviše učestvovao u otvaranju velike debate o građanskom, odnosno civilnom društvu. Oni su najpre praksisovcima i drugim socijalistima objašnjavali da nije moguće „socijalističko civilno društvo“, jer je socijalistička tradicija eksplicitno protiv razdvajanja države i društva i štaviše cilj joj je da se to otuđenje dijalektički prevaziđe. Dakle, to je bio zahtev da se građansko društvo prizna kao posebna sfera, što de fakto zahteva ukidanje socijalizma.<sup>30</sup> U isto vreme oni su počeli polemiku sa Slovencima koji su i krenuli s idejom o socijalističkoj *civilnoj družbi*, a zatim eksplicitno odbili predloge za razvijanje objedinjenog jugoslovenskog građanskog društva. Već početkom osamdesetih, u *Novoj reviji* slovenačka opozicija jasno pokazuje nacionalističke porive i planove zahtevajući da njihov napor za demokratizacijom ostane vezan za republički i nacionalni okvir.

U drugoj polovini decenije polako se ovim raspravama o ideologiji priključuju i ekonomisti i ekonomske teme uopšte.<sup>31</sup> Veliki značaj je imala

28 Pogledati najvažniji programski tekst: Đinđić, 1986.

29 Đurković, 2001.

30 Pogledati npr. Samardžićev tekst iz 1986. godine.

31 Pogledati Mijatovićev pregled razvoja ekonomske misli u Srbiji posle Drugog svetskog rata. Mijatović, 1998. Otvoreno zalaganje za kapitalizam dolazi relativno kasno, tek pri kraju decenije, ali su u vezi s debatama o praktičnim rešenjima sve liberalnije stavove pokazivali i zastupali Ljuba Madžar, Milić Milovanović i Boško Mijatović. Iako je izvorno politikolog, veliku ulogu u ovom procesu odigrao je Vladimir Gligorov koji se u narednom periodu, posebno nakon odlaska u Beč, gotovo u potpunosti posvetio samo ekonomskim temama.

činjenica da je 1987. jedno izdanje Centra za filozofiju i društvenu teoriju dobilo *NIN*-ovu nagradu za publicistiku. Bila je to knjiga prevremeno penzionisanog profesora Pravnog fakulteta Andrije Gamsa, *Svojina*,<sup>32</sup> u kojoj je insistirao na značaju titulara svojine i pokazao da nema ozbiljnog razvoja bez dominacije privatne svojine. Proces liberalizacije i širenja liberalnih vrednosti uzeo je maha čime su se antikomunistički i liberalni diskurs legitimizovali i ustalili u javnoj sferi, a zatim i u normativnoj sferi s uvođenjem političkog pluralizma. Nažalost, elementi poretka, morala, odgovornosti, vrline, lojalnosti i dužnosti, koji su dolazili iz konzervativne tradicije, a bez kojih liberalno-demokratski okvir često ostaje samo prazna forma, nisu imali odakle da dođu. Za konzervativnu tradiciju interesovali su se samo marginalizovani pojedinci, daleko od očiju mejnstrim autora, akademskih časopisa, fakulteta, instituta i šire javnosti.

365

Polemika, odnosno debata koju smo prikazali nije zanimljiva samo sa aspekta izučavanja filozofske tradicije. Ona svedoči o jednom solidnom nivou razvoja političke filozofije, istinskom pluralizmu mišljenja, ali i o brojnim teorijskim i praktičnim pitanjima koja su i dalje aktuelna kod nas.

#### Literatura

- Craiutu, A. (2003), *Liberalism under Siege: The Political thought of the French Doctrinaires*, Leixington Books.
- Gams, A. (1987), *Svojina*, Centar za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.
- Dragović-Soso, J. (2004), *Spasioci nacije*, Fabrika knjiga, Beograd.
- Dilas, A. (2009), *Iz emigracije*, Službeni glasnik, Beograd.
- Đinđić, Z. (1986), „Marksizam i liberalizam – predlog za polemiku“, *Theoria*, 1–2, str. 233–246.
- Đurković, M. (2001), *Poredak, moral i ljudska prava*, IES, Beograd.
- Đurković, M. (2005), *Kapitalizam, liberalizam, država*, „Filip Višnjić“, Beograd.
- Đurković, M. (2006), *Politička misao Džona Stjuarta Mila*, Službeni glasnik, Beograd.
- Đurković, M. (2012), „O savremenom izučavanju političke filozofije u Srbiji“, *Srpska politička misao*, br. 3, str. 217–259.
- Janković, N. (1985), „O liberalizmu i Marksovoj teoriji vrednosti“, *Theoria*, br. 3–4, str. 83–97.
- Kojen, L. (1983), „Liberalizam“, *Filozofske studije*, Vol. XV, str. 5–40.
- Kojen, L. (1985), „Jedan antologijski argument“, *Književne novine*, br. 693.
- Košćunica, V., Čavoški, K. (1983), *Stranački pluralizam ili monizam*, Centar za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.
- (1984), *Liberalizam i socijalizam – liberalne i socijalističke ideje i pokreti na tlu Jugoslavije*, Centar za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.

32 Gams, 1987. Videti i njegov programski intervju iz *NIN*-a, „Čije je naše 'Ničije'“, 3. jun 1990.

- Mijatović, B. (1998), „Prilog proučavanju srpske ekonomske misli posle Drugog svetskog rata“, *Ekonomska misao*, br. 1–2, str. 1–35.
- Mill, J. S. (1989), *Izabrani politički spisi*, Informator, tom 1 i 2, FPN, Zagreb.
- Mićunović, D. (2013), *Život u nevremenu, knjiga prva, 1930–1990*, Arhipelag, Beograd.
- Pavković, A. (1985), „Liberalizam bez moralnih prava“, *Gledišta*, br. 3–4, str. 165–174.
- Samardžić, S. (1986), „Društvo i država u socijalizmu“, *Književne novine*, br. 719.
- Sesardić, N. (1983), „Prilog kritici marksističke utopije“, *Filozofske studije*, Vol. XV, str. 41–97.
- Sesardić, N. (1986), „Ekonomsko-filozofske bilješke“, *Theoria*, br. 1–2, str. 247–252.
- Stojanović, V. (2007), „Lično i društveno oslobađanje“, *Republika*, br. 412–413, [www.republika.co.rs/412-413/30.html](http://www.republika.co.rs/412-413/30.html).
- Thatcher, M. (1987), Interview for *Woman's Own* („no such thing as society“), [www.margareththatcher.org/document/106689](http://www.margareththatcher.org/document/106689).

The First Debate Between Liberals – A Contribution  
To The Study Of Political Philosophy In Serbia

Abstract

In this article the author examines the first domestic philosophical debate between the two authors who perform within liberal positions. It is a debate between Leon Kojen and Aleksandar Pavkovic, conducted during 1985 in the pages of several national magazines. The main subject of controversy is the question of establishment of liberalism. Kojen is committed to seeing that liberalism is based on the equal rights, equal rights to freedom. Pavkovic criticizes this view and suggests different approach which establishes liberalism starting from interests. The author is analyzing their articles and arguments, but also attempts to shed light on the overall political and intellectual context of the liberalization of society in which the debate takes place.

**Keywords:** liberalism, Serbian political philosophy, Kojen, Pavkovic, equality rights

## Liberalizam u kontekstu političkog disidentstva

Intervju sa Aleksandrom Pavkovićem  
o polemici Kojen–Pavković

### 1. *Kako biste danas ukratko opisali osnovu spora sa Kojenom?*

U osnovi ovoga spora svojevremeno sam video pitanje definicije *pojma* slobode pojedinca u okviru liberalne političke teorije. U svom radu Kojen je izneo, koliko se sećam, jednu definiciju koja slobodu svodi na moralno pravo. Ta definicija mi se činila prilično uska i smatrao sam da savremeni filozofi liberalizma pružaju različite i mnogo šire definicije od ove. U pozadini toga spora o definiciji slobode stoji, mislim, spor o odnosu liberalne političke filozofije i morala: da li je liberalizam nužno zasnovan na određenom moralnom stanovištu ili je spojiv sa različitim moralnim shvatanjima, od kojih nijedno ne bi bilo privilegovano „liberalno“ moralno stanovište. I dalje verujem da je liberalizam – ili bar neke savremene liberalne teorije kao što je kasnija teorija Džona Rolsa (John Rawls) – spojiv sa različitim moralnim kodeksima i da zato liberalizam ne zahteva zasnivanje na određenoj moralnoj teoriji. To je suprotno Kojenovoј moralno zasnovanoј definiciji slobode pojedinca i njegovom shvatanju liberalizma kao doktrine zasnovane na određenom moralnom stanovištu.

367

### 2. *Da li su tekstovi imali širi odjek ili su ostali u čisto akademskim krugovima? Kako je javnost doživela ovu polemiku? Da li je bilo drugih pisanih reakcija osim vaših?*

Polemika je izašla iz čisto akademskih okvira u trenutku kada je Kojen odlučio da odgovor na moj prvi članak, objavljen u *Gledištima*, objavi u *Književnim novinama*, dvonedeljniku sa širom čitalačkom publikom. Ne znam zašto je on to odlučio, pretpostavljam da su to bili razlozi političke prirode.

Ma kakvi da su bili njegovi razlozi, koliko mi je poznato, na ovu polemiku nije bilo nikakvih drugih reakcija u štampi.

Jedina reakciju koju sam čuo bila je pohvala jednog mog kolege sa sociologije koji je primetio da je moj članak redak polemički rad bez ikakve lične

note koji se isključivo drži teorijske problematike. Većina intelektualaca koji su u to vreme bili zainteresovani za liberalizam, ovaj spor o odnosu morala i liberalizma verovatno nisu smatrali važnim. Verovatno je za njih liberalizam, bez obzira na njegov odnos prema moralu, nudio privlačnu osnovu za kritiku i odbacivanje legitimnosti režima Saveza komunista. Liberalizam se u to vreme mogao smatrati pogodnim, teorijski veoma zasnovanim oruđem u borbi protiv vladajuće ideologije i režima.

3. *Gde ste Vi i kako formirali svoje viđenje liberalizma koje ste suprotstavili Kojenu? Koliko su na to uticale Vaše studije u Americi, Oksfordu, studijska poseta Holandiji? Da li ste se tamo bavili političkom filozofijom? Šta je bila tema Vašeg doktorata?*

368

U okviru mojih redovnih studija u SAD, završio sam kurs iz istorije političke filozofije, a u Oksfordu sam se bavio, između ostalog, i etičkim problemima koji su uključivali i pitanja iz političke filozofije. Moj doktorat se bavi problemima teorije saznanja – teorije opažanja britanskih empirista, Loka, Barklija i Hjuma – a ne političkom filozofijom. Liberalizmom se nisam posebno bavio na studijama u inostranstvu. Problematikom liberalne političke teorije počinjem da se bavim tek u Beogradu, mislim početkom osamdesetih godina, kada sam sa jednim kolegom sa filozofije vodio duge i za mene veoma korisne razgovore o radovima Roberta Nozika i Džona Rolsa. Glavno pitanje koje smo razmatrali bilo je: koje društvene i političke probleme ove liberalne teorije teže da reše i kako se one, u svom postupku rešavanja, razlikuju od drugih ne-liberalnih teorija. U toku tih razgovora nismo pronašli neku privilegovanu *moralnu* teoriju liberalizma – niti smo takvu teoriju i tražili. Ali nam je tokom tih razgovora postalo jasno u kojoj meri se problematika i metodologija koju koriste devetnaestovekovni liberali kao sto je Džon Stjuart Mil, razlikuje od problematike i metodologije nama savremenih filozofa liberalizma.

4. *Kako je izgledalo u to doba dolaziti ponovo u akademsku zajednicu Beograda? Kada je po Vama počela da se menja atmosfera tako da je postalo normalno objavljivati ovakve tekstove? Malo više o tom prelomu vremena kad liberalne ideje uopšte počinju da cirkulišu...*

Filozofska zajednica u Beogradu sredinom sedamdesetih bila je znatno politički angažovana, i to isključivo u disidentskom pravcu. S jedne strane su i dalje bili politički aktivni praksis neomarksisti (iako su bili udaljeni iz nastave), a s druge strane se i mlađi filozofi, ne-marksisti, uključuju u disidentske aktivnosti koje se često koordiniraju sa aktivnostima

marksista-praksisovaca i njihovih sledbenika. To su bila vremena potpisivanja disidentskih peticija državnim vlastima (koje su onda dobijale publicitet u inostranstvu) i sastanaka po privatnim stanovima. U to vreme su disidentstvo i kritika vladajuće ideologije, na praktičnom planu, povezivali filozofe i marksiste i ne-marksiste. Kasnije, sredinom osamdesetih, dolazi do razilaženja u pogledu statusa analitičke filozofije u našem društvu i na univerzitetu između nekih marksista i simpatizera marksizma, s jedne strane, i ne-marksista analitičke orijentacije s druge; taj spor je izbio van zajedničkih okvira političkog disidentstva.

Sredinom sedamdesetih a i kasnije, u štampi namenjenoj intelektualcima (kao što su *Književne novine* toga vremena) kao i kod manjih izdavača, objavljen je priličan broj antimarksističkih radova. Tu su već bili objavljeni liberalno orijentisani radovi Koste Čavoškog i Voje Koštunice kao i antimarksistički polemički radovi profesora Nikole Miloševića sa Filološkog fakulteta i Nevena Sesardića iz Zagreba (sigurno sam nekog tu zaboravio da pomenem, ali to svakako nije namerno). Iskreno rečeno, preokupacija marksizmom i antimarksističke polemike su me prilično zbunile: smatrao sam – a to sam u jednom komentaru na članak Nevena Sesardića o marksizmu u *Književnim novinama* i napisao – da je marksizam postao vladajuća doktrina silom i da nema nikakvog smisla ulaziti u polemike protiv marksizma, kada se ta doktrina ne podržava argumentom već silom. Mislio sam da ima mnogo zanimljivijih političkih doktrina od marksizma (na primer liberalizam) i čemu trošiti vreme i energiju na tu doktrinu?

369

Kada sam to govorio, potpuno sam zanemario činjenicu da su antimarksističke polemike deo disidentske političke aktivnosti čiji je cilj delegitimizacija tadašnjeg marksističkizasnovanog režima. To su bile polemike koje nisu bile inspirisane čisto teorijskim motivima. Kako nisam pokazivao nikakvo interesovanje za politički – pa tako i disidentski – aktivizam, nisam mogao da shvatim tu vanteorijsku motivaciju mojih kolega. Ni oni nisu naravno podržavali moje mišljenje da marksizam, kao teoriju, treba pustiti da sama od sebe „odumre“.

##### 5. Zašto ste smatrali da je tada bilo potrebno reagovati? Filozofski ili praktični razlozi?

Kako je lepa i laka ova Vaša podela na filozofske i praktične razloge! Mislio sam da Kojen izlaže veoma jednostrano shvatanje liberalizma i da je, s obzirom na malo tekstova o filozofiji liberalizma, potrebno pružiti i nešto šire i raznovrsnije shvatanje liberalizma koje će liberalizam prikazati kao

doktrinu koja ne teži moralnom redukcionizmu. Mislio sam da je potrebno pokazati, protiv Kojenovog tumačenja, da liberalizam ne može da se shvati kao doktrina koja svodi slobode na moralna prava.

Uopšte nisam uzeo u obzir moguće praktične, političke konsekvence ovakve polemike. Naime, potpuno sam zanemario činjenicu da je Kojenov rad mogao biti smešten i u okvire tadašnjih antimarksističkih polemika kojima se na neki način stvaraju teorijske osnove za političko, prvo disidentsko, a kasnije i stranačko, delovanje. Drugim rečima, možda je Kojenov rad pre trebalo da doprinese delegitimizaciji tadašnjeg režima nego upoznavanju naše intelektualne javnosti sa problematikom savremenog liberalizma. Ni sam ne znam kako sam mogao da zanemarim te moguće političke posledice njegovog rada. Prilično slepo i naivno sam verovao da se u to vreme o liberalizmu može raspravljati isključivo na teorijskom planu. U tom pogledu nisam nikoga konsultovao i pitao za savet, što je verovatno bio rezultat samouverenosti i mladosti. Ipak sam moj odgovor, privatno, poslao Kojenu pre nego što sam dao da se objavi.

#### 6. *Kako vam danas izgleda Vaš tekst?*

Od tog vremena nisam ga ponovo čitao. Neke druge filozofske tekstove koje sam u to vreme pisao, ponovo sam pre neku godinu pročitao i nisam mogao da verujem da sam ih ja pisao, tj. da sam ikada pisao tako zatvorenim, zamršenim, akademskim stilom. Sasvim je moguće da bih imao istu reakciju i na ovaj tekst: možda bi mi se i tu učinilo kao da ga je pisao neko drugi, neko ko se ponosi visokim stepenom tehničke preciznosti svoje terminologije i argumentacije bez obzira na to što je rezultat prilično nerazumljiv.

#### 7. *Kako ste doživeli Kojenov odgovor? Čini mi se da se tu već pomalo uočava obrazac odnosa koji se kasnije preneo i na politički i javni život uopšte, gde nema pravih suštinskih polemika već se uglavnom barata argumentima ad hominem itd.*

Prirodno je da sam bio prilično – i to mladalački – razočaran Kojenovim odgovorom. Kojena sam tada smatrao najobrazovanim filozofom (i ne samo filozofom) u svom okruženju. Tako sam od njega očekivao bilo argument u odbranu njegovog shvatanja liberalizma, bilo modifikacije tog shvatanja (koje su se po mom mišljenju mogle lako i bezbolno uneti). To u njegovom odgovoru u *Književnim novinama* nisam dobio. Možda se Kojenov prilično podsmešljiv odgovor na moj rad može razumeti kao težnja da se neutrališu negativne političke posledice ovakve polemike o



liberalizmu. Možda je on smatrao da svako dovođenje u sumnju njegovog shvatanja liberalizma, dovodi u sumnju i liberalizam kao teorijsku osnovu za deligitimizaciju marksistički zasnovanog režima. U to vreme bujanja antimarksističkog disidentstva to je bilo sasvim razumljivo, ali opet usled moje distance od disidentskog pokreta, u to vreme to nisam mogao da tako shvatim.

Na Kojenov članak u *Književnim novinama* veoma sam kratko odgovorio ukazujući da on sada uvodi novi pojam „osnovnih prava“ koga nema u prvobitnom ogledu i da nisam sposoban da polemiku nastavljam na ovakvom nivou ličnog podsmevanja.

8. *Da li vidite vezu između svojih stavova u tom tekstu i ideja kojima se kasnije bavite (uključujući i relativno liberalno tumačenje ideja Slobodana Jovanovića)?*

371

Posle objavljivanja ovog rada o slobodi i pravima, pitanje zasnivanja i izvora prava pojedinaca u političkoj zajednici postaje jedno od pitanja kojima ću se baviti sledećih desetak godina. Istraživanje tog pitanja me je delom i navelo da pružim i jednu analizu dela Slobodana Jovanovića. U svom prvom odgovoru Kojenu tvrdio sam da se slobode pojedinca u okviru liberalne teorije mogu zaštititi, a da se pritom ne poziva na moralna prava pojedinca. Slično mišljenje je zastupao i Slobodan Jovanović iako se on nije isključivo bavio liberalnom teorijom: liberalizam je samo jedna od nekoliko teorija koje on razmatra u svojim radovima tako da postoji direktna veza između ove polemike o slobodama i pravima i mojih kasnijih radova o političkim idejama ovog našeg velikog pravnika. Pitanjem prava se donekle i sada bavim – samo što je to sada pitanje prava na otcepljenje, dakle, pravo grupa a ne pojedinca.

U ovom prvom članku o Kojenovoј definiciji slobode, moj pristup problematiki prava pojedinca bio je prilično skeptičan. I danas sam, mislim, sačuvao taj skepticizam kad je reč o pravu. Naime, i danas sam prilično skeptičan u pogledu postojanja nekog moralnog prava na otcepljenje.

9. *Iz današnje perspektive gledano, kako vam izgleda naknadni razvoj liberalne političke filozofije u Srbiji?*

Stvarno nisam pratio razvoj liberalizma u Srbiji. Jedino što sam zapazio jeste to da je niz teoretičara, koji su u ono vreme zastupali i razrađivali, bilo samoupravni, bilo neki drugi tip marksizma, na prve znake raspada

komunističkog režima, kasnih osamdesetih, lako i bezbolno prešao u liberalni 'tabor'. Od tada oni počinju da razrađuju savremene liberalne teorije. Njihova ranija opredeljenja su potpuno zaboravljena. To se naravno nije desilo sa svim marksistima; ali koliko vidim, veoma je malo marksista, da tako kažemo, 'preživelo' raspad marksistički zasnovanog režima. Liberalizam je, izgleda mi, veoma lako postao vladajuća doktrina u Srbiji. U svakom slučaju današnji politički disidenti se, izgleda mi, retko služe liberalnim doktrinama u kritici i otporu političkom režimu u Srbiji. Liberalizam, čini mi se, pruža prilično ograničene osnove za kritiku kako (navodno) liberalnih, ali korumpiranih režima, tako i društvenih i ekonomskih nejednakosti u društvu. Da li se liberalizam sada više ne koristi kao disidentsko oruđe usled te ograničenosti samog liberalizma ili su razlozi za nestanak liberalnog disidentstva negde druge? Ne znam odgovor na ovo pitanje. Malo kome pada na pamet da se vraća na marksizam, iako društveno ustrojstvo u Srbiji danas podseća na ono koje su Marks i Engels izložili kritici u svojim radovima o kapitalizmu.

Razgovor vodio Miša Đurković

PRIKAZI  
REVIEWS

v



IVANA SPASIĆ: JELENA ĐURIĆ (PRIR.),  
ANTROPOLOŠKA TEORIJA I DRUŠTVENA  
PRAKSA – NA TRAGU ISTRAŽIVAČKOG  
ISKUSTVA ZAGORKE GOLUBOVIĆ,  
BEOGRAD: INSTITUT ZA FILOZOFIJU  
I DRUŠTVENU TEORIJU, 2014.

Zbornik radova pod ovim naslovom nastao je na osnovu saopštenja sa skupa održanog u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, aprila 2012, povodom objavljivanja knjige Zagorke Golubović *Moji horizonti – mislim, delam, postojim*. U toj knjizi autorka daje osvrt na svoj život i delovanje, što je poslužilo kao dobar predložak za pokušaj sveobuhvatnog razmatranja i vrednovanja naučnog i vannaučnog doprinosa Zagorke Golubović.

Kako je dugogodišnja karijera profesorke Golubović bila plodna i svestrana, i još uvek traje, tako su i prilozi u ovom zborniku raznoliki po tematici, usmerenju, opširnosti i žanru. Ukupno trinaest priloga iz pera isto toliko autora tematizuje različite aspekte dela Zagorke Golubović, koje se proteže od filozofije, preko društvenih nauka, naročito sociologije i antropologije, do građanskog angažmana kritičkog intelektualca i aktiviste.

Uvodni tekst Jelene Đurić osvetljava u opštim crtama životnu i naučnu putanju Zagorke Golubović, ističući da je posredi „intelektualni život ispunjen kritičkim traganjima za mogućnostima ostvarivanja ličnih i društvenih vrednosti koje bi ovaj svet učinile pravednijim i boljim“. Ova opšta i primerena konstatacija daje ton potonjem sadržaju zbornika, jer svi prilozi, svaki na svoj način, ukazuju na činjenicu da je Zagorka Golubović čitavog svog života nastojala da ne samo produbi svoja naučna znanja i prenese ih drugima već i da ta saznanja, u skladu sa svojim duboko ispovedanim životnim vrednostima, stavi u službu emancipatorskog društvenog angažmana, protiv političke represije i ideološke dogme, kao i protiv društvene nepravde i nejednakosti. No, kao što takođe konstatuje Jelena Đurić, koliko god da je pojedinačni životni put Zagorke Golubović interesantan i značajan, on se može i mora sagledati takođe kao jedna „studija slučaja“ koja, na individualnom primeru, ukazuje na dublje istorijske i političke strukture našeg društva, njihovo trajanje i promenu, tokom turbulentnih decenija druge polovine XX i početka XXI veka.

U istom tom opštem pravcu, s različitim naglascima, tretiraju se lik i delo Zagorke Golubović i u ostalim poglavljima zbornika. Neki autori se usredsređuju prvenstveno na njen naučni doprinos, naročito u oblasti filozofije i u uspostavljanju sociokulturne antropologije kao discipline, najpre u obliku nastavnog predmeta a potom i kao zasebne interdisciplinarnе katedre na Filozofskom fakultetu u Beogradu (LinoVeljak, Miloš Nemanjić). Jedan broj priloga posvećen je kritičkom preispitivanju određenih, i danas teorijski značajnih aspekata naučnih debata u kojima je Zagorka Golubović aktivno učestvovala i na taj način neprocenljivo obogatila i osavremenila domaću društvenu nauku: recepcija i razvoj humanističkog marksizma, savremena antropološka teorija, kvalitativna istraživanja kulture (Marinko Lolić, Nada Sekulić, Rada Drezgić). Neki autori pak svoj zadatak shvataju prevashodno kao širu, kontekstualnu analizu određenih društvenih i teorijskih pitanja, kojima se i Zagorka Golubović bavila u svojim radovima (Božidar Jakšić piše o tadašnjem i današnjem značaju „Praxis“ grupe, Vojislav Stanovčić o teorijskim modelima političkih poredaka, Čedomir Čupić o tradicionalizmu i autoritarizmu u našem društvu, a Zoran Vidojević o stanju i perspektivama levice danas). Napokon, neki prilozi se odlučuju da osvetle onu publicističku i aktivističku stranu angažmana

Zagorke Golubović, kojim ona, tokom nekoliko decenija, svojim istupima u medijima hrabro pokreće krupna društvena pitanja (Olivija Rusovac, Zlatoje Martinov, Milenko Marković).

Ovaj zbornik radova, svojim obuhvatom i sadržajem, ispunjava jedan deo obaveze domaće intelektualne i šire javnosti prema profesorki Zagorki Golubović. Može se reći da njen talenat, marljivost, erudicija i poštenje, kao i ukupan trag koji je ostavila svojim dosadašnjim radom, još uvek nisu u punoj meri valorizovani, mada se pojava ovog zbornika srećno poklopila s još jednom počašću koja joj je ukazana, naime, Nagradom „Radomir Lukić“ za životno delo koju dodeljuje Srpsko sociološko društvo, a čija je Zagorka Golubović prva dobitnica. Svestranim osvetljavanjem aspekata njenog života i dela, ovaj zbornik pokazuje kako jedna izuzetna ličnost može mnogo učiniti na naučnom razvoju svoje sredine, ali pritom ne ostajati u „kuli od slonovače“ akademskog dezangazmana već biti stalno prisutna u javnim debatama o bitnim pitanjima načina uređenja zajedničkog života. Primer Zagorke Golubović, predstavljen putem ove publikacije, može da posluži i kao važna inspiracija mlađim naučnicama i naučnicima, koja će im i u teškim trenucima pomoći da očuvaju veru u to da naučni rad i lična etička doslednost imaju smisla.

SANJA MILUTINOVIĆ BOJANIĆ:  
PREDRAG KRSTIĆ, *O ČEMU GOVORIMO  
KAD GOVORIMO O PSOVANJU: PRILOG  
JEZIČKOJ EKOLOGIJI*, BEOGRAD:  
INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU  
TEORIJU, 2014.

Sklonost ka decentriranim, retko obrađiva-  
nim filozofskim temama i sklopovima Pre-  
drag Krstić pokazao je i u prethodnim mo-  
nografskim studijama u kojima su predmet  
njegovog interesa bili „filozofske životinje“,  
mišljenje o „kameleonu kao ljudskoj živo-  
tinji“, ali i *Postapokaliptika*, kao i originalni  
i vrcav *Asocijativni filozofski rečnik*“. Ino-  
vativnost autorovog pristupa u knjigama  
pomenutih naslova nije počivala samo u te-  
matskom izboru već i u specifičnom filozof-  
skom jeziku obrade zadatih toposa. Knjiga  
*O čemu govorimo kad govorimo o psovanju*,  
podnaslova *prilog jezičkoj ekologiji*, svedoči  
sada da se i o psovanju, psovka, i izuzetno  
bogatim invektivnom rečniku u jeziku,  
može pisati informativno i studiosno izbe-  
gavajući pritom pristrasne vrednosne sudove  
i petparačko moralisanje.

377

Na samom početku naznačena je autorova  
motivacija i ambicija da ne idući za provo-  
kacijom i za skandalom, prati određene je-  
zičke sklopove onih psovki čiji su učinci  
mnogostruki i koje nužno izazivaju reakci-  
ju ilustrujući činjenicu da jezičke politike i  
čistunstva u jednakoj meri potpadaju pod  
registre odnosa moći, potčinjavanja, gospo-  
darenja, administriranja. U poglavlju nazva-  
nom „Ratovi jezika“ sledi kratak izlet u isto-  
rije jezičkih upotreba latinskog jezika i  
prepoznavanje arhetipova njegovih viših i  
nižih jezičkih formi, da bi se nastavilo pre-  
gledom osnovnih aspekata kultivisanja srp-  
skog jezika prilikom formiranja standardi-  
zovanog Vukovog rečnika i psovki koje se u  
njemu mogu pronaći.

Analiza koja sledi abolira mogućnost vredno-  
snog jezičkog podvajanja, jasno kontekstua-  
lizujući i sve one sadržaje koje jezičko čistu-  
stvo namerno ignoriše. Uspostavlja se veza  
jezika i tela, naročito onih njegovih delova  
koji nužno izazivaju potrebu za skrivanjem  
ili izlaganjem. Porede se različiti jezici (en-  
gleski, ruski, italijanski, nemački, kineski, ja-  
panski itd.) i njihovi „dominirajući punktovi  
psovanja“, te se tako dolazi do saznanja da je  
pored izvesnih preklapanja, u nekim kultura-  
ma otpor prema određenim oblicima psova-  
nja obrnuto srazmeran izgradnji neporočnih

religioznih ili moralnih autoriteta. Izuzetno dinamičan narativ o psovačkim konstantama, Krstić dopunjava primerima koji neprestano dovode u pitanje sintaksičke i semantičke obrasce pomenutih jezika.

U odeljku „Ima li psovka značenje?“ analiziraju se i demonstriraju kulturološki obrasci uz pomoć kojih se porede različite invektivne prakse, dovode u pitanje rodbinski i rodni konteksti kao i odnos jezika i nasilja. Poglavlje „Junačenje malog uma“ dekonstruiše – kako autor metaforički dočarava i u samom njegovom naslovu – figurativne upotrebe različitih jezičkih formi muškog polnog organa, posredno demonstrirajući duboko ukorenjenu konstelaciju moći u kojoj vlada rodna i polna nejednakost. S jezikom započinje hijerarhizacija i disciplinisanje odnosa prema drugome (slabijem ili drugačijem) ali isto tako i prema samom sebi. Analiza autoreferencijalnosti psovke, izuzetno značajna u dijagnostifikovanju neostvarenih želja i fantazama, s dozom ironije i vešto ne opterećuje čitaoca suvoparnim konstatacijama, već upućuje na izuzetno bogatstvo i višeslojnost materijala koji se tom prilikom opisuje.

Jednako slikovito je obrađena i druga strana medalje, odnosno, korpus koji pokriva semantičko polje imenovanja ženskog polnog organa, i to pod jednako slikovitim naslovom „Rod i pomoz bog“, diskretno ukazujući na paradokse koji se tom prilikom javljaju. Pretrage geografije ljudskog tela čitaoca postepeno uvode u još jednu oblast koja budi pažnju svakoga ko se bavi fenomenima sveta i ljudi. Pored nekoliko pasusa posvećenih opisima različitih telesnih izlučevina i njihovim predstavama u jeziku, analizira se „higijeničarska“ strana jezika koja paradoksim nadoknađuje manjak ili višak značenja. Takva neravnoteža veoma često dovodi

do situacija u kojima psovke kao ljuštore bez značenja imaju smisla samo kao zamena ili prethodnica fizičkog nasilja.

Autor takođe vešto povezuje neke autoritete (Fregea, Serla, Dejvidsona) iz oblasti filozofije jezika, koji se nisu bavili analizom psovki ali čiji su uvidi pružili mogućnost njihovog boljeg razumevanja. Ne izostaje ni upućivanje na komunikativnu ulogu psovki, kao i na statističke podatke o njihovoj upotrebi i tumačenjima koja ukazuju na predrasude u vezi sa rodnim i polnim poreklom. Apsurdni tretman psovki testira se pored ostalog i u nemogućnosti njihovog izbegavanja u medijskim zabavnim sadržajima, ali i nizu nezaobilaznih remek-dela svetske književne baštine koji obiluje psovka. Paradoksalno, umesto što svađa i razdvaja, ispostavlja se da psovka upravo spaja ljude. To, razume se, ne važi kada je reč o sindromu poremećenog govora pri kojem se neobuzdano i bezrezervno koriste psovke, a kojem je takođe posvećena zaslužena pažnja. Ali čak i on je poslužio kao inspiracija da se ukaže na domete onih neurolingvističkih i biheviorističkih perspektiva tumačenja fenomena psovanja koje ih tesno povezuju sa čovekovim afektivnim stanjima.

Celinom svoje strukture, a naročito završnim delom, knjiga *O čemu govorimo kad govorimo o psovanju* uspešno opravdava svoj podnaslov: otklanja svaku sumnju da je, hladne glave i razumno, nemoguće izbeći proučavanje invektivnosti u jeziku i pritom ostati naučno objektivni i dobronameran. Nije bez značaja što je autor kojem to polazi za rukom pisac filozofskih knjiga profilisanog jezika sklonog poetizaciji. Njegov rukopis i ovog puta donosi autentičan pristup i drugačije, ali pre svega inteligentno i darovito napisano filozofsko štivo.



All submissions to *Filozofija i društvo* must conform to the following rules, mostly regarding citations. The Referencing Guide is the modified Harvard *in-text* referencing style. In this system within the text, the author's name is given first followed by the publication date and the page number/s for the source. The list of references or bibliography at the end of the document contains the full details listed in alphabetical order for all the in-text citations.

#### 1. LENGTH OF TEXT

Up to two double sheets (60.000 characters including spaces), abstracts, key words, without comments.

#### 2. ABSTRACT

Between 100 and 250 words.

#### 3. KEY WORDS

Up to 10.

#### 4. AFFILIATION

Full affiliation of the author, department, faculty, university, institute, etc.

#### 5. BOOKS

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, book title, place of publication, publisher. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Books are cited in a shortened form only in comments.

##### *Example:*

In the bibliography: Moriarty, Michael (2003), *Early Modern French Thought. The Age of Suspicion*. Oxford: Oxford University Press.

In the text: (Moriarty 2003: 33).

In a comment: Moriarty 2003: 33.

#### 6. ARTICLES

In the bibliography: last name, first name, year of publication, title in quotation marks, name of publication in italic, year of issue, in parentheses the volume number within year if the pagination is not uniform, colon and page number. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of

publication, colon, page number. Do not put abbreviations such as 'p.', 'vol.', 'tome', 'no.' etc. Articles are cited in shortened form only in comments.

*Example:*

In the bibliography: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

In the text: (Miller 1926: 320).

In a comment: Miller 1926: 320.

#### 7. EDITED BOOKS

In the bibliography: last and first name of editor, abbreviation 'ed.' in parentheses, year of publication in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher and page number if needed. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Collections are cited in shortened form only in comments.

*Example:*

In the bibliography: Harris, John (ed.) (2001), *Bioethics*, Oxford: Oxford University Press

In the text: (Harris 2001).

In a comment: Harris 2001.

#### 8. ARTICLES/CHAPTERS IN BOOK

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, text title in quotation marks, the word 'in' (in collection), first and last name of editor, the abbreviation 'ed.' in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher, colon, page number (if needed). In the text: Last name of author in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name

of author, year of publication, colon, page number. The abbreviation 'p.' is allowed only in the bibliography.

*Example:*

In the bibliography: Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981), „You can have Sex without Children: Christianity and the New Offer“, in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 82–96.

In the text: (Anscombe 1981: 82)

In a comment: Anscombe 1981: 82.

#### 9. NEWSPAPER AND MAGAZINES ARTICLE

In the bibliography: last name, first name, year in parentheses, title of article in quotation marks, name of newspaper in italic, date, page.

*Example:*

In the bibliography: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2 August, p. 12.

In the text: (Logar 2009: 12).

In a comment: Logar 2009: 12

#### 10. WEB DOCUMENTS

When quoting an online text, apart from the web address of the site with the text and the text's title, cite the date of viewing the page, as well as further markings if available (year, chapter, etc.).

*Example:*

In the bibliography: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) available at: <http://www.friesian.com/undeccd-1.htm> (viewed 2 April, 2009).

In the text: (Ross, internet).

In a comment: Ross, internet.

Pri pisanju tekstova za *Filozofiju i društvo* autori su u obavezi da se drže sledećih pravila, uglavnom vezanih za citiranje. Standardizacija je propisana *Aktom o uređivanju naučnih časopisa* Ministarstva za prosvetu i nauku Republike Srbije iz 2009. U *Filozofiji i društvu* bibliografske jedinice citiraju se u skladu s uputstvom *Harvard Style Manual*. U ovom uputstvu naveden je način citiranja najčešćih bibliografskih jedinica; informacije o načinu citiranja ređih mogu se naći na internetu.

#### 1. VELIČINA TEKSTA

Do dva autorska tabaka (60.000 karaktera) s apstraktom, ključnim rečima i literaturom; napomene se ne računaju.

#### 2. APSTRAKT

Na srpskom (hrvatskom, bosanskom, crnogorskom...) i jednom stranom jeziku, između 100 i 250 reči.

#### 3. KLJUČNE REČI

Do deset.

#### 4. PODACI O TEKSTU

Relevantni podaci o tekstu, broj projekta na kojem je rađen i slično, navode se u fusnoti broj 1 koja se stavlja na kraju prve rečenice teksta.

#### 5. AFILIJACIJA

Puna afilijacija autora, odeljenje i fakultet, institut i slično.

#### 6. INOSTRANA IMENA

Sva inostrana imena (osim u bibliografskim jedinicama) fonetski se transkribuju u skladu s pravilima pravopisa, a prilikom prvog javljanja u zagradi se navodi njihov izvorni oblik. Imena geografskih i sličnih odrednica takođe se fonetski transkribuju bez posebnog navođenja originala u zagradama, osim ukoliko autor smatra da je neophodno.

#### 7. CRTA I CRTICA

Kada se navode stranice, od jedne do neke druge, ili kada se to čini za godine, između brojeva stoji crta, *ne crtica*.

*Primer:*

33–44, 1978–1988; ne: 33-44, 1978-1988.

## 8. KNJIGE

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov knjige, mesto izdanja, izdavač. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, knjiga se citira isključivo na skraćeni način.

*Primer:*

U literaturi: Haug, Wolfgang Fric (1981), *Kritika robne estetike*, Beograd: IIC SSO Srbije.

U tekstu: (Haug 1981: 33).

U napomeni: Haug 1981: 33.

## 9. ČLANCI

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov teksta pod navodnicima, naslov časopisa u italiku, godište časopisa, u zagradi broj sveske u godištu ukoliko paginacija nije jedinstvena za ceo tom, dvotačka i broj stranice. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Ne stavljaju se skraćene „str.“, „vol.“, „tom“, „br.“ i slične. U napomenama, članci se citiraju isključivo na skraćeni način.

*Primeri:*

U literaturi: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

Hartman, Nikolaj (1980) „O metodi istorije filozofije“, *Gledišta* 21 (6): 101–120.

U tekstu: (Hartman 1980: 108).

U napomeni: Hartman 1980: 108

## 10. ZBORNICI

U spisku literature: prezime i ime priređivača, u zagradi skraćena „prior.“, u zagradi godina izdanja, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač i strana po potrebi. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, zbornici se citiraju isključivo na skraćeni način.

*Primer:*

U literaturi: Espozito, Džon (prior.) (2002), *Oksfordska istorija islama*, Beograd: Clio.

U tekstu: (Espozito 2002).

U napomeni: Espozito 2002.

## 11. TEKSTOVI IZ ZBORNIKA

U spisku literature: prezime, ime autora, u zagradi godina, naslov teksta pod navodnicima, slovo „u“ (u zborniku), ime i prezime priređivača zbornika, u zagradi „prior.“, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač, dvotačka i broj stranice (ako je potrebno). U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Skraćena „str.“ dopuštena je samo u spisku literature.

*Primer:*

U literaturi: Nizbet, Robert (1999), „Jedinične ideje sociologije“, u A. Mimica (prior.), *Tekst i kontekst*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, str. 31–48.

U tekstu: (Nizbet 1999: 33).

U napomeni: Nizbet 1999: 33.

## 12. ČLANAK IZ NOVINA

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina, naslov članka pod navodnicima, naslov novina u italiku, datum, stranica.

*Primer:*

U literaturi: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2. avgust, str. 12.

U tekstu: (Logar 2009: 12).

U napomeni: Logar 2009: 12.

## 13. INTERNET

Prilikom citiranja tekstova s interneta, osim internet-adrese sajta na kojem se tekst nalazi i naslova samog teksta, navesti i datum posete toj stranici, kao i dodatna određenja ukoliko su dostupna (godina, poglavlje i sl.).

*Primer:*

U literaturi: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) dostupno na: <http://www.friesian.com/undecd-1.htm> (pristupljeno 2. aprila 2009).

U tekstu: (Ross, internet).

U napomeni: Ross, internet.



CIP - Каталогизacija y publikaciji  
Народна библиотека Србије, Београд

1+316+32

FILOZOFIJA i društvo = Philosophy and  
society / glavni i odgovorni urednik Rastko  
Jovanov. - Knj. 1 (1987)- . - Beograd :  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju,  
1987- (Beograd : Colografx). - 24 cm

Tromesečno. - Drugo izdanje na drugom  
medijumu: Filozofija i društvo (Online) =  
ISSN 2334-8577  
ISSN 0353-5738 = Filozofija i društvo  
COBISS.SR-ID 11442434







