RADOVAN RADONJIĆ

POLITIČKE DOKTRINE

Izdavač:
Štamparija OBOD ad Cetinje

Suizdavači:
Fakultet političkih nauka UCG
Centar za građansko obrazovanje
Centar za razvoj nevladinih organizacija

Za izdavača:
Slobodan Borozan

Za suizdavače:
Prof. dr Srđan Darmanović
Daliborka Uljarević
Ana Novaković

Autor:
Prof. dr Radovan Radonjić

Likovno rješenje korica
Mirko Đurić

Lektor i korektor
Dijana Raičković

Kompjuterski slog
Štamparija OBOD ad Cetinje

Cetinje
2010

PROF. DR RADOVAN RADONJIĆ

POLITIČKE DOKTRINE

CETINJE 2010

SADRŽAJ

UVOD 9

DIO I ***23***

OD IRACIONALNOG
I MISTIČKOG DO REALISTIČKOG 25

Poglavlje prvo
POLITIČKA MISAO U ISTOČNIM DESPOTIJAMA 30

Poglavlje drugo
ANTIČKA POLITIČKA MISAO 54

Poglavlje treće
IDEJE VJERSKIH POKRETA 95

Poglavlje četvrto
TEORIJE O ODNOSU CRKVE I DRŽAVE 118

DIO II ***141***

NA OBZORJIMA APSOLUTIZMA 143

Poglavlje prvo
REALPOLITIČKI PRAGMATIZAM 148

Poglavlje drugo
DOKTRINE IMPERIJALIZMA 166

Poglavlje treće
OGRANIČENJE VLADARSKE VLASTI 180

Poglavlje četvrto
POLITIČKA MISAO REFORMACIJE 193

Poglavlje peto
IDEJE PRIRODNOG PRAVA I DRUŠTVENOG UGOVORA 207

Poglavlje šesto
IDEJE RADIKALNOG PREVRATA 231

DIO III *247*

U LAVIRINTU GRAĐANSKIH KONSIDERACIJA 249

Poglavlje prvo
PROSVJETITELJSTVO 254

Poglavlje drugo
FRANCUSKI MATERIJALIZAM 270

Poglavlje treće
AMERIČKI KONSTITUCIONALIZAM 283

Poglavlje četvrto
IDEJE FRANCUSKE REVOLUCIJE 298

Poglavlje peto
LIBERALIZAM 312

Poglavlje šesto
TEORIJE NACIONALNE DRŽAVE 327

Poglavlje sedmo
IDEJA AUTORITETA TRADICIJE 344

Poglavlje osmo
BRITANSKI "KONZERVATIVIZAM" 358

Poglavlje deveto
INSTITUCIONALIZACIJA VELIKIH IDEJA 372

Poglavlje deseto
PLEBISCITARNA DEMOKRATIJA S VOĐOM 386

DIO IV *401*

TRAGOM SOCIJALNO-REVOLUCIONARNOG IZAZOVA 403

Poglavlje prvo
SOCIJALUTOPIZAM 408

Poglavlje drugo
ANARHIZAM 423

Poglavlje treće
MARKSIZAM 437

Poglavlje četvrto
TEORIJA (SOCIJALISTIČKE) REVOLUCIJE 452

Poglavlje peto
REFORMIZAM 466

Poglavlje šesto
SINDIKALIZAM 480

Poglavlje sedmo
SOLIDARIZAM 494

Poglavlje osmo
MISAO NARODNIH POKRETA 508

Poglavlje deveto
NOVA DEMOKRATIJA 522

DIO V* *539

U RITMU TOTALITARIZMA 541

Poglavlje prvo
TEORIJA GOMILE 546

Poglavlje drugo
TEORIJE RATA 560

Poglavlje treće
GEOPOLITIKA 575

Poglavlje četvrto
TEORIJA ELITE 590

Poglavlje peto
RASIZAM 604

Poglavlje šesto
NACIONALIZAM 618

Poglavlje sedmo
FAŠIZAM 632

Poglavlje osmo
NACIONALSOCIJALIZAM 646

Poglavlje deveto
STALJINIZAM 661

DIO VI ***677***

KA BUDUĆNOSTI KOJA IZMIČE 679

Poglavlje prvo
TEORIJE "TREĆEG PUTA" 684

Poglavlje drugo
NOVI EKUMENIZAM 698

Poglavlje treće
DOKTRINE "VITALNIH SISTEMSKIH INJEKTIVA" 712

Poglavlje četvrto
TEORIJA SOCIJALNE PRAVDE 726

Poglavlje peto
KOMUNITARIZAM 740

Poglavlje šesto
SAMOUPRAVLJANJE 755

Poglavlje sedmo
TEORIJA SVJETSKOG SISTEMA 769

Poglavlje osmo
GLOBALIZACIJA 784

Poglavlje deveto
BUDUĆNOST SVIJETA 799

DODACI 817

REZIME 819

IMENSKI REGISTAR 823

LITERATURA 834

AUTOR 857

UVOD

Svojevremeno je Žan Žak Ruso, začuđen mnogim prazninama, dilemama i nedorečenostima u političkoj misli svog vremena, zapisao: „Teško mogu da shvatim kako to da u jednom vijeku u kome je svima tobože toliko stalo do lijepih znanja, ne mogu da se nađu dva složna čovjeka, oba bogata, jedan novcem, drugi duhom, pa da jedan žrtvuje dvadeset hiljada srebrnjaka, a drugi deset godina života radi jednog slavodobitnog putovanja oko svijeta, da bi proučili, ne uvijek samo kamenje i biljke, nego jednom već i čovjeka i njegova ponašanja, dvojica kojima bi, poslije toliko vjekova posvećenih premjeravanju i posmatranju doma, palo najzad na pamet da upoznaju njegove stanovnike“. Nešto slično, s jednako dobrim razlozima, mogao bi da kaže i bilo koji savremeni analitičar misaonih dometa u oblasti politike i političkog. On bi, naime, isto kao i Ruso, mogao da primijeti da u mnogim slojevima naučne i teorijske misli okrenute politici i političkom i dalje ima puno neapsolviranih pitanja, kao što i u sferi emocionalnog, gdje se vrši konverzija saznajnih “imputa” u aksiološko-etičke racionalizacije i sudove, ima kojekakvih primjesa transcendentalnog, dvosmislenog ili tek prepoznatog kao problem. Ono u čimu se ovaj potonji vjerovatno ne bi saglasio sa Rusoom, bila bi ocjena da se osnovni razlog za „nedovoljnu upoznatost stanovnika svijeta sa sobom“, kad je u pitanju politička naučna i teorijska misao, ne nalazi toliko u nedovoljnom broju bogatih novcem i obdarenih umom koji bi zdušno prionuli tom poslu, koliko u tome da se radi o zahtjevu koji, sve i kad bi se htjelo, nije moguće jednokratno ostvariti. Na to, uostalom, uvjerljivo ukazuju činjenice:

- čovjekovo interesovanje za državu, politiku, vlast i vladanje - inače tijesno povezano s njegovom potrebom da prodre u tajne svijeta i života, spozna sile prirode, odredi sopstvene moći spram njih i tako pronađe oblike i sadržaje kojima bi, u granicama realno mogućeg, svoju stvaralačku potenciju učinio zbiljskijiom i djelatnijom, a egzistenciju boljom i lakšom, sigurnijom i izvjesnijom - staro je gotovo koliko i on sam;

- rezultati koje je tim traganjem ostvarivao povećavali su se sa svakim novim korakom u razvoju njegovog materijalnog i duhovnog života;

- formiranje štabova odabranih (po pravilu, najuticajnijih i najobrazovanijih članova društva), čije se prethodnice javljaju već s prvom velikom podjelom rada - sa zadatkom da izučavanjem države, politike, vlasti i vladanja proniknu u njihov smisao i suštinu i objasne oblike, sadržaje i implikacije njihovog posredovanja u regulisanju raznih aspekata čovjekove esencije i egzistencije - imalo je za posljedicu nastanak izuzetno velikog broja koliko vrijednih, toliko i međusobno često višestruko izukrštanih odnosno suprotstavljenih misli, ideja, teorija, projekata.

Svojevrsna živost i životnost političkih misli, ideja, teorija i pokreta koja ih čini „neuhvatljivim“, tj. neukalupljivim u bilo koji šematski okvir „dugog trajanja“, posljedica je sticaja mnogih momenata i elemenata. Njima svakako treba dodati i činjenice da:

ne postoji nikakav konačni, apsolutno pouzdani, sveobuhvatni indeks misaonih tvorevina u ovoj oblasti;

mnogo toga stvorenog u (naj)ranijim periodima društvenog razvoja još nije otkriveno ili objašnjeno (spoznato) do nivoa da se može prezentirati kao konsekventna i konzistentna misaona cjelina, odnosno doktrina;

s novim otkrićima u oblasti političke kulture, osobito onim koja se odnose na organizovanje vlasti i funkcija države u tzv. drevnim civilizacijama, nastaju nove predstave ne samo o vremenu nastanka i mjestu prvog pojavljivanja mnogih “klasičnih” političkih misli i ideja, već i o njihovim stvarnim vrijednostima i dometima;

ranije formulisane misli i ideje u kontekstu novih spoznaja doimaju se drugačije nego u vrijeme kada su nastale, često dobijajući konotacije, smisao i značaj koji im ranije nije pridavan;

razvoj novih naučnih disciplina u oblasti sociologije, politikologije, jurisprudencije i filozofije sve više tanji ili čak sasvim briše granicu između mnogih ideja i teorija, tako da je sve teže odrediti gdje neka od njih počinje i iskazuje se kao autentična, a gdje se završava i (frontalno i/ili bočno) prerasta u drugu;

neke ideje i teorije, opet - bilo zbog svog anticipativnog karaktera, bilo zbog neke potrebe da se prošire i na sadržaje koje ranije nijesu obuhvatale - ne mogu se smatrati dovršenim.

Na pomenutu “neuhvatljivost” i šematsku neukalupljivost političkih ideja i teorija utiču, dakako, i mnogi drugi momenti, među kojima posebno sljedećih nekoliko.

U prvom redu, politička misao se uglavnom bavi stvarnom stranom čovjekovog društvenog života, koji je po pravilu uvijek u nečemu toliko složen i protivurječan da ga je nemoguće ne samo unaprijed sa sigunošću predvidjeti,

nego ni u najopoštijem smislu teorijski objasniti. „Lukavstvo istorije“ koje je tu na djelu, toliko je i takvo da gotovo redovno nadilazi maštu i čini više ili manje nesigurnim i nepouzdanim čak i prognoze koje daju najveći umovi. Iz mnoštva primjera koji to zorno ilustruju dovoljno je navesti samo onaj Viktora Igoa. Ovaj veliki francuski pisac je, naime, u svojoj *Legendi vjekova*, prognozirao da će nakon XIX vijeka, kojega je okarakterisao kao vrijeme dubokih podjela i velikih sukoba („Različiti jezici, razumi, kodeksi, države; slovenski Adam borio se protiv germanskog; drugačiji ljudski rod u Francuskoj, drugačiji u Americi, drugačiji u Londonu, drugačiji u Rimu; zakon jednog naroda, bio je drugom zločin; kraljevi su bili stubovi, bogovi zidine; nije bilo mogućnosti da se prevaziđu tolike mračne prepreke“), nastupiti doba velikih pomirenja („Mir, slava! Nema više oružja“). Igoova vizija da će obnovljeni čovjek, na kome više neće biti kože „starog pognutog Adama“, letjeti prema nebu - nije se ostvarila. Naprotiv, tvrdi Hans Kon, čovjek XX vijeka postao je „manje uvjeren“ nego njegov predak iz XIX vijeka. Potonji vijek drugog milenijuma je, umjesto da bude vrijeme u kome će čovjek na kvalitativno nov način rješavati sva svoja pitanja i probleme, samo još jednom repризirao mnogobrojne „tamne sile istorije“. Stvari za koje se mislilo da pripadaju prošlosti, ponovile su se u još težoj formi od pređašnjih. Fanatični vjerski pokreti, nacionalističke falange, nepogrješive vođe, neutažene želje za osvajanjem tuđih teritorija i otimanjem tuđih dobara, iskorjenjavanje čitavih populacija, surovosti i vandalizmi, samo su neki od „pečata“ koje je XX vijek utisnuo u svijest i savjest „svojih“ žitelja. Iz tog ugla gledana, „potonja pulsacija“ u donekle i dalje aktuelnoj „balkanskoj tranziciji“, više je predstavljala zakonit „eho“ ranijih sličnih dešavanja na drugim prostorima, nego emanat bezumnog odstupanja od nekog kvalitativno drugačijeg „globalnog“ dila i drila.

Zatim, političke misli i ideje su dio onog saznajnog korpusa čije je vrijednosti i domete najteže prosuđivati. I to iz dva razloga. S jedne strane, naime, sve one - i kad pretenduju na to da zahvate “cjelinu stvari”, i kad su ograničene na fokusiranje samo jednog njihovog dijela - odražavaju interese i ciljeve onih koji su ih stvorili. Parcijalitet iz kojeg, i zbog kojeg, nastaju čini da i njihov krajnji (ili ukupni) smisao bude takav. Iz tog razloga, na primjer, ideja revolicije ne “kotira” istovjetno u vrijednosnim sistemima klasno polarizovanih snaga: ono što je za jedne deziderat, drugi smatraju dijaboličnim, i obrnuto. To važi i za one ideje i teorije čiji izvjestan dignitet, u principu, ne osporava gotovo nijedna filozofska škola ili ideološka orijentacija. Nesaglasnost vrijednosnih sudova o pojedinim idejama i doktrinama srijeće se, nerijetko, i u socijalnim, klasnim, političkim, ideološkim i drugim grupacijama unutar kojih su ove nastale, budući da svaka politička i ina sekta, kako kaže Meklej, “ima svoju ezoteričnu

i egzoteričnu školu", svoju "apstraktnu doktrinu za prosvijećene" i svoje "mitološke priče za neprosvijećene", tj. one "koji su nesposobni da se izdignu do kontemplacije čiste istine". Nije nepoznat ni fenomen autonesaglasnosti, tj. postupak kada sam autor, u promijenjenim okolnostima, napušta svoje ranije ideje i koncepcije, bitno ih mijenja ili ih se odriče. S druge strane, "upotrebna vrijednost" znatnog broja ovih teorija spada u teško odredive kategorije. Ovo već i zbog toga što sve političke doktrine, čak i kad im se ne može poreći da su "izraz vremena u kome su nastale", ne korespondiraju uvijek (u pogledu primjenljivosti) sa konkretnim društveno-istorijskim prilikama i potrebama. Tako ideja jednakosti, na koju mnogi i danas gledaju s rezervom, čini jednu od potki kiničko-stoičke filozofije. Kod Aristotela se može sresti misao da nije posao državnika u tome „da pronalazi na koji bi način mogao da vlada i gospodari susjednim narodima, sa ili protiv njihove volje", te da nije zakonito „podvlastiti nekoga i u opravdanom i u neopravdanom slučaju, a držati nekoga pod svojom vlašću je još i nepravedno". No, može se sresti i to da on razlikuje „prirodne robove" i „prirodne gospodare", kao i to da ljude dijeli na one koji, poput Grka, imaju „potpunu moć razuma" i one koji, poput Varvara (a Varvri su za njega svi koji nijesu Grci), mogu da shvate dosta od mišljenja drugih ljudi, ali nemaju sposobnost da misle na nezavisan način i njihova priroda je robovska. Heraklitova ideja o borbi kao osnovi egzistencije u kojoj "sve teče" (iz V vijeka prije nove ere), suštinski je shvaćena (ali ne i od svih prihvaćena) tek dva i po milenijuma kasnije. Nijesu rijetki ni slučajevi kada ideje i teorije "pozivaju natrag". E. V. Spektorski, u svojoj *Istoriji socijalne filozofije*, kao primjere te vrste navodi:

neopitagorejce i neoplatoniste, koji su svoje filozofske sljedbenike pozivali na povratak Pitagori i Platonu;

ideologe protestantizma, koji su prizivali ideje nastale u prvim vjekovima hrišćanstva;

filozofe renesanse, koji su pozivali na povratak idealima i uredbama antike;

novokantovce, novotomiste i druge koji su nova rješenja pokušavali da nađu vraćanjem starim idejama i uzorima.

Dalje, ljudi nijesu nikada jednako shvatali državu, politiku, vlast i vladanje, niti su ovima pridavali isti značaj. Jedni su, na primjer, u državi vidjeli ozbiljenje ideje slobode, tj. "prirodno mjesto slobodnog razvoja pojedinca" (Hegel), drugi izvor svekolike čovjekove bijede i ropstva (Bakunjin), treći emanat ljudskog nevaljalstva, koji je "i u svom najboljem stanju - nužno zlo" (Pejn). Isto tako, jedni su vladanje (vladavinu) smatrali "najvišim načelom" civilizacije (Konfučije), drugi su poslušnost prema vlasti proglašavali za najveću vrlinu (Lu-

ter), a treći zdušno insistirali na neposlušnosti kao najvažnijoj konstanti protiv svakog suvereniteta (Ruso). Jedni, atinskom demosu iz Periklovog doba pripisuju izuzetne zasluge za razvoj kulture i nauke, dok ga drugi vide kao lakovjernu, neprosvijećenu masu, podložnu propagandi demagoga, pod čijim uticajem progone i na smrt osuđuju čak i jednog Fidiju i Sokrata. Za jedne je hrišćanstvo simbol one etičnosti, humanosti i vrline bez koje ne bi bilo ni društva, ni države, ni pravde, ni slobode, dok drugi (Niče i Štirner, na primjer) u njemu vide emanat ropskog morala, poricanja života i uništavanja svega što čovjeku daje snagu i oblikuju karakter. Ponekad isti autori o istoj ideji ili pojavi izriču krajnje protivurječne i, ne samo na prvi pogled, prilično zbunjujuće sudove. Tipičan primjer je Mizesova ocjena o ideji socijalizma kao jednoj od "najambicioznijih tvorevina ljudskog duha", koja je "tako smjela da je s pravom izazvala najviše divljenje", ali koju "moramo da oborimo... ako želimo da svijet spasimo od varvarizma". Što tek reći o „markacijama" poput onih Hane Arent o karakteru, te istorijskom smislu i potrebi postojanja političkih institucija za koje se računa da se već milenijumima nalaze u čovjekovoj "emancipativnoj funkciji", koje upozoravaju na to da poduka vremena divljaka ide u prilog tezi da država nije neizbježna, budući da tada nije bilo rascjepa društva po liniji vladajući-podređeni odnosno gospodar-rob, te da njena pojava, iz tog ugla gledana, predstavlja „grubi udes kojim se prethodna sloboda stropoštava u potonju pokornost"? Da li ovu „opasku" Hane Arent treba smatrati relevantnom već i zbog toga što nije usamljena, budući da i slično razmišlja i Pjer Klastr, kada, nakon „opaske" da je svojevremeni susret civilizovanog zapadnog čovjeka sa američkim divljacima (Indijancima) bio koban po ove druge, nameće dilemu: isključuje li ta „nelogičnost" mogućnost da neki novi susret civilizovanog čovjeka s društvom bez države, „po nekom čudnom povratnom udaru", donese „neočekivanu smrt naše istorije, istorije našeg svijeta u njegovom savremenom liku"? Ili, pak, tu „opasku" valja shvatiti kao puku teorijsku akcidenciju ugledne autorke, s obzirom na to da se „istorijska argumentacija" na kojoj počiva doima „tanjom" od one koja ide u prilog razmišljanjima Roberta Hajnemana, da bi se „politička igra, toliko bitna za rješavanje socijalnih razlika", ukoliko bi bila lišena autoritativnog zaštitnika njenih pravila oličenog u državi, brzo pretvorila u „grabežljivu predigru pohlepe i ličnih interesa", koja samo slučajno može da rezultira „nečim što liči na opšte dobro"?

Nikada nije bilo saglasnosti ni oko individualne vrijednosti i ličnog doprinosa pojedinih autora u ovoj oblasti, uključujući i one najpoznatije. Jedni, tako, u Morovoj *Utopiji* prepoznaju nadahnutu ("iako nerealnu") anticipaciju pravednog, u biti socijalističkog društva (otuda po njoj naziv za čitav jedan misaoni pravac - *socijalutopizam*). Za R. V. Čembresa, međutim, u Morovom

djelu nema ničega što bi nadilazilo ideju obnove društva solidarnosti, u kome bi, kao u kakvom srednjevjekovnom bendiktanskom samostanu, disciplina i autoritet bili pretpostavljeni svakoj slobodi i demokratiji. Morovo djelo malo cijeni i A. Prevo, koji u njemu vidi samo "svojevrsnu heuristiku", u kojoj bi "besmisleno bilo" tražiti nekakav "model na kojem bi trebalo... izgraditi društvenu i političku stvarnost". Sen-Pjerov *Nacrt vječnog mira*, opet, koji s fascinantnom preciznošću anticipira buduću evropsku zajednicu, mnogi njegovi znameniti savremenici dočekuju s puno nerazumijevanja, pakosti ili neskrivene poruge: Volter mu se grubo podsmijeva; Lajbnic kaže da ideju vječnog mira mnogo bolje shvata holandski krčmar, koji iznad vrata svoje pivnice ima sliku groblja sa natpisom "Vječni mir"; Ruso u svom nacrtu za Sen-Pjerovu biografiju kaže da bi taj opat bio "vrlo mudar čovjek da nije posjedovao ludost razuma". Volter Bekarijino djelo naziva "zakonikom čovječanstva", dok Kant smatra da ono ne nadilazi nivo "pravničkih sofizama i mudrijašenja".

Istim ličnostima, koje jedni uvjereno ubrajaju u tvorce modernih političkih ideja i teorija, drugi pridaju trećerazredni značaj. Tako E. V. Spektorski, na primjer, Monteskjea "vidi" kao "zemljoposjednika i bivšeg predsjednika sudskog kolegijuma", Rusoa kao "slabo obrazovanog" čovjeka, Konstana kao "pustolova i publicistu", Sen-Simona kao "skandalima sklonog žurnalistu", a Marksa kao pukog "publicistu i agitatora". Makijaveli je, po Moski, bio „profesionalno pošten" teoretičar, koji - ne vodeći računa o eventualnim negativnim posljedicama - piše onako kako misli, a ne ono što će se nekome svidjeti. Za Rusoa, on je neko ko „otkriva mahinacije" vladara, dok jakobinci u njemu vide pravog revolucionara. Jedni Hegela smatraju utemeljivačem modernog filozofskog diskursa, dok drugi u njemu prepoznaju reakcionarnog apologetu pruske monarhije i teško čitljivog metafizičara koji, kako ističe Karl Poper, pokazuje "da i klovn može lako da postane 'stvaralac istorije'". Za jedne je geteovski mir mislilaca zadovoljnih sopstvenom veličinom bitan preduslov njihovog stvaralaštva, dok Hercen, opet, mnogo više cijeni one koji su, poput Fihtea ili Rusoa, "patili zbog toga što su htjeli dovesti masu, svjetinu na svoju sopstvenu ravan".

Najzad, kriterijumi na osnovu kojih se političke misli i ideje vrijednosno upoređuju i klasifikuju, u smislu da se neke od njih smatraju utemeljenijim, važnijim i aktuelnijim, a time i vrednijim pažnje od ostalih, najčešće su ne samo neujednačeni nego i veoma nepouzdani. Problemi te vrste utoliko su veći što su sve one okrenute u osnovi istim pitanjima čovjeka i njegovog svijeta i svom predmetu prilaze na sličan ili gotovo identičan način, koristeći se univerzalnom pojmovno-kategorijalnom aparaturom. Stoga pojedine razlike među njima, čak i kada su "vidljive golim okom", ne moraju uvijek da imaju veći značaj. To

što su neke od tih ideja i teorija nastale unutar crkvenih krugova ili izvedene iz premisa religijskog, ne znači automatski da su one manje vrijedne, odnosno manje humanistički orijentisane i okrenute stvaranju boljeg i demokratskijeg svijeta od ideja i teorija utemeljenih na elementima i momentima "stvarnog života". Često se pod istim pojmovima podrazumijevaju različite suštine i obrnuto. Neka shvatanja smjernosti, krotkosti i besprizivne odanosti i poslušnosti pretpostavljenome (svejedno da li je to bog, car ili poslodavac), ne nose u sebi, uvijek i bezuslovno, više nedemokratskog i otuđujućeg nego pojedine ideje i teorije u čijim se osnovama nalaze eminentno egalitaristička shvatanja slobode, suvereniteta, ravnopravnosti. Jedni, tako, demokratiju redukuju na čin formalnog pristanka, drugi pod demokratijom podrazumijevaju pravo na participaciju u realizaciji dogovorenog, dok je za treće demokratija potpuna, i prava, tek onda kada je sankcionisana najvišim zakonskim aktima. Jednakost je za jedne apsolutni ideal, za druge je ona "u isto vrijeme i najprirodnija i najvarljivija stvar" (Volter), dok treći u njoj vide vulgarni "mehanički" pojam, protivan prirodnoj nejednakosti ljudi i štetan, budući da "selekcija vrijednosti" i "ujednačenost nagrada" ne idu zajedno. Neke ideje i teorije, tragajući za boljim i savremenijim solucijama, veličaju društva na zalasku ili prizivaju vaskrsavanje starih, istorijski objektivno preživjelih institucija i odnosa. U drugim se idejama i teorijama, pak, u ime vaspostavljanja starih carstava i gospodarstava, snažno afirmišu koncepcije i orijentacije u principu emancipativnog karaktera. Neki projekti tzv. srećnih društava temelje se na idejama sveobuhvatne državne regulative, dok se u drugim projektima, u ime istih ideala, insistira na antipodnim oblicima društvene organizacije i upravljanja. Negdje se bezuslovno insistira na apsolutu individualnog prava i interesa, a negdje se snažno potencira aristotelovska ideja neprikosnovenog primata države nad interesima pojedinaca i rascjepkanih djelova društvenog organizma. Ni vrijeme nastanka pojedinih političkih ideja i teorija nije uvijek od presudne važnosti za njihov karakter i domete, tako da one kasnije nastale nijesu uvijek progresivnije i aktuelnije. Mnoge "nove" ideje i teorije ne dosežu svoje antičke uzore, a ima ih i takvih u kojima elementi i momenti mitskog i mističkog, odnosno nehumanog i nedemokratskog, premašuju čak i nasljeđe tzv. istočnih despotija. Otuda, na primjer, deklarisanje nekih doktrina kao revolucionarnih, reformističkih ili konzervativnih češće ima prizvuk ideološke konotacije nego značenje faktičke odrednice njihove suštine. U jednim političkim doktrinama se ideja revolucije doima kao supstrat onog jedinog što vodi čovjekovom iskoraku iz svijeta bijede, zavisnosti i otuđenja, a u drugim se ta ista ideja smatra ekstraktom onog demonskog, koje čovjeku izravno otvara vrata pakla. Na vrijednosnoj skali nekih doktrina industrija i industrijsko imaju značenje najvažnijeg indikatora svekolike emancipacije

jednog društva, a u drugima se svrstavaju u kategoriju pošasti, čiji je neizbježni krajnji ishod njegova (ekološka, psihološka i ina) apokalipsa. Jedne doktrine baštine ideju da je čovjek slobodan i suveren samo onda kada svoje "ja" vidi kao "jedino", dok se u drugim o čovjekovoj emancipaciji i slobodi razmišlja samo kao o kolektivnom činu. Marksizam nudi poznatu filozofemu o "iskri misli", koja će, kada "udari" u "naivno" njemačko tlo, izvršiti "emancipaciju Njemaca u ljude"; nacizam, koji je nastao nešto kasnije na istom prostoru, u idejama vidi sredstvo kojim će ljude preobratiti u Njemce.

Iako postojane, i to s tendencijom da budu sve veće i složenije, te i druge teškoće, ipak, nijesu umanjile čovjekovo interesovanje za državu, politiku, vlast i vladanje, odvratile ga od traganja za novim spoznajama njihovog smisla i suštine i pokolebale u nastojanjima da upravo u njima, i pomoću njih, nalazi rješenja mnogih krucijalnih pitanja i problema svog bitka i bića. Naprotiv, sa svakim novim korakom u razvoju civilizacije postaje jasnije da nepoznavanje najvažnijih sadržaja i dometa velike misaone produkcije u sferi politike i političkog znači mnogo više od puke zakinutosti za jednu od elementarnih referenci opšteg obrazovanja. Ovo stoga što, kako F. Valentini kaže, "bez uvida u nekadašnje programe i nacrte, u filozofsko-političke projekcije i razmišljanja, nije moguće proniknuti u aktuelnu strukturu današnjih imperija, velikih i malih država i saveza država, u procese jačanja jednih i razgradnje drugih, u veće ili manje manifestne ili latentne, društvene eksplozije, u postepene ali uporne unutrašnje rasape starih državnih tvorevina i u klice novih pojava i novih razvojnih smjerova". Svijest da u tom pogledu u postojećoj literaturi ima prilično praznina, s jedne strane, i uvjerenje u važnost da se bar neke od njih otklone putem izvjesnih novih (ili makar drugačijih) objašnjenja, nalaze se u osnovu ove knjige.

Izbor misli i ideja koji je u sadržinskom i svakom drugom smislu optimalan za ovu vrstu literarne prezentacije, krajnje je složen i rizičan posao. Ne radi se samo o tome da je svaka selekcija ove vrste, u principu, skopčana s mnogim iskušenjima i rizicima da se u nečemu bude odveć subjektivan, jednostran, nedovoljno kritičan ili pretjerano skeptičan. Ne radi se samo ni o tome da je u pitanju materija koja se može tumačiti na razne načine i iz ugla više naučnih disciplina. Problem je i u tome što se mnoge političke misli i ideje koje su "izdržale probu vremena" ne mogu sasvim shvatiti i objasniti ukoliko se ne ostvari izvjestan uvid u vrijeme njihovog prvog javljanja i uslove u kojima su se istorijski razvijale. Taj neizbježni istoricizam ponekad vodi u prilično daleku prošlost, jer prije onoga što se u nauci i teoriji uobičajeno naziva političkim doktrinama postojale su neke političke misli i ideje, a prije ovih razni religijski i drugi mitovi i kultovi, a prije ovih sklonost čovjeka da razmišlja o raznim

sadržajima i oblicima svog života, odnosno putevima i sredstvima njihovog ostvarenja. Odrediti dokle se u tom pogledu obraćati prošlosti, tj. odakle i od čega početi u praćenju razvoja jedne misli i ideje, nije nimalo lako. Jednako je teško i odgovorno odlučiti i do koje se granice (vremenske, problemske ili druge) u savremenosti može pratiti razvoj neke misli i ideje. To se naročito odnosi na set ideja i koncepcija u kojima se najavljuju ili već, u izvjesnoj mjeri, manje ili više hipotetički razmatraju razni projekti mondijalizacije i uopšte globalnog prestrojavanja svijeta, čiji protagonisti svom predmetu više ne prilaze s „klasičnih“ metodološko-teorijskih pozicija, uz korišćenje tradicionalnog kategorijalno-pojmovog aparata, odnosno klasnog, socijalnog, kulturnog i psihološkog determinizma, već to čine spoznajnim diskursima utemeljenim na aksiološkim i etičkim postulatima raznih probabilističkih i multilinearnih poimanja tekućih društvenih procesa i njihovih mogućih ishodišta. Stoga se, kod opredjeljenja koje će političke doktrine (od lat. *doctrina* - nauka, učenje, tj. skup teorija, teza, načela neke literarne, filozofske ili slične škole, neke ideologije, pokreta, stranke, državnika, naučnika i mislioca koja za predmet svoje pažnje imaju državu, politiku, vlasti i vladanje) biti obuhvaćene ovom knjigom, nastojalo:

prvo, da to budu ideje, koncepcije, diskursi, vizije i projekti iz kojih izrasta misaono i logički konzistentan saznajni mozaik o suštini i smislu čovjekovog angažovanja na iznalaženju i vrijednosnom prosuđivanju onih ciljeva, oblika i sadržaja društvene organizacije koji se ostvaruju posredstvom države, politike, vlasti i vladanja;

drugo, da to budu sadržaji različitog nivoa razvijenosti, nastali na različitim prostorima, u različitim društvenim uslovima i duhovnim klimama, koji barem donekle pokazuju kolika su i kakva su bila čovjekova nastojanja da odoli izazovima, iskušenjima i nedoumicama u ovoj oblasti, te kako je u tome, kada, gdje i koliko uspijevao i uspijeva;

treće, da budu obuhvaćeni svi periodi čovjekovog misaonog stvaralaštva u ovoj oblasti, od najstarijih vremena do danas, kako bi se, makar jednim dijelom, vidjeli najvažniji momenti i elementi geneze pojedinih krucijalnih misli i ideja, te sličnosti i razlike u njihovim “klasičnim” i “modernim” interpretacijama;

četvrto, da u odgovarajućoj mjeri budu prezentirane ideje i koncepcije karakteristične za sva poznatija klasno-politička, ideološka, religijska i druga opredjeljenja, u kojima pulsiraju ciljevi i interesi najrazličitijih društvenih grupa i socijalnih slojeva;

peto, da se izbjegnu česta (u ovoj materiji, inače, gotovo neminovna) ponavljnja pojedinih sadržaja i, gdje god je to moguće, u prvi plan istaknu oni karakteristični elementi neke (posmatrane) misli i ideje, koji je u odnosu

na druge slične diskurse čine više ili na drugačiji način jednako važnom, interesantnom i aktuelnom;

šesto, da to budu sadržaji koji nekom svojom osobenošću, odnosno autentičnošću, najviše odražavaju vrijeme u kome su nastali, a dubinom smisla i svježinom poruke korespondiraju sa potrebama i izazovima savremenog svijeta.

Cilj izbora i prezentacije datog teorijskog miljea u ovoj knjizi jeste da se prošire i, koliko je to postupcima ove vrste moguće, obogate opšta saznanja o državi, politici, vlasti i vladanju, koja su utemeljena:

u prvom redu, na pregledu relevantnih misaonih tokova političke provenijencije, koji je ustanovljen po kriterijumu stroge naučne selekcije;

zatim, na razumjevanju društveno-istorijskog konteksta u kome je neka misao ili ideja nastala i na kojim se i kakvim kulturološko-aksiološkim premisama temelje sudovi o njenoj svrsishodnosti i dometima;

najzad, na validnom kategorijalno-pojmovnom instrumentariju, neophodnom da se odgovarajućom komparatavnom analizom kritične mase podataka i informacija dođe do odgovarajućih sinteza.

Razumije se, smisao ove knjige ne bi bio ostvaren, ako uz osnovnu edukativnu funkciju ne bi nudila, makar i implicitno, objašnjenje da:

(1) istorija ljudskog društva predstavlja jedinstven proces u kome se, zavisno od niza konkretnih momenata i elemenata, mijenjaju (nastaju i nestaju) najraznovrsnije (državne, pravne, političke i druge) forme i sadržaji čovjekovog življenja;

(2) svjesna opredjeljenja ljudi za izvjesne konkretne ciljeve, odnosno puteve i sredstva njihovog ostvarivanja, uvijek bitno zavise od toga koliko su pronikli u opšte zakonitosti društvenog razvoja, te da je stoga nivo tih spoznaja u pojedinim istorijskim periodima nužno različit;

(3) uticaj svijesti i svjesnog na usmjeravanje tokova društvenog života može biti, i po pravilu jeste takav, da ove čini složenijim i "nedokučivijim" od ostalih procesa, usljed čega političke doktrine, više od drugih, pored naučno provjerenog, nose u sebi i elemente i momente hipotetičkog;

(4) političke doktrine zbog naznačenih ograničenja nikad ne nude svekoliko (sa)znanje o svom predmetu, niti isključuju potrebu za njegovim novim izučavanjima i objašnjenjima.

Tek na temelju spoznaje i uvažavanja ovih memenata moguće je, s jedne strane, približno vrednovati neke domete ogromnog nasljeđa u oblasti političke misli i, s druge strane, koristiti ga kao metodološko-naučni oslonac u identifikovanju i razumijevanju aktuelnih društvenih trendova, te njihovih glavnih (ekonomskih, socijalnih, političkih, kulturnih, psiholoških i inih) determinanti.

Tako definisani predmet i cilj knjige nameće potrebu da u prezentaciji njenog sadržaja bude primijenjena elastična kombinacija tematskog i hronološkog. Konkretno, to znači da će materija u njoj obrađena biti izložena, po odgovarajućem redosljedu, u šest tematskih djelova, od kojih će svaka imati vlastitu strukturu iskazanu kroz više poglavlja.

Prvi tematski dio, pod naslovom OD IRACIONALNOG I MISTIČKOG DO REALISTIČKOG, obuhvata razvoj političke misli od njenih početaka do pojave sporenja o "pravima na vlast" između crkve i države i podijeljen je na poglavlja: *Politička misao u istočnim despotijama, Antička politička misao, Ideje vjerskih pokreta* i *Teorje o odnosu crkve i države.*

Drugi tematski dio, pod naslovom NA OBZORJIMA APSOLUTIZMA, posvećen je mislima i idejama nastalim u kontekstu rasprava o apsolutnoj monarhiji i implikacijama njenog jačanja i podijeljen je na poglavlja: *Realpolitički pragmatizam*, *Doktrine imperijalizma, Ograničenje vladarske vlasti*, *Politička misao reformacije*, *Ideje prirodnog prava i društvenog ugovora* i *Ideje radikalnog prevrata*.

Treći tematski dio, pod naslovom U LAVIRINTU GRAĐANSKIH KONSIDERACIJA, obuhvata razvoj misli i ideja nastalih s pojavom (i unutar) građanskog društva i podijeljen je na poglavlja: *Prosvjetiteljstvo*, *Francuski materijalizam*, *Američki konstitucionalizam*, *Ideje francuske revolucije*, *Liberalizam*, *Teorije nacionalne države*, *Ideja autoriteta tradicije*, *Britanski "konzervativizam", Institucionalizacija velikih ideja* i *Plebiscitarna demokratija s vođom*.

Četvrti tematski dio, pod naslovom TRAGOM SOCIJALNO-REVOLUCIONARNOG IZAZOVA, obuhvata misli i ideje nastale povodom potreba i zahtjeva podvlašćenih društvenih slojeva u pogledu ostvarivanja principa pravde, slobode i jednakosti i podijeljen je na poglavlja: *Socijalutopizam*; *Anarhizam*, *Marksizam*, *Teorija (socijalističke) revolucije*, *Reformizam*, *Sindikalizam*, *Solidarizam*, *Misao narodnih pokreta* i *Nova demokratija*.

Peti tematski dio, pod naslovom U RITMU TOTALITARIZMA, obuhvata misli i ideje koje se odnose na pojavu, manifestacije i implikacije tzv. modernih totalitarizama i podijeljen je na poglavlja: *Teorija gomile*, *Teorije rata*, *Geopolitika*, *Teorija elite*, *Rasizam*, *Nacionalizam*, *Fašizam*, *Nacionalsocijalizam* i *Staljinizam*.

Šesti tematski dio, pod naslovom KA BUDUĆNOSTI KOJA IZMIČE, obuhvata misli i ideje nastale u drugoj polovini XX i početkom XXI vijeka, posvećene traganju za političkim solucijama koje bi, s jedne strane, onemogućile pojavu recidiva prošlosti i, s druge strane, dale odgovore na mnoge protivurječne izazove budućnosti. Podijeljen je na poglavlja: *Doktrine "treće puta"*, *Novi*

ekumenizam, *Ideje "vitalnih sistemskih injektiva"*, *Ideja socijalne pravde*, *Komunitarizam*, *Samoupravljanje*, *Teorija svjetskog sistema*, *Globalizacija* i *Budućnost svijeta*.

Tematske podjele u oblasti političkih nauka po pravilu su ne samo veoma složene već i relativne, a ponekad u ponečemu čak i sporne. To u punoj mjeri važi i za ovu. Jedan od razloga za to nalazi se u činjenici:

da se hronološko i problemsko u razvoju političkih misli i ideja često ne poklapaju do nivoa na kome bavljenje jednim ne isključuje drugo;

da se neke politički misli i ideje iskazuju kao aktuelne u raznim periodima i kontekstima, pri čemu se posve različito poimaju i "operacionalizuju";

da ima misli i ideja koje pripadaju različitim smjerovima, a djelo su istog autora.

Osim toga, političke misli i ideje su ne samo duboko izukrštane (u smislu da u njima mogu da uporedno egzistiraju recidivi despotskih solucija i postulati demokratskih orijentacija), već i nejednako razvijene. Jedne su lapidarne, odnosno utemeljene na pretpostavci da su svi njihovi važni elementi (od sadržaja, ciljeva i smisla do načina na koji se ovi mogu ostvariti) ili unaprijed, sami po sebi, dovoljno jasni i znani, ili podrazumijevajući u mjeri koja isključuje potrebu svakog njihovog šireg elaboriranja. Druge su utemeljene na posve suprotnoj logici i zato - veoma razuđene. Jedne na autentičan, originalan način poniru u dubinu bića društva i države čiji su emanat, dok druge nemaju takvih ambicija i ne prezaju od oslanjanja na (drugdje) "provjerena iskustva" i sljedbeništva "uhodanih staza". Jedne su iskazane jezgrovito, jasno i razumljivo, dok druge karakteriše jezik simbola, te često korišćenje metafora i drugih stilskih figura i govornih ukrasa. Jedne su direktno okrenute svom predmetu, a druge se bave i njegovim širim društvenim kontekstom. Karakteristika jednih je da strogo ostaju u okvirima sopstvenog metodološko-teorijskog pristupa zadatom cilju, dok druge koriste i principe operacionalizacije susjednih (srodnih) naučnih disciplina. Jedne su emanat neke vrste kolektivnog uma, u smislu da je u njihovom koncipiranju učestvovo veći broj autora, dok su druge rezultat individualnog pregnuća. Zbog toga mnoge od njih u ovoj knjizi nije bilo moguće prezentirati u izvornom obliku i obimu. To, međutim, ne znači da je izvjesno prilagođavanje predmetne materije za ovu vrstu prezentacije vršeno na račun zapostavljanja njene suštine ili zamjene autentičnih ideja i sadržaja racionalizacijama "naknade pameti". Gdje god je bilo moguće, materija je, oblikom i sadržajem, prezentirana onako kako je nude njeni autentični izvori i literatura. Taj svojevrsni pozitivizam je samo donekle ublažen posredstvom neophodnih, po pravilu, veoma kratkih objašnjenja opštih društvenih prilika u kojima su posmatrane misli i ideje nastajale, te konkretnih motiva i ciljeva onih koji su ih promovisali, lično slijedili i/ili nametali drugima.

Izostanak potpunije i izoštrenije kritičke recepcije u izborima ove vrste, ne mora da bude njihov nedostatak - čak ni formalno. Suštinski on to svakako nije, već i zbog toga što bi isvaki eventualni pokušaj da se prezentirana materija kritički vrednuje završio najmanje željenim i potrebnim - supstituisanjem svekolikog bogatstva misli i ideja nekom vrstom teorije nad teorijama. Osim toga, svojevrsni neutralizam u izlaganju predmetne materije ima još dvije dobre strane: sprječava da se ponuđeni ugao posmatranja shvati kao najbolji, tj. kao jedini mogući naučni pristup promišljanju političkih misli i ideja, koji automatski isključuje sve drugo i drugačije, i onemogućava stvaranje iluzije da je materija prezentirana u ovoj knjizi u tom pogledu sasvim dovoljna.

Kod određivanja obima i definisanja karaktera ove knjige imalo se u vidu da:

čovječanstvo tokom svog istorijskog razvoja, koliko god da je tome težilo, nikada nije usplelo da se dovoljno udalji od raskrsnice sa koje može poći kako putem većeg i potpunijeg ostvarivanja suštinskih vrijednosti ljudske ličnosti, tako i stranputicom „predaje vlasti“ svom dehumanizovanom „drugom ja“;

stalno traganje za boljim solucijama čini čovjekov društveni život procesom čiji kvalitet uvijek bitno zavisi od toga koliko je i kako posredovan onim elementima i momentima svjesnog koji emaniraju iz zbiljskog razumijevanja djejstava svih tzv. situacionih faktora;

taj proces, ma koliko da je odmakao, nikad nije lišen potrebe za novim (sa)znanjima i promišljanjima, bez kojih bi lako mogao da se pretvori ili u beskrajno ponavljanje „već viđenog“, samo u gorim varijantama, ili u neku vrstu agonalnog srljanja u kome se, radi očuvanja pukog biološkog, gube svijest, osjećanja i stvaralačka smjelost.

DIO PRVI

OD IRACIONALNOG I MISTIČKOG DO REALISTIČKOG

Traganje za boljim solucijama je, kažu, svojstveno svim živim bićima. Priroda je u tom pogledu, u nekim slučajevima, bila čak toliko darežljiva da su pojedine životinjske vrste izgradile svoj "institucionalni poredak" mnogo prije nego je ljudski rod o nečemu sličnom mogao i da sanja. L. Mamford, tako, podsjeća da u nekim „mravljim carstvima" postoje čak i takve stvari kao što su podjela rada, kastinske razlike, rat, kraljevska vlast, pripitomljavanje ostalih životinja, ropski rad. Ipak, to što ljudska vrsta u stvaranju svog poretka tako mnogo kasni za „stvaralaštvom" nekih drugih vrsta, ne znači da se njen život ne može smatrati oblikom biološkog kontinuiteta u kome su traganja za boljim solucijama bila od početka prisutna. Kad je u pitanju interes ljudi za oblicima društvene nadgradnje, koji se obično smatraju predmetom interesovanja političke nauke, raspoloživi podaci govore da se on javlja otprilike nekih desetak hiljada godina prije nove ere, tj. u vrijeme početaka civilizacije. Pri tome, prve političke misli i ideje više su stvar izvjesnih naslućivanja nego jasnih predstava, više mješavina religijskog, mitskog i mističnog nego racionalnih vizija. Ovo, uprkos činjenici da, kako bi Tokvil rekao, "svaki čovjek, pošto se pretpostavlja da je od prirode primio razum neophodan da sam sobom upravlja, donosi sa sobom na svijet podjednako i neotuđivo pravo da živi nezavisno od svojih bližnjih u svemu što se tiče samo njega samog i da po svom nahođenju uređuje svoju sudbinu". Put od tih prvih oblika i sadržaja političke misli do njenih razvijenih, naučno utemeljenih i teorijski „zaokruženih" izraza i iskaza veoma je dug i kreće se u znaku dviju krupnih i nikad kod svih ljudi sasvim prevladanih kontroverzi: one, povodom pitanja ko je stvorio čovjeka i njegov svijet; i one, povodom podjele nekih poslova i nadležnosti u čovjekovom stvarnom svijetu. U prvom slučaju, riječ je o kontrovezi povodom dileme koju, kako navodi B. Rasel u svoj *Istoriji zapadne filozofije*, pokreće Grk, stoik, Epiktet (iz Heirapolisa), na prelasku iz I u II vijek nove ere, a odnosi se na pitanje: Da li je čovjek samo „glumac u jednoj igri, u kojoj je Bog podijelio uloge", ili je sam tvorac te „igre", njen scenarist,

dramaturg i izvođač? U drugom slučaju, riječ je o nekoj vrsti nastavka prve kontroverze, samo sada u formi dileme: Kome pripada zemaljska vlast - bogu odnosno njegovim namjesnicima, u liku najviših crkvenih velikodostojnika, ili licima sa drugim izvorom legitimiteta?

Broj onih koji smatraju da čovjek jeste, i može biti, samo ono što sam od sebe stvori nije bio mali ni u vrijeme pojave ovih dviju kontroverzi, ni bilo kada kasnije. Ipak su veoma dugo imali prevagu oni koji vjeruju da je sve što čovjek jeste, i kako jeste, predodređeno nedokučivom, neumitnom i neputinom Tvorčevom voljom. To je bio razlog da se politička misao sve do sredine srednjeg vijeka, a ponegdje i do znatno kasnije, razvijala u znaku triju međusobno protivurječnih tendencija.

Prva tendencija, karakteristična za tzv. istočne despotije, odnosi se na nastojanje nosilaca vlasti da gotovo sva svoja (inače izuzetno velika) prava - utemeljena na moći koja je institucionalno garantovana u veoma precizno definisanim i dobro uređenim ekonomskim i političkim sistemima - legitimišu „voljom božjom“, „darom prirode“ i inim transcendentalnim momentima i elementima, nedokučivim običnom, „smrtnom“ čovjeku.

Druga tendencija, karakteristična za antičko doba Grčke i Rima, koje se vremenski poklapa sa potonjom fazom trajanja istočnih despotija, odnosi se na otklon teorijske misli uopšte, pa i one u oblasti politike i političkog, od religijsko-metafizičkih fascinacija, ostvaren s ciljem da ovu učini korespodentnom sa krucijalnim pitanjima i problemima čovjekovog realnog svijeta, odnosno da se ljudima predoče pravila koja, na primjer, u stoičkoj interpretaciji glase:

živjeti u skladu s prirodom i izbjegavati strasti, koje su bolesti duše;

prava sloboda nalazi se samo u unutrašnjoj duhovnoj uravnoteženosti i nezavisnosti čovjeka;

čovjeku se mogu oduzeti sva vanjska dobra, uključujući i pravo da govori, ali mu se ne može oduzeti pravo da slobodno misli;

jedino je vlastita volja u čovjekovoj moći (tijelo i sve izvanjsko nije), pa stoga i dobro i zlo treba tražiti u njemu samome;

jedino je mudar čovjek slobodan.

Treća tendencija, osobito karakteristična za prostor na kome se razvija hrišćanstvo, odnosi se na novu snažnu pulsaciju spora crkve i države oko vlasti i nakon relativno jasnih odgovora koje je u tom pogledu ponudila antička politička misao. Ta kontroverza će u raznim varijantama opstojavati sve do vremena učvršćenja apsolutnih monarhija, dijelom i zbog toga što će se pobornici papske vlasti, u nastojanju da dokažu validnost svoje argumentacije, poslužiti upravo antičkom metodološko-teorijskom aparaturom.

Interes za prikazom razvoja političkih misli u čitavom tom periodu, dakako, ne proizilazi samo iz zanimljivosti pomenutih dviju kontroverzi, odno-

sno protivurječnih tendencija koje iz njih emaniraju. Njega, jednako, ako ne i više, nameće i to da se bez poznavanja razvoja teorijske misli u naznačenom periodu ne može dovoljno dobro razumjeti ni njen kasniji razvoj. Pri tome, nije riječ samo o činjenici da, na primjer, sistematičnost, filozofska utemeljenost, preciznost i stroga naučnost antiče političke misli predstavlja svojevrsnu „matricu“ za svekoliko kasnije stvaralaštvo u toj oblasti, uključujući i ono koje se označava sintagmama „moredna politička nauka“ odnosno „savremena politička misao“. Riječ je i o još dva razloga, koji, svaki na svoj način, upućuju na potrebu da se to uradi.

Prvi razlog odnosi se na potrebu da se, u granicama koje pružaju postojeća saznanja, sagleda kada je, kako i gdje počela da se razvija politička misao. Jer, isto kao što je realna pretpostavka nekih teoretičara da su, na primjer, rivalstva, sukobi, nasilje i hladnokrvna ubistva postojali u svim društvenim grupama još od vremena njihove pojave, realna je i pretpostavka L. Mamforda da savremeni naučnici „proizvoljno pripisuju prvobitnim zajednicama sve one nastranosti i prekršaje koji su na jednom širem planu karakteristični za ’više’ civilizacije“. Taj princip važi i za sve drugo što je sadržaj ili manifestacija čovjekovog života, a nekom svojom osobenošću pripada sferi politike i političkog. I to upravo na način koji proizilazi iz Mamfordovog metodološko-teorijskog pristupa posmatranju istorijskog procesa, što se temelji na pretpostavci o toku i smjeru razvoja gradova, koja glasi: „Želimo li da prepoznamo grad, moramo ići unazad, od najpotpunijih urbanih struktura i funkcija do njihovih prvobitnih komponenata, ma koliko daleko one bile u vremenu, prostoru i kulturi od prvih iskopanih nalaza. Prije grada postojao je zaseok, svetilište, selo; još prije sela postojao je logor, sklonište, pećina, kamena humka, a prije svega toga postojala je sklonost ka društvenom životu koja je očigledno zajednička čovjeku i mnogim drugim životinjskim vrstama“.

Drugi razlog odnosi se na posve razumljivu potrebu da se sagleda koliko su i kako prva čovjekova otkrića i solucije imali uticaja na njegova kasnija ponašanja i odluke. U tom smislu je, na primjer, ne samo interesantno, nego i veoma važno primijetiti da misaono nasljeđe tzv. istočnih despotija - kako ono koje otkriva forme i karakter praktičnih političkih vještina, tako i ono koje svjedoči o začecima političkih doktrina - nema ni domet ni vrijednost kakvu su u isto vrijeme, ili neznatno kasnije, imali grčki i rimski naučni i teorijski postulati u oblasti politike i političkog. Jednako je interesantno i važno primijetiti i to da misaona produkcija u istočnim despotijama nije irelevantna niti za razvoj grčkih i rimskih političkih misli i ideja, niti za kasniji razvoj političke nauke uopšte. Naprotiv, mnogi principi i sadržaji iz tog nasljeđa čine osnovu nekih novijih, tzv. modernih ideologija i teorija. Bilo bi teško i nepravedno,

na primjer, ne primijetiti da između vijeća staraca kao predstavničkih grupa u mesopotamskim selima u IV vijeku prije nove ere, koja se javljaju u ulozi čuvara tradicije, cenzora morala i presuditelja onoga što je pravo i nekih kasnijih oblika tzv. narodnog predstavništva, nema nikakvih „dodirnih tačaka“. Ne bi lako bilo osporiti ni stanovišta autora koji kažu da borba antičkih Grka protiv zloupotreba tirana, koju su oni smatrali izrazom poštovanja vlastitih običaja i običajnog prava, tj. karakterističnom crtom svoje političke kulture, zapravo nije bila ništa drugo do, kako bi T. Jakobson rekao, „dokaz njihove duboke privrženosti idealu nekadašnje seoske demokratije kakvu prvi put srijećemo u Mesopotamiji, privrženost instituciji koja je mnogo starija od onih složenih oblika koji idu ka tome da nametnu vladavinu manjine, koja nameće svoje tradicije ili svoje sopstvene interese jednom potčinjenom narodu ili klasi“. Uostalom, da to nasljeđe, iako ponekad snažno prožeto različitim religijsko-mitskim nazorima, jako udaljenim od principa i elemenata naučnog i kritičkog promišljanja, itekako utiče na mnoge kasnije orijentacije i solucije, govore i činjenice da:

gandizam, jednim svojim dijelom, vuče korijene direktno iz nekih filozofskih postavki budističke *Dhapade*, u kojoj, uz ostalo, piše da se “nikad na ovom svijetu mržnja ne prekida mržnjom”;

staljinizam inspiraciju za promociju svog sistema kolektivne odgovornosti nalazi u nekim mnogo prije njega nastalim političkim racionalizacijama, uključujući i one što su ih “autorizovali” kineski legisti iz III v.p.n.e.;

gotovo sve ideologije i doktrine tzv. modernog totalitarizma imaju “uzore” u mnogo vjekova prije njih “isprobavanim”, i ne manje od njih dijaboličnim idejama i koncepcijama “popravljanja” i “prepravljanja” svijeta;

kako neki autori tvrde, pitanje “teritorijalnosti“ među ljudima u početku ima tretman pojave koja je vjerovatno rješavana kao i među pticama - u „prijateljskim granicama“ - a da je tek kasnije, „razvitkom ’civilizacije’ briga za vlasništvo i privilegije, dovela do divljačkih sukoba“;

ideje prisile i ideološkog uvjeravanja, te nametanja vlasti jednih ljudi drugima, prvo nastaju unutar društvenih grupa, pa tek onda u njihovim međusobnim odnosima;

ideja prisile koja se nameće oružjem prvu „probu“ ima unutar zajednica, da bi tek nakon toga bila korišćena kao „instrumentarij“ u odnosima među zajednicama.

Svi ti momenti uticali su na to da prvi dio ove knjige bude posvećen razvoju političkih misli i ideja od vremena, kada je strah od nepoznatih sila prirode i nagon očuvanja vrste predstavljao glavnu, ako ne i jedinu, determinantu gotovo svih čovjekovih opredjeljenja i činjenja do perioda, kada se u fokusu njegovog

interesovanja počinje javljati interes da odgovori izazovima i iskušenjima što mu ih nameće apsolutna monarhija. Taj zadatak će biti ostvaren kroz sljedeća četiri poglavlja: *Politička misao u istočnim despotijama, Antička politička misao, Ideje vjerskih pokreta* i *Kontroverze na relaciji crkva - država*.

Poglavlje prvo

POLITIČKE IDEJE U ISTOČNIM DESPOTIJAMA

Prije antičke civilizavije, pod kojom se obično podrazumijeva kulturna povijest Grčke i Rima iz perioda robovlasništva, i uporedo s njom, postojale su i druge, ne manje od nje poznate po najraznovrsnim, često veoma razvijenim oblicima društveno-političke i državno-pravne organizacije, "praćenim" odgovarajućim idejama i teorijama koje su ih kritički valorizovale ili na drugi način činile aktuelnim. U nekima od tih civilizacija, poput hinduističke, ili drevne kineske, na primjer, nastale su misli i ideje sadržane u opisima poželjnih psihološko-etičkih svojstava ličnosti koje pretenduju na najviše funkcije u vlasti, odnosno u principima socijalne i ekonomske organizacije idealnog društva i države. Uprkos tome što pripadaju najranijoj fazi ljudskog stvaralaštava u oblasti politike i političkog, mnoge od tih misli i ideja se i dalje doimaju i kao čudesno snažne i pronicljive, ne samo za doba u kome su nastale, pa se "kao preslikane" mogu sresti u ne malom broju modernih (savremenih) političkih doktrina i na njima utemeljenih konstitucija.

Prvi pouzdani tragovi o čovjekovom bavljenju pitanjima društvene i državne organizacije, odnosno političkog posredovanja u rješavanju bitnih pitanja i problema njegove egzistencije, inače, potiču iz tzv. istočnih despotija (Egipta, Vavilona, Persije, Indije, Kine). Takvi oblici organizacije nastali su, naime, u velikim društvenim grupama nastanjenim u slivovima velikih rijeka, koje poznaju instituciju ropstva i kojima je zemljoradnja bila glavna privredna aktivnost. Opstanak i razvoj tih zajednica podjednako je zavisio od toga hoće li uspjeti da svojom organizacijom obuhvate čitavi sliv rijeke života i hoće li biti u stanju da se zaštite od spoljnih opasnosti. Prvo je podrazumijevalo izgradnju gigantskih irigacionih sistema na ogromnom prostranstvu zaposjednutog rječnog sliva, a time i veliku koncentraciju ljudi i njihovo sistematsko, plansko anagažovanje na odgovarajućim poslovima. Drugo je zahtijevalo golem, funkcionalno dobro postavljen i kontrolisan bezbjednosno-odbrambeni aparat. Kao rezultat toga javlja se krajnje birokratizovana državna organizacija, sa veoma

dobro uređenom, hijerarhizovanom centralnom vlašću na čijem vrhu se nalazi njen apsolutni (inokosni) nosilac.

Tako konstituisana vlast izdignuta je daleko iznad naroda i ne poznaje građanina kao slobodnu individuu, u smislu da u bilo čemu može oponirati volji nadređenih, ili ove eventualno kontrolisati. Jedini slobodni u toj državi jeste njen car, koji je, kako B. Rasel kaže, toliko moćan i neograničen u upravljanju i presuđivanju da iznad sebe priznaje samo boga. Uz cara, ali pod njegovom kontrolom i neprikosnovenom komandom, nalaze se birokratija, vojna hijerarhija i sveštenstvo. Robovi obrađuju zemlju i obavljaju druge prostije poslove, a pripadaju caru, aristokratiji i sveštenstvu. U istočnim despotijama razlikuju se tri društvene klase: bogati (visoko plemstvo, sveštenstvo i zemljoposjednici); siromašni (koji mogu da stiču imovinu i robove); robovi. Zakonodavstvo koje je prilagođeno ovakvoj društvenoj strukturi, po pravilu je veoma surovo i pruža sigurnu pravnu zaštitu jedino pripadnicima vladajuće klase. Da bi se zaštitili interesi te klase, modifikovan je čak i princip taliona. U *Hamurabijevom zakoniku*, na primjer, to je učinjeno tako što se proporcionalnost između prestupa i odmazde ne primjenjuje jednako kada su u pitanju ljudi različitih društvenih statusa. Za nepravdu nanijetu avilumu (pripadniku najpovlašćenijeg društvenog sloja), krivac odgovara po načelu taliona ("oko za oko, zub za zub"), ali ako je nepravda nanijeta muškenu (slobodnom čovjeku čiji je status niži od aviluma), kazna se plaća prema težini povrede.

Istočne despotije su podjednako teokratske i tamo gdje dominira kult smrti (Egipat: piramide, balsamovanje, očekivanje da će se duša vratiti tijelu), i tamo gdje vlada kult plodnosti (Vavilon), i tamo gdje dominiraju politeističke religije (Indija), i tamo gdje u kontekstu politeističkih religija vlada kult prirode (Kina). Cjelokupna njihova duhovna produkcija, uključujući i sve ono što se odnosi na političku i pravnu misao, uglavnom je djelo bogatih svešteničkih kasti, nesumnjivo najuticajnijeg činioca u državi. Preovlađujući teološki (religijsko-mistički) pristup društvenoj stvarnosti uglavnom je sračunat na pravdanje i učvršćenje datog klasnog poretka. U velikim robovlasničkim imperijama, čija se odbrana smatra vrhovnim moralnim principom i prevashodnom pravnom obavezom, vladar ima tretman boga ili njegovog najbližeg rođaka. On zakone dobija od boga, a ono što bog daje (vlast, zakon, moć) samo on može da kontroliše i uzme. Svako nepoštovanje vlasti i kršenje zakona smatra se bezbožništvom i strogo je kažnjivo.

Te opšte karakteristike prvih velikih država, u svakoj od njih se u ponečemu drugačije ispoljavaju, ukazujući time na bogatstvo formi i sadržaja u kojima ljudi već tada ustanovljuju svoju političku i pravnu organizaciju, odnosno na raznovrsnost misli i ideja koje ih na to inspirišu i kojima to objašnjavaju.

Političke misli i ideje u tim državama veoma se rijetko javljaju kao posebni, iz drugih, mahom religiozno-mitskih duhovnih tvorevina izdvojeni supstrati. Češće su indirektne, "skrivene" u raznim epovima, logici i filozofiji pravnih spisa, vladarskim ukazima, samom praksisu društvene i državne organizacije. To ih, međutim, ne čini manje interesantnim i vrijednim od mnogih kasnije nastalih naučnih teorija, kako za razumijevanje društvene stvarnosti prostora na kome su nastale, tako i za sveukupni istorijski razvitak čovječanstva. Proučavanje spomenika materijalne kulture i religiozno-pravnih spisa, pronađenih na prostorima tih država, dalo je ne samo prve, često veoma pouzdane informacije o društvenim uređenjima istočnih despotije, nego i podsticaj za razvoj političke misli uopšte. Jer, isto kao što su pojedine odrednice *Hamurabijevog zakonika* izvršile snažan uticaj na zakonodavstva drugih onovremenih naroda, osobito starojevrejskog (o čemu uvjerljivo svjedoči *Biblija*), tako su i političke misli i ideje nastale na prostoru tih država bile osnova na kojoj su kasnije vođene mnoge učene rasprave. O tome koliko su, na primjer, Grci bili inspirisani persijskim misaonim nasljeđem zorno svjedoči Herodotova rasprava o državnom uređenju, koju on pripisuje trojici persijskih vojskovođa (Otanu, Megabizu i Dariju). Izlišno je govoriti da čak i neke političke teorije nastale u Evropi drugog milenijuma A. D., odišu porukama i poukama sadržanim u egipatskom medicinskom papirusu, u kome se kaže da "svaki ljekar, svaki sveštenik boginje Sohmet, svaki vrač, dotičući se glave, potiljka, ruku, šake, nogu, svuda se dotiče srca, pošto od njega polaze sudovi svakome udu".

*

O drevnom Egiptu, prostranoj državi u dolini Nila, odsječenoj od susjednih zemalja na zapadu i istoku stjenovitim planinama i teško prohodnim pustinjama, a na jugu nilskim kataraktama, najpotpunije podatke daje grčki istoričar Herodot. U drugoj knjizi svoje *Istorije*, posvećenoj kulturi i političkoj istoriji starog Egipta, on iznosi ne samo predanje o Menesu, osnivaču te države (čije se ime pominje i u genealogijama egipatskih faraona), nego i o društvenim promjenama kroz koje je prolazila u okviru tri svoja carstva (Starom, Srednjem i Novom), te bitnim odlikama njenog ekonomskog sistema i političkog uređenja. Interesantne podatke o starom Egiptu nude i drugi grčki autori, uglavnom filozofi i političari (Tales, Anaksimandar, Pitagora i Solon), koji su tu zemlju pohodili s ciljem da izučavanjem njenih mudrosti, stvaranih tokom milenijuma, steknu nova znanja. Mnoga od tih zapažanja nalaze potvrdu u kasnije otkrivenim zapisima, nastalim na egipatskom tlu.

Egipat je već u doba Starog carstva država sa čvrstim, centralistički ustrojenim sitemom vlasti. Na čelu dražave je neprikosnoveni, svemoćni, deifikovani

faraon, kome u autoritarnom upravljanju pomažu činovnici iz aristokratskih redova.

Faraonova svemoć se teorijski zasniva na sistemu religijskih vjerovanja u čijoj se osnovi nalazi učenje o njegovom božanskom porijeklu i prirodi. Faraonov kult stvara se planski i organizovano, čitavim nizom vjerskih obreda i svešteničkih ceremonija. Car je nastao bezgrešnim začećem smrtne žene sa bogom sunca, i samo on ima pravo da vrši najvišu vjersku službu. Kao božjem sinu, tj. direktnom nasljedniku boga, pripada mu titula "veliki bog" i "blagi bog", a ponekad se, radi isticanja njegove moći, prikazuje kao sfinga (džinovski lav sa ljudskom glavom). Saobrazno precizno utvrđenim programima propagiranja ideje carske nedodirljivosti, faraonova božanska priroda se slavi i veliča i u "tekstovima piramida", koji se nalaze na zidovima njegovih grobničkih odaja. U jednom od takvih tekstova, nastalih u periodu V i VI dinastije, kaže se: "Ti sjediš, o Pepi, kao bog u liku Ozirisovom na njegovom prijestolu".

Faraon je nominalno najviši zakonodavac, vrhovni sudija, vrhovni upravitelj adiministracijom i vrhovni vojni zapovjednik. Pored faraona, centralne institucije vlasti su nadleštvo društvenih radova, najstariji sud i poresko i vojno nadleštvo, a njihov zadatak je da obezbijede izvršavanje careve volje. U tom smislu, najviša sudska vlast faktički je pripadala vrhovnom sudiji, inače najvišem činovniku u hijerarhiji vlasti, koji ima ulogu carevog pomoćnika u upravljanju zemljom. Funkcija carskog sudije najčešće se spajala sa dužnošću upravljanja ostalim društvenim poslovima na određenoj teriotoriji, a vršio ju je nomah, koji je zbog toga nosio titulu "sveštenika boginje istine". Vojskom je upravljao "načelnik", kao carev opunomoćenik, a vojna imovina bila je pod upravom "kuće oružja".

Takav sistem vlasti održaće se, uz izvjesne modifikacije, u Novom carstvu, koje nastaje početkom XVI vijeka p.n.e., kada se Egipat oslobađa tuđinske vlasti i pod vođstvom tebanskih careva postaje ujedinjena, samostalna i nezavisna država. U tome će uspjeti uprkos iskušenjima što su ih donijeli najprije snaženje uticaja nomaha u odnosu na centralne organe, a potom i porast uticaja svešteničkog sloja, koji će u periodu nakon Ramzesa III (1204-1173. p.n.e.) prerasti u zatvorenu kastu sa nasljednim pravom, čiji prvosvešetenici pretenduju da budu na čelu države (o čemu govori primjer duhovnika Herihora, koji je uklonio s vlasti Ramzesa XII i sjeo na faraonski prijesto, obrazlažući to voljom bogova, osobito boga Amon-Ra, koji ga je "priznao za cara").

Vojno-trgovačka ekspanzija Egipta u doba Novog carstva ima za posljedicu dalje jačanje aparata državne uprave saobrazno pricipu stroge centralizacije i hijerarhizacije. Tome doprinosi i svojevrsna militarizacija zemlje, izražena u tendenciji povjeravanja vojnim komandantima da vrše civilne poslove. Na

čelu državne vlasti nalazi se vezir, koji radi po direktnim carevim uputstvima i ima ulogu neke vrste najvišeg činovnika države, tj. šefa administracije. Pod njegovom neposrednom nadležnošću nalaze se sve kancelarije civilne vlasti (resori), vojna uprava kao i svekolik zemljišni fond, odnosno sistem navodnjavanja. On vrši vrhovni sudski nadzor i kontroliše poresku i lokalnu upravu. Raniji samostalni upravnici oblasti gube svoju nezavisnost i dužni su da mu se u potpunosti pokoravaju. To važi i za faraonove namjesnike koji se nalaze na čelu administrativnih okruga južnog i sjevernog Egipta. Pod njegovom kontrolom su i carski činovnici koji se nalaze na čelu noma, odnosno gradova i tvrđava.

Sudstvo funkcioniše po kodifikovanom pravu, saobrazno ideji pravednosti. U zapisu Amenhotepa III, koji je sebe nazivao "zavođačem zakona" ističe se: "Zakon je stajao čvrsto, nijesam kršio odluke, već sam pred činjenicama ćutao, da bih izazvao likovanje i radost". Idealnim se, inače, smatra sudija koji svoj predmet "razmatra pravedno, koji ne pokazuje pristrasnost, koji pušta dvojicu ljudi (parničara) da od njega odu zadovoljni, koji sudi i slabome i moćnome, koji ne daje prednost uglednom nad neuglednim i koji nagrađuje ugnjetenoga, nalažući odmazdu onome ko je zlo počinio".

S takvim promjenama u organizaciji vlasti, modifikuje se i kult cara-boga. Bogovi prirode se postepeno pretvaraju u državne bogove, tj. u zaštitnike države, cara i carske vlasti. Tako se Oziris, bog umiranja i vaskrsavanja prirode, pretvara u pokrovitelja carske vlasti, pa se u tom cilju sve češće prikazuje u vidu faraona. I bog sunca, Horus, nekada sa totemskim oblikom sokola, vremenom postaje carev čuvar, a njegovim imenom označava se jedna od faraonovih titula. Taj mističko-religijski trend prisutan je u svim oblastima stvaralaštava, od umjetnosti i književnosti, do arhitekture (gdje se moć deifikovanog cara nastoji predstaviti ne samo monumentalnim zdanjima u kojima stoluje, nego i isto takvim grobnicima u kojima nastavlja život na "onom" svijetu - piramidama). Zaogrnut takvim teološkim ruhom, modifikuje se i kult mrtvih, tj. vjera u to da ljudi koji su sahranjeni uz odgovarajući religijsko-magijski ritual mogu u zagrobnom svijetu da budu isto ono što su bili na "ovom" svijetu, te da sačuvaju sve svoje privilegije i dobra. Tako bog Oziris, kao inkarnacija vječne snage prirode, postaje osnovna zaloga čovjekovog vaskrsnuća i to na isti način kao i kad je sam car-bog u pitanju. Izjednačenost čovjeka u novom životu sa samim carem-bogom, u jednom religijskom tekstu se ovako opisuje: "Kao što uistinu živi Oziris, tako živiš i ti. Kao što uistinu on ne umire, tako ne umireš ni ti. Kao što uistinu on ne propada, tako ne propadaš ni ti".

*

Glavni izvor podataka o društvenom uređenju Vavilonskog carstva, nastalog u slivlju rijeka Eufrata i Tigra, predstavlja znameniti *Hamurabijev za-*

konik, koji u svoja 282 člana obuhvata ne samo raznovrsnu pravnu materiju (od složenih svojinskih, preko porodičnih, do obligacionih i krivičnopravnih odnosa), nego i gotovo sve drugo od važnosti za sticanje informacije o toj drevnoj državi.

Vavilon je, u doba cara Hamurabija (1792-1750. p.n.e.), despotija za koju se obično kaže da je bila "tipična za stari Istok". Uprava u toj zemljmi bila je strogo centralizovana: sva vrhovna vlast - zakonodavna, izvršna, sudska i vjerska - nalazila se u carevim rukama. Po učenju vavilonskih sveštenika, koji stvaraju kult svoga cara, to je bila posljedica činjenice da on vlast dobija od boga i da zato niko nema pravo ne samo da bude iznad njega, nego ni da mu bude ravan. Sam Hamurabije, za koga se se kaže da je vodio ambicioznu (i osvajačku) spoljnu politiku, o sebi i svojoj vlasti, kaže: "Bogovi Anu i Enlil pozvali su mene, Hamurabija, slavnog, bogobojažljivog vojnika… Ja, Hamurabije, jesam pastir izabran od boga Enlila… carski izdanak, rođen od boga Sina… punovlasni car careva, brat boga Zamame… božanski car careva… Marduk me je pozvao da upravljam narodom i darujem zemlji blagostanje". Hamurabije boga Marduka, inače, označava kao gospodara svijeta i života i iz fakta da je od njega dobio vlast izvodi zaključak da je njegova moć na zemlji (u državi čiji je gospodar) apsolutna, a vlast neograničena. Zato povodom proglašenja svog zakonika kaže: "Po zapovjesti Šamaša, velikog sudije neba i zemlje, moj zakon vlada svijetom, a po odluci Marduka, mojega gospodara, ne postoji niko ko može ukinuti moje odluke".

Car u krajnjoj liniji upravlja i velikim irigacionim sistemom u svojoj zemlji. Čak mu se pripusuje kopanje kanala Nar - Hamurabi, za koji je rekao da predstavlja "bogatstvo naroda, koji sobom donosi obilje vode Sumeru i Akadu, pretvara svoje obale u kulturnu oblast, gomila rpe žita i snabdijeva stalnom vodom stanovništvo Sumera i Akada".

Hamurabiju, u vršenju funkcije neprikosnovenog vrhovnog zakonodavca, sudije i upravitelja svekolikom organizacijom društva i države, uključujući i sistem vještačkog navodnjava zemlje, pomaže razvijeni, složeni i veoma centralizovani birokratski aparat. Jedni činovnici su, tako, imali u svojoj nadležnosti pojedine grane centralne uprave, drugi su upravljali gradovima i oblastima, predstavljajući neku vrstu carevih namjesnika, a treći, regrutovani iz redova "najstarijih i uglednih građana", vršili su sudsku vlast. Velikim gradovima (Vavilonom, Siparom i drugim), upravljali su činovnici koji su nosili visoku titulu "šakanaku", a manjim gradovima i oblastima činovnici koji su se zvali "rabianum". Sudske funkcije imali su ne samo šakanaku i rabianum (svaki na svojoj teritoriji), nego i tzv. hramovne sudije, koje su iskaze okrivljenih primali u hramovima, pred statuom božanstva.

Vavilon je, kao i sve despotije u njegovom susjedstvu, robovlasničko društvo i ima relativno razvijen sistem iskorišćavanja robovskog rada. Slobodni stanovnici zemlje, pak, čvrsto su inkorporirani u njegov privredni život već i time što su bili dužni da održavaju irigacioni sistem na teritoriji gdje žive. Svaki kvar na tom sistemu izazvan njihovom nepažnjom, morali su sami da otklone, a svaku štetu nastalu usljed tog kvara, da nadoknade. Uz to, plaćali su razne poreze (na ljetinu, priplod stoke, ulov ribe), koji su se sticali u carsku ruznicu i obrazovali dvorsku imovinu, koja se, kao i imovina hramova, nalazila pod specijalnom zaštitom zakona. Car je na sva dobra u zemlji gledao kao na svoje vlasništvo i smatrao da ima pravo da ih otuđuje od privatnih vlasnika i opština i predaje kao carske poklone pojedinim dostojanstvenicima. Ipak, kako piše V. I . Andrejev, "krupni carski zemljišni kompleksi nijesu eksploatisani samo od strane uprave carskog dvora, uglavnom pomoću robovskog rada, nego i od arendatora, koji su jedan dio tih zemljišta uzimali pod zakup". Pri tome je davanje zemlje u zakup praćeno odgovarajućim obredima, čija je funkcija bila da ukažu na to da predmet zakupa (najčešće kompleks zemlje) postaje posjed zakupca, tj. da se nalazi u njegovim rukama, ali da nije njegova svojina.

Vavilon poznaje privatnu svojinu i zakonski je štiti. Vlasnik privatnog posjeda, na primjer, kome je carski činovnik nezakonito oduzeo zemlju, mogao je da se žali caru s dobrim izgledima da će mu žalba biti uslišena. Po nekim zapisima, upravo Hamurabiju pripada iskaz: "Zar polje koje se nalazi u vječnoj svojini može bilo ko prisvojiti?" Zakoni su naročito naklonjeni zaštiti imovine i interesa robovlasnika, a po tom osnovu i robovlasništva. To ipak ne znači da se toleriše samovolja bogataša, tj. da se njihovi odnosi sa manje imućnim i moćnim ne podvrgavaju regulama, odnosno sankcijama oficijelnih pravnih dokumenata.

Vavilon poznaje i institut kolektivne odgovornosti. *Hamurabijev zakonik*, u članu 23, propisuje da ukoliko se, na primjer, ne uhvati počinilac neke pljačke, štetu ima da nadoknadi "mjesto u kome je pljačkaš živio".

*

Persija se u društvenom i političkom smislu razvija slično Egiptu i Vavilonu, u ponečemu i po ugledu na njih.

Zaslužnim za stvaranje moćne persijske države smatra se car Darije I Histasp (521-485. godine p.n.e.), koji je zamašnim reformama, po ugledu na susjedne zemlje, od labavog saveza relativno primitivnih plemena stvorio za ono vrijeme modernu društvenu organizaciju. Persijanci se, veli Herodot, rado ugledaju na druge i koriste tekovine njihovih kultura. Tako, na primjer, njihova legenda o stvaranju i smaku svijeta podsjeća na vavilonski mit o stvaranju svijeta i potopu. Persijski car prikazuje se kao heroj koji pobjeđuje strašnu

zvijer, baš kao i u junak asirsko-vavilonskog spjeva o legendarnom junaku Gilgamešu, koji je dvjema svojim trećinama bio bog, a jednom trećinom čovjek. Persijski vrhovni bog Ahuramazdu nebeski je car u krilatoim sunčevom disku, što veoma podsjeća na asirsku predstavu o njihovom vrhovnom bogu Ašuru. Tom "elastičnošču" u odnošenju prema zasadima susjednih kultura, Persijanci ne čine korist samo sebi nego i civilizaciji uopšte, budući da se na taj način iskazuju kao svojevrstan duhovni most koji spaja istočni svijet, osobito zemlje Prednje Azije, sa svijetom antičke evropske kulture.

Vlast je u Persiji, kao i u ostalim istočnim despotijama, veoma centralizovana i strogo hijerarhizovana. Na čelu zemlje nalazi se neprikosnoveni car u čije ime najviši činovnici upravljaju pojedinim centralnim organima uprave: sudstvom, finansijama, vojskom. Car ima ličnog sekretara koji sastavlja njegove ukaze i specijalne poslanice preko kojih opšti sa činovnicima (što iziskuje potrebu za postojanjem uredno vođenog arhiva). Dekreti sa carevim potpisom smatrani su zakonima. Sam car, opet, kako Herodot kazuje, ima neograničenu vlast, tj. zakonom potvrđeno pravo "da čini sve što zaželi".

Tako postavljena centralna vlast, ipak, nije sasvim apsorbovala prava satrapija, administrativnih jedinica, u kojima su u izvjesnoj mjeri vladali mjesno pravo i sistemi mjera, poreska neprikosnovenost, privilegije hramova i sveštenstva i lokalni jezici. Osim toga, po svjedočenjima antičkih grčkih autora, u pojedinim periodima (zavisno od opštih prilika u zemlji, odnosno od svojstava i opredjeljenja ličnosti koje su se nalazile na njenom čelu), Persiju su karakterisali "zainteresovanost onih koji drže vlast za sve dobre ideje u društvu" i sloboda govora. U Platonovim *Zakonima*, na primjer, piše: "Pod Kirovom vladom život Persijanaca bio je u pametnoj saglasnosti slobode i podaništva i, nakon što su dobili svoju slobodu, postali su gospodari velikog broja drugih naroda. Kao gospodari, Persijanci su pokorenim narodima darovali slobodu i tretirali ih isto kao i sebe, što je povećalo odanost vojnika prema starješinama, spremnih da u obavljanju službe gledaju opasnosti u oči. Imperator se nije ljutio ukoliko bi se neki od njegovih podanika ohrabrio da mu daje savjete. Naprotiv, on je poštovao slobodu govora i cijenio je one koji mogu da mu pruže pomoć u oblikovanju državne politike i omogućavao mudrima da svoju sposobnost upotrijebe u korist zajednice. U uslovima slobode, prijateljstva i upotrebe opšteg fonda ideja, Persijanci su u tom periodu postigli velike napretke na svim poljima". Kasnije je, pod vlašču Darija I i njegovih nasljednika, narodu oduzeta sloboda, a uprava utemeljena na besprizivnom podaništvu prema centralnoj vlasti i caru.

U Persiji, inače, etnički Persijanci imaju privilegovan položaj i, za razliku od drugih njenih stanovnika, ne plaćaju porez.

S prerastanjem Persije u veliku državu, ostvarenim osvajanjem susjednih oblasti i plemena, javlja se ambicija njenih careva za novim teritorijalnim proširenjem i sticanjem prava da vladaju svijetom. Religijsko-ideologijsku osnovu te ambicije čini teorija po kojoj je persijski vrhovni bog Ahuramazdu ("uzvišena mudrost"), tvorac neba i zemlje, svojom neprikosnovenom voljom učinio persijskog cara "velikim carem", ili "carem nad carevima", koji je "jedini gospodar nad mnogima" i vlada "nad planinama i ravnicama sa obje strane mora, sa obje strane pustinje". Car Darije I "priznaje" da je sve što ima dobio milošću Ahuramazdinom, kojega naziva božanstvom koje je čovjeku stvorilo sreću, a "caru Dariju predao carstvo", pa kaže: "Ovo carstvo kojim ja vladam - od Skitije koja je iza Sogdijane, pa do Kuša (Etiopije) i od Indije pa do Sarda - dao mi je Ahuramazdu, navjeći među bogovima". Veličinom boga, razumije se, određuje se i veličina cara kojemu bog daje vlast, odnosno stvara preduslov da se caru pripiše odgovarajući "neugasivi sjaj" (*hvarno*), ili da se konstatuje njegova obasjanost božanskim suncem, koja mu daje magijsku silu i nepobjedivost. Da je tako, Darije potvrđuje riječima: "Evo što sam ja uradio voljom Ahurmazdue, u toku jedne iste godine, pošto sam postao car. Bio sam se u devetnaest bitaka, voljom Arhumadzua dobio sam ih i devet careva sam zarobio". Radi podsjećanja na sve to, Darije je naredio da se na njegovom nadgrobnom spomeniku napiše: "Koplje persijskih ratnika prodrlo je daleko, persijski ratnik učestvovao je u bitkama daleko od Persije, on ne strijepi ni pred kakvim neprijateljem".

Persijski san o "vladavini svijetom", nakon cara Darija, nastavlja Kserks (486-465.g.p.n.e.), čija je ambicija da zavlada čitavim Sredozemljem. Herodot piše da je Kserks tim povodom govorio: "Ako osvojimo Atinjane i njima susjedni narod što zauzima zemlju Frižanina Pelopsa, onda ćemo granice persijske zemlje pomjeriti sve do Zevsovog etra. Sunce više neće gledati nijednu zemlju izvan granica naše zemlje; zajedno sa vama ja ću proći čitavom Evropom, i sve zemlje pretvoriti u jednu. Ako mi pokorimo ovdje nabrojene narode, onda, što se kaže, neće ostati više nijednog grada, nijednog naroda koji bi se usudili da se upuste u boj sa nama. Dakle, stavićemo jaram ropstva kako na one koji su nam krivi, tako i na nevine".

*

Hinduistička civilizacija se formira miješanjem raznih kultura domorodačkog stanovništva sa kulturama doseljenika, uglavnom osvajača, poput Arijevca, naroda iranskog porijekla, koji oko 1500. godine p.n.e. naseljava dolinu Inda i nastoji da uspostavi kontrolu nad zaposjednutim prostorom, odnosno da učvrsti svoj privilegovani položaj. Hinduizam, stoga, za razliku od drugih religija, ne traži od sljedbenika privrženost bilo kakvim jedinstvenim doktrinama i

"jedinim" svetim knjigama. U principu, svaki Hindus ima pravo da vjeruje u ono što hoće, ili da ne vjeruje niušto. Ipak, to ne znači da je hinduistička duhovna kultura lišena osnovnih religijskih, odnosno filozofsko-etičkih uvjerenja koja na neki način prihvata većina Hindusa. To naročito važi za shvatanja ciljeva života i pravila ponašanja ljudi, gdje postoje *dharma*, *arhta*, *kama* i *mokša*. Dharma, nauk o ponašanju ljudi, iskazuje se u šastrama (stihovanim uputstvima). U vrijeme dominacije vedske književnosti (riječ "veda" znači "znanje"), koja je smatrana nekom vrstom izraza i iskaza istina "za sva vremena", dharma je označavala prvenstveno obrednu normu koja utvrđuje pravila ponašanja (osobito dužnosti) pripadnika pojedinih kasta u vjerskoj praksi. Artha, nauk o politici i interesima, uči kralja kako da vlada, a ljude kako da postanu bogati. Kama je nauk o zadovoljstvima. Mokša je, kao nauk o duhovnom oslobođenju, sadržana u ranim vedskim spisima i odnosi se na pitanja društvenog i moralnog reda. Ta četiri nauka, zajedno sa raznim religijskim mitovima, imaju jako velik uticaj na razvoj političkih misli i ideja u drevnoj Indiji. Na to ukazuju najstariji poznati zbornici običajnog prava (*Dharmašastra*), u kojima se kroz opise religijsko-magijskih rutala nudi slika o idealizovanim oblicima socijalno-političkog uređenja društva, odnosno kastinskom uređenju. Taj se uticaj može jasno prepoznati i u ideologiji *brahmanizma*, uglavnom utemeljenoj na *Vedama* (svetim knjigama, nastalim oko 2.000 godina p.n.e.) i *Upanišadama* (filozofsko-teorijskim raspravama), prema kojima je bogom prožeto "sve što se pokreće", pa i ustrojstvo društva, položaj pojedinih staleža u njemu, te pravo njihovih članova. O tome govori *Manuov zakonik*, pisani pravni spomenik iz, kako se pretpostavlja, II vijeka p.n.e., koji osim "uputstva za careve kod sastavljanja ukaza", nudi i razmišljanja o nekim važnim političko-ekonomskim temama. Time odiše i *Arthašastra* (nauka o politici), čijim se autorom smatra Kautila, jedan od ministara indijskog cara Čandragupte (na prelasku iz IV u III v.p.n.e.).

Religijsko-filozofsku osnovu na kojoj se formira društveni sistem u drevnoj Indiji čini uvjerenje da se ljudi rađaju s različitim svojstvima (saobraznim njihovoj djelatnosti u prethodnim životima), te da zavisno od dužnosti koje imaju kao pripadnici svoje kaste stiču zasluge (*karma*) za status prilikom sljedećeg rađanja. Tim uvjerenjem objašnjava se, i opravdava, hijerarhijska podjela društva, koja je nasljedna i nepromjenljiva. Na njemu, u svim pomenutim zbornicima, opstojava ideja o vrhovnom bogu (Brahmi) kao tvorcu svijeta, koji, kako u *Manuovom zakoniku* piše, svoje veliko djelo izvršava tako što od pojedinih djelova tijela prvog čovjeka (Purše) stvara pojedine kaste: od usta - brahmane, od ruku - kšatrije, od bedara - vaišije i od nogu - šudre. Da bi ovakva kastinska struktura imala smisla, i da bi se "sav taj stvoreni svi-

jet" zaštitio od iznenađenja, posebno onih što bi mogla proizaći iz njegove eventualne funkcionalne neusklađenosti, Brahma je svim kastama predodredio njihov društveni položaj i ulogu. "Brahmanu je odredio poduku i učenje *Veda,* obavljanje žrtve za sebe i za druge, davanje i primanje. Kšatriji je odredio zaštitu ljudi, davanje i obavljanje žrtve, učenje *Veda* i odvraćanje od privrženosti i strasti. Vaišiji je odredio uzgoj stoke, obavljanje i vršenje žrtve, učenje *Veda*, trgovinu, posuđivanje novca, obrađivanje zemlje. Šudri je gospodar odredio samo jedno bavljenje: želju da bez zavisti i prkosa služi tim ostalim varnama". Kaste se među sobom razlikuju po socijalnom i ekonomskom statusu i političkim pravima svojih pripadnika. U *Manuovom zakoniku* se za brahmana, pored ostalog, kaže: "Postrižene kose, odrezanih noktiju i brade, obuzdavajući strasti religijskim podvizima, noseći bijelo odijelo i budući čist, brahman treba da se uvijek bavi proučavanjem *Veda* i takvim poslovima koji će doprinositi njegovom blagostanju". Šudra je faktički rob (svejedno da li je to postao kao ratni zarobljenik, rođenjem, nasljeđem, kupovinom, darovanjem, po kazni ili kao sluga) i bez ikakvih je prava na imanje i slobodu. On je svojina brahmana, koji ima pravo da ga silom tjera da radi ili da ga proda. Pri tome (kaže se u *Vedi o varnama*), "šudra od gazde otpušten nije ropstva slobodan". Brahman, pak, ima apsolutnu vlast i neprikosnoveno je nadređen ne samo šudrama, već i pripadnicima ostalih dvaju kasti. "Samo rođenje brahmana - kaže se u *Manuovom zakoniku* - čin je ovaploćenja *dharma*" (božanskog zakona, kojega moraju da poštuju svi članovi društva). "Brahman se - ističe se dalje - rađa radi očuvanja riznice *dharme* i zauzima najviše mjesto na zemlji, kao vladar svih bića". Zbog toga, "sve što postoji na ovom svijetu" - njegova je svojina.

Religija se koristi i za učvršćenje autoriteta čelnika tog društva - cara. U tom pogledu, Indija se ne razlikuje od Egipta ili Vavilona, budući da se i u njoj car smatra inkarnacijom boga. U *Manuovom zakoniku*, tako, piše: "Bog je stvorio cara radi zaštite te (tvorevine, države - R. R.), uzevši u tu svrhu vječite čestice od Indre, Vjetra, Jame, Sunca, Ognja, Varune, Mjeseca i Gospodara bogatstva (Kuvere). Pošto je car stvoren od djelića tih gospodara-bogova, to on sjajem nadmaša sva stvorena bića, i kao sunce žeže oči i srce, te niko na zemlji u njega ne može da gleda. Po svojoj (natprirodnoj) moći on je vatra i vjetar, on je sunce i mjesec, on je gospodar pravosuđa, on je Kuvera, on - Varuna, on - Veliki Indra. Čak ni kao dijete car se ne smije prezirati (pri pomisli) da je on (samo) smrtno biće, jer je on veliko božanstvo u čovječjem liku. Vatra spaljuje samo onog čovjeka koji joj se neoprezno približi. Vatra carevog (gnjeva) uništava svu porodicu, sa njenom stokom i stečenom imovinom".

Uprkos takvom deifikovanju cara, njegova moć se ne odnosi podjednako na sve djelove staroindijskog društva, a u odnosu na brahmane, čak je i ogra-

ničena. Svojevrsni religijski pluralizam *Veda* ne dozvoljava formiranje monoteizma u Indiji. Otuda nema ni njegovog svjetovnog pandana, izraženog u strogo centralizovanoj vlasti, sa jakim monarhom na čelu. Naprotiv, car (odnosno kralj) je dužan ne samo da visoko cijeni brahmane, već i da prihvata njihovo tumačenje *Veda,* pridržava se njihovih savjeta i pouka i od njih uči "iskonsku vještinu upravljanja". Car (odnosno kralj) mora da se pomiri s tim da brahmani jedini imaju pravo da tumače smisao, sadržaj i valjanost svake konkretne primjene *dharme*, te da se "ono što četiri ili čak tri (brahmana), koji su potpuno proučili *Vede* proglase, mora priznati kao sveti zakon". Za njega, takođe, ne smije da bude sporno ni to, da "zapovjedništvo nad vojskom, upravljanje kraljevstvom, vođenje sudstva i vladanje cijelim svijetom pristoji samo poznavaocu *Veda*". Poziciju vladara spram najviše društvene kaste jasno određuje i tvrdnja (u *Vedi o brahmanima*), da samo "brahmanskim naukovanjem i žarom kralj carstvo održava". Brahmani su, naprosto, smatrani najvišim među ljudima, usljed čega čak ni car (odnosno kralj) nije mogao da ih osudi na bilo koju težu kaznu od izgnanstva, ili brijanja glave, pri čemu oni ni tada nijesu gubili ni imovinu, ni druga prava koja su stekli rođenjem u svojoj kasti.

Brahmanistički se apsolutizam, osim na potpunoj kontroli cjelokupnog duhovnog života, zasniva i na razvijenom sistemu prinude (tzv. dandanisanju) i strogom poštovanju kastinskog uređenja. *Manuov zakonik* prinudu označava kao glavno sredstvo održanja poretka. U njemu se kaže, da "sav svijet kazna održava" i da bi se kaste pokvarile, ograde srušile, a ljudi zaratili, "kada bi kazne zatajile". I obrnuto, "iz straha (od kazne) sva živa bića, pokretna i nepokretna, vrše ono što im je svojstveno, a inače izbjegavaju (vršenje) svojih obaveza". Otuda i logičan zaključak da prinudom treba (o)čuvati i postojeći odnos snaga u društvu. "Kad car ne bi energično izricao kazne onima koji kaznu zaslužuju, onda bi najmoćnijni ispekli najslabije kao ribe na žaru. Vrana bi počela da kljuje žrtveni kolač, a pas da liže žrtveno jelo, i nikome ne bi ostala njegova svojina; niži bi osvojili mjesto viših".

I očuvanje kastinskog poretka, u skladu s principima na kojima je stvoren, uslov je održanja apsolutnog gospodstva brahmana. Zato ga oni izjednačavaju sa "vječnim poretkom u vasioni". Narušavanje tog poretka, do čega bi moglo doći eventualnim miješanjem kasta, za brahmane bi bilo isto što i "smak svijeta". Svi oni, kaže se u *Manuovom zakoniku*, "koji bi napustili svoje pravo djelovanje bez posebne nesreće, nakon prolaza kroz zle životne tokove, postali bi sluge neprijatelja bogova". Božja kazna za takav grijeh bila bi strašna: brahman bi postao "preta (mrtva duša) užarenih ustiju", koja se hrani "povraćenom hranom"; kšatrija bi postao "preta smrdljivoga nosa", koja

se hrani mrtvacima; vaišija bi postao "maitrakša" (duša umrlog što gleda anusom), koja se hrani "raspadnutim materijama"; šudra bi postao "cailasaka", tj. duša umrlog koja se hrani moljcima. Po *Manuovom zakoniku* su i djeca iz vanbračne veze pripadnika dvaju kasta (jer takvi brakovi nijesu bili dozvoljeni) snosila posljedice grijeha svojih roditelja. Tako, na primjer, sin iz vanbračne veze majke brahmanke i oca šudre dospijevao je u grupu „čandala", tj. onih koji su smatrani „najnižim među ljudima". To je podrazumijevalo ovakav njegov život: „Kuće čandala moraju se nalaziti izvan naselja, oni moraju imati posebno posuđe, i njihova imovina moraju biti psi i magarci. Njihova odjeća mora biti odjeća mrtvih, oni moraju jesti svoju hranu iz razbijenog suda, crno gvožđe je njihov ukras, i moraju se stalno seliti s jednog mjesta na drugo. Čovjek koji se drži vjerskih propisa ne smije tražiti vezu sa njima; oni moraju imati posla samo sa sebi ravnima i stupati u brak samo sa sebi sličnima. Drugi im moraju davati hranu u razbijenom sudu; oni noću ne smiju ići po selima i gradovima". Božjim kaznama za one koji zanemare kastinske dužnosti, pridodaće se i druge. "Kralj će kazniti selo - kaže se u *Dharmašastri* - u kome brahmani, ne obazirući se na svoje svete dužnosti i ne znajući *Vede*, žive od prošenja; jer ono hrani lopove".

S promjenama u indijskom društvu, mijenja se postepeno i socijalna osnova brahmanizma, a time i njegova politička filozofija. Uporedno s tim javljaju se i druge, brahmanizmu suprotne koncepcije društvenog razvoja. Jednu od takvih koncepcija razvija (u VI v.p.n.e.) Sidarta, zvani Buda (prosvjetitelj). Buda kritikuje mnoge postavke *Veda* i u cjelini odbacuje brahmansku misao o bogu kao moralnom vladaru svijeta i praizvoru zakona. On dovodi u pitanje hegemoniju brahmanske kaste, kao i temelje na kojima ova počiva. *Budizam* brahmanističkom teološkom tumačenju *dharme* suprotstavlja svoj racionalistički prilaz: *dharma* je prirodni zakon, koji upravlja svijetom, i njegovo poznavanje je uslov razumnog ponašanja. Jedan od prvih indikatora te razumnosti jeste izbjegavanje primjene kazne prema bilo kome, prije nego se dokaže njegova krivica.

Ideju o prirodnom karakteru zakona, koji upravljaju svijetom (tj. ljudima na zemlji), zastupa i škola *Lokajata* (takođe u VI v.p.n.e.), unutar koje se razvija teza, da se "sve u svijetu... dešava snagom unutrašnje prirode (*shvabhava)* samih stvari". Brihaspati, jedan od utemeljivača te škole, kaže: "Sve pojave su prirodne. Ni u iskustvu, ni u istoriji ne nalazimo nikakve pojave natprirodne sile... Moral je prirodan: njega su proizveli društveni ugovor i korisnost, a ne božja zapovijest".

Primijetno odstupanje od brahmanizma srijeće se i u traktatu *Arthašastra*, u kome se ističe da filozofija, pomoću logičkih dokaza, ispituje: "u učenju o *Vedama* - zakonito i nezakonito, u učenju o privredi - korist i štetu, u učenju o

državnom upravljanju - pravilnu i nepravilnu politiku". U *Arthašastri* se iskazuje tradicionalni pijetet prema *dharmi*, i priznaje da je taj zakon "osnovan na istini", ali i snažno potencira uticaj faktora praktične koristi na formiranje mjera državne politike i funkcionisanje administrativno-upravnih ustanova. Tako se, na primjer, čak i caru preporučuje da svoje pravo "prepuštanja ljubavi" ne koristi na način kojim bi se dovelo u pitanje strogo poštovanje principa korisnosti. Uvažavanje tog principa smatra se uslovom uspostavljanja jake vlasti i očuvanja staleškog sistema. *Arthašastra* kritiku brahmanizma proširuje i na pitanje odnosa između kralja i kaste povlašćenih. Ona, za razliku od *Veda,* preferira ideju suverenog monarha, pa brahmanističkom idealu kraljađaka suprotstavlja viziju kralja sa gotovo božanskim statusom i vrlinama. Kralj posjeduje savršena svojstva, koja mu daju primat i premoć nad ostalima. Njegova "privlačnost" je najprije, i najviše, u tome što je "visokog roda, s božanskim karakteristikama, human, ispunjen pravednošću, istinoljubiv, zahvalan za učinjeno dobro". On je "čovjek velikog zamaha, velike energije, brzih poteza"; "odličnog uma" i "okružen ministrima ne malih vrlina". Krasi ga i to što je "dosljedne riječi", ima "povjerenje u stare ljude" i "osjećanje za disciplinu". Spreman je da poštuje *dharmu* i sposoban pokori susjedne vladare. Odlike njegovog razuma su "zainteresovanost, pažljivo slušanje, razumijevanje, pamćenje, saznanje, razmišljanje, kritičnost, privrženost pravoj istini". Njegov temperament krasi "smionost, nesavladivost, brzina i spretnost". U "savršenstva njegove naravi" prvenstveno spada to što je "bez strasti, ljutnje, gramzivosti, tvrdoglavosti, bezobzirnosti, žurbe i zajedljivosti". "Nasmiješen je i otvoren u razgovoru" i poštuje običaje "prema poukama staraca". On je, uz to, "rječit, odlučan, dobrog pamćenja, jakog uma, snažan, uzvišen, vičan umjetničkim načinima, nepodložan porocima". Spreman je "da odvrati na isti način osudom ili nagradom", "dalekovidan je" i sposoban da se "nametne kao vođa u situacijama kada se radi o zemlji, vremenu, ljudima", da "razluči potrebu povezivanja moći, raskidanja ili održavanja ugovora", "iskoristi tuđu slabost". Kralj "ne odaje tajne, ne podruguje se plemenitosti, ne uzdiže obrve nadmeno i ne mršti se strogo".

*

Političku misao drevne Kine karakteriše religijsko-filozofska potka, u kojoj se više od drugih ističu ideje i koncepcije filozofa i državnika Konfučija (551-479. g. p.n.e.). Konfučije u svom glavnom djelu, poznatom kao pet knjiga *Razgovora* (*Lun ju*), afirmiše patrijarhalno-paternalistički koncept države, sazdane na idejama harmonije, hijerarhije i discipline. Država se u tom konceptu tretira kao porodica čiji se mlađi članovi (podanici) moraju s poštovanjem, čak s pokornošću, odnositi prema ocu (caru - "sinu neba"), što bi omogućilo "da

vladar bude vladar, ministar da bude ministar, otac da bude otac, a sinovi da budu sinovi".

Saobrazno takvom konceptu države, Konfučije formuliše svoj poznati etički sistem, čiji je osnovni pojam "humanost" (*žen*), a glavni princip "uzajamnost" (*šu*), koji - kad se primijeni na "ponašanje u životu" - glasi: "Ne čini drugima ono što ne želiš da drugi čine tebi". Jedna od važnijih filozofskih emanata tog etičkog sistema predstavlja stanovište da to hoće li neko biti "istinski čovjek" zavisi od njega samoga, da drugi s tim "nemaju nikakve veze". Konfučije, naime, smatra da se ljudi rađaju "manje-više slični, ali se postepeno svojim navikama sve više udaljavaju jedni od drugih". Samo se "ljudi najuzvišenijeg i najnižeg karaktera ne mijenjaju".

Drugim riječima, idealno društvo, kako ga Konfučije zamišlja, utemeljeno je na odnosu jednakosti između prijatelja i hijerarhijskom odnosu između roditelja i djeteta, vladara i podanika, muža i žene i starijeg i mlađeg brata. Da bi to društvo opstalo, i funkcionisalo kao harmonična porodica, u njemu bi trebalo da vladaju odanost, pristojnost, povjerenje i prikladnost. Takav socijalno-politički sistem može se uspostaviti na dvjema pretpostavkama. Jedna pretpostavka je da je čovjek smiren, krotak i s razvijenim smislom za ravnotežu u svemu. Druga pretpostavka je da je čovjek "sklon sredini i postojanosti". Od toga da li neko uvažava ove dvije stvari, zavisi u krajnjoj liniji i to da li je on običan smrtnik ili mudar čovjek. "Mudar se čovjek uvijek drži sredine i postojanosti, a obični smrtnici čine ono što je protivno sredini i postojanosti. Mudrac, koji se drži principa sredine i postojanosti, čini samo ono što je moralno i dobro, a obični smrtnici koji se ne drže toga principa sve čine bez razuma".

Stabilnost društva, veli dalje Konfučije, zavisi i od poštovanja dva principa. Prvi princip je da svaki čovjek treba da bude zadovoljan onim što jeste i što ima. Drugi princip je da neprosvijećeni ljudi treba da se pokoravaju višima i prosvijećenima. I po odnosu prema ova dva principa, ljudi se dijele na obične smrtnike i uzvišene, pri čemu su samo ovi drugi - pravi. "Uvijek se prilagođavajući svome položaju, mudrac ne želi spoljašnje veličine. Ako bude imao bogatstvo i položaj u društvu, on će živjeti kao bogat i čovjek na položaju; ako se nalazi u bijedi, on će onda i živjeti kao siromah". Kad neprosvijećeni neće da se pomire sa svojom pozicijom, ili ne žele da se pokore prosvijećenima, "u zemlji neće biti mira". Naprosto, veli Konfučije, "nepokoravanje prostog čovjeka višima od sebe - početak je nereda".

Za čovjeka je jako važno da bude uzvišen, učen, džentlmen, jer bez toga ne može da opravda smisao svog postojanja i bude od koristi drugim ljudima i društvu u cjelini. Jedino uzvišeni čovjek može da bude istinski čovjek, a istinskog čovjeka odlikuje to: što "nikada ne pokušava da kritikuje druge zbog onog u

čemu ni sam ne uspijeva"; što je "uvijek spreman da na zlo uzvrati pravdom (ili strogošću)"; što je kadar da "u svakoj situaciji, pri svakom iskušenju, ostane privržen moralnom redu i disciplini (*li-ju*)". Učenost, pak, "sprječava čovjeka da bude uskogrud" i omogućava mu da se pravilno orijentiše u životu. Ako nije učen i sposoban da razmišlja i planira unaprijed, čovjek će "naići na nevolju odmah ispred svojih vrata". Džentlmen ima snage da se suoči sa svojim manama i nedostacima i preuzme odgovornost na sebe, dok običan čovjek uvijek za sve, pa i za sopstvene nedostatke, okrivljuje druge. Riječju, "istinski čovjek, želeći da izgradi svoj sopstveni karakter, pokušava takođe da izgradi i karakter drugih ljudi, i želeći da sam uspije, pomaže drugima da uspiju".

Konfučije više puta, u više svojih djela, govori o božanskom porijeklu i značaju carske vlasti, odnosno o caru kao sinu boga. On cara čak i predstavlja kao svojevrsno božanstvo. Po njemu, naime, postoje dva razloga da car bude takav, ukoliko želi da bude pravi vođa svoje zemlje i naroda - onaj koji se odnosi na njegovu mogućnost da upravlja potčinjenima u aparatu vlasti, i onaj koji se odnosi na podršku naroda. U prvom slučaju, stvari, po Konfučiju, izgledaju ovako: "Car je sin Neba, njegova fizička ličnost je personifikacija neba. Zemlja u sredini (tj. kopno) ima svoj centar u Sinu Neba. Narodi su u svojim granicama potčinjeni kneževima. Sin Neba dobija zapovijest s neba; potčinjeni kneževi dobijaju ih od sina neba". U drugom slučaju, tj. po pitanju odnosa naroda prema caru, sve opet zavisi od toga koliko je car uistinu sličan božanstvu, jer samo car koji je "uzvišen kao nebo i more" može očekivati da će ga narod "uvažavati, slušati njegove riječi i simpatisati njegovim djelima".

U Kini, kao i u ostalim istočnim despotijama, funkcioniše složen birokratski aparat, koji u carevo ime upravlja zemljom. O stepenu razvijenosti tog aparata, govori podatak iz knjige *Zhou li*, da u toj zemlji, već u XII vijeku p.n.e., postoji državna uprava, podijeljena na šest ministarstava (ministarstvo opšte administracije; ministarstvo javnog podučavanja, sa posebnim resorima za ekonomiju i porodicu; ministarstvo obreda; ministarstvo vojske; ministarstvo kazni; ministarstvo javnih radova). Po nekim izvorima, nad tim ministarstvima, kao specijalni carevi povjerenici, stajali su "prvi činovnik" u zemlji (sličan arapskom veziru) i specijalni kolegijum od tri lica ("tri starca"), čiji su zadaci bili: prvog (koji se zvao "načelnik mnoštva, koji čuva narod"), da organizuje poljoprivredne radove i upravlja agrarnim stanovništvom zemlje; drugog (koji se zvao "ukrotitelj buntovnika"), da kontroliše vojnu upravu i sistem odbrane zemlje; trećeg (zvanog "načelnik društvenih radova"), da upravlja svekolikim zemljišnim fondom i rukovodi sistemom snabdijevanja države vodom. Stabilnost takve podjele poslova u administraciji (neki tvrde da se ona u tom vidu održala do raspada kineskog carstva), velik uticaj carevih pomoćnika koji su

se nalazili na čelu ovih ministarstava, kao i sve izraženija tendencija da se te dužnosti pretvore u nasljedne, učinila je da Konfučije osobitu pažnju pokloni psihološko-etičkom "profilu" ličnosti na funkcijama ministara, odnosno stepenu obdarenosti vrlinama ljudi koji se nalaze na vlasti. U tom smislu on kaže, da ne može da zamisli "sićušnu dušicu na položaju ministra", jer takav čovjek, "prije nego što dođe do tog položaja, pun je brige da dođe do njega, a pošto ga dobije, pun je brige da ga ne izgubi, a ako počne da se brine da ga ne izgubi, onda ne postoji ništa što on ne bi bio kadar da uradi (da ga zadrži)". Stoga, po njemu, funkcija državnika (i uopšte vršilaca vlasti) treba da pripada samo onim ličnostima koje posjeduju: osobine nužne za upravljanje (razumnost i pronicljivost, tj. sposobnost da se nešto brzo shvati); osobine nužne za strpljivost (velikodušnost, dobroćudnost, plemenitost i nježnost); osobine nužne za izdržljivost (originalnost, energičnost, karakternost i odlučnost); osobine nužne za kritičko rasuđivanje (pobožnost, plemenitu ozbiljnost, osjećaj za red i pravičnost). To pogotovo važi za suverena. Suveren lišen tih osobina ne bi mogao da vlada putem vrlina, niti da svoje podanike vodi dobrim primjerom, zbog kojeg se niko od njih ne bi usudio da zastrani, dok "suveren koji vlada jednom nacijom putem vrline sličan je zvijezdi Sjevernjači koja ostaje na svom mjestu, a ostale zvijezde se okreću oko nje". Da bi vladao putem vrlina, i bio poput zvijezde Sjevernjače, suveren treba da ima sve vrline istinskog čovjeka, ali i da se strogo pridržava određenih opštih uputstava.

Objašnjavajući što pod ovim drugim podrazumijeva, Konfučije kaže: "Za svakog onog ko je pozvan da vlada narodima i carstvima postoji devet osnovnih uputstava kojih treba da se drži: (1) da njeguje svoje lične postupke (ponašanje); (2) da poštuje ljude koji vrijede; (3) da ukazuje ljubav i ispunjava dužnosti prema srodnicima; (4) da ukazuje poštovanje državnim ministrima; (5) da se poistovjećuje s interesima i dobrobiti javnih službenika; (6) da bude kao otac običnim ljudima; (7) da pomaže sve lijepe vještine i umjetnosti i da ih podstiče; (8) da bude nježan prema strancima iz dalekih zemalja; (9) da ima interesovanja za dobrobit prinčeva carstva. Kada vladar obraća pažnju na njegovanje svog ličnog ponašanja, onda će postojati obzir prema moralnom zakonu. Kada vladar poštuje ljude od vrijednosti, onda neće biti prevaren (od vještih činovnika). Kada vladar njeguje osjećanje ljubavi prema svojim bliskim, neće biti nezadovoljstva među članovima njegove porodice. Kada vladar pokazuje poštovanje prema ministrima države, neće praviti greške. Kada se vladar poistovjećuje sa interesima i dobrobiti javnih službenika, onda će među gospodom u zemlji vladati snažan duh odanosti. Kada vladar postane i bude otac običnom svijetu, mase naroda će sve učiniti za dobro države. Kada vladar pomaže i podstiče sve lijepe vještine i umjetnosti, onda će u zemlji biti

u izobilju bogatstva i prihoda. Kada vladar pokazuje ljubav prema strancima iz dalekih zemalja, narodi iz svih djelova svijeta priticaće u njegovu zemlju. Kada vladar pokazuje interesovanje za položaj i dobrobit prinčeva carstva, on će u čitavom svijetu ulivati strahopoštovanje i izazivati uvažavanje". Pri tome, ljubav prema narodu treba da bude na prvom mjestu. Konfučije kaže: "Bez ljubavi prema narodu, vladar ne može da ostvari svoje istinsko biće, a ako ne ostvaruje svoje istinsko biće i ne zavlada njime, onda ne može da uživa u životu u saglasnosti sa božjim zakonom, ne može da živi punim životom". Desi li se, međutim, da "vladar ne radi ono što je pravo, sva njegova naređenja neće biti ni od kakve koristi". A to je najgore što može da se dogodi, jer "najveće načelo ljudske civilizacije jeste vladanje". Vještina vladanja je "u tome da se vrše prave (pravedne) stvari, ili da se stvari stave na njihovo pravo mjesto". Bez vladanja društvo i država ne mogu opstati. A da bi vladanja uopšte bilo, narod treba da ima povjerenja u svog vladara. U protivnom, prijeti mu najgore. Jer, "ako ljudi na nižim položajima nemaju povjerenja u one iznad sebe, vladati narodom je nemoguće".

Konfučije je pobornik ideje reforme vlasti, čiji bi cilj bio da se suzbiju nezajažljivi apetiti upravljača, povećaju prava podanika i uopšte smanje ljudske patnje. Njegov reformski projekat počiva na dvjema premisama. Prvu premisu čini pretpostavka, da "ljudi koji žive raskošno lako mogu postati snobovi (ili uobraženi)", a da "ljudi koji žive jednostavno lako mogu postati vulgarni". Druga premisa sadržana je u stanovištu: "Kad u zemlji vlada red, sramota je biti siromašan i običan čovjek. Kada je u zemlji haos, sramota je biti bogat i visoki službenik". Konfučijev socijalno-politički uzor za željenu reformu je "zlatno doba". On to doba - u kome su svi radili za sve, a svako uzimao koliko mu treba - opisuje kroz upoređenje "dva poretka ljudskog društva", pa kaže: "Kada je veliki Tao prožimao sve (to jest u Zlatnom Dobu), svijet je bio zajednička država (nije pripadao nijednoj određenoj vladajućoj porodici), vladari su bili birani prema svojoj mudrosti i sposobnosti, i cvjetalo je uzajamno povjerenje i mir. Zato narod nije smatrao samo svoje roditelje roditeljima, niti samo svoju djecu svojom djecom. Stari svijet je mogao da uživa u svojoj starosti, mladi svijet je mogao da koristi i primjenjuje svoje sposobnosti, mlađi su mogli da se obrate starijima, a o bespomoćnim, udovicama, siročadi, bogaljima i nesrećnicima vodila se briga. Muškarci su imali svoja zanimanja, a žene su se starale o kući. Ako ljudi nijesu htjeli da gledaju kako im se dobra rasipaju i presipaju nijesu ih morali držati za sebe, a ako su imali suviše snage za rad, nijesu morali da rade samo zbog lične koristi i dobitka. Zato nije bilo ni lukavstva, ni spletaka, nije bilo ni lopova, ni provlanika, i nije bilo potrebe da se spoljne kapije zatvaraju noću. To je period *lat'ung*, ili period Velike Zajednice

Naroda. Ali sada veliki Tao više ne prožima sve i svijet je podijeljen na privatne porodice (ili postaje posjed privatnih porodica) i ljudi smatraju samo svoje roditelje roditeljima i samo svoju djecu svojom. Stiču dobra i rade samo za svoju korist. Uspostavlja se nasljedna aristokratija i razne države grade čvrste gradove, dižu spoljne utvrde i kopaju rovove radi odbrane. Načela *li-ja* (ili oblici društvenog opštenja) i pravednosti služe kao načela društvene discipline. Preko tih načela ljudi nastoje da održe zvanične položaje vladara i podanika, da nauče roditelje i djecu, stariju braću i mlađu braću, muževe i žene da žive u slozi, da uspostave društvene institucije i da žive u zaseocima. Fizički snažni i mentalno bistri stiču ugled i svaki pokušava da stvori karijeru. Otuda dolazi lukavstvo i prevara, a iz njih proističu ratovi. Veliki osnivači dinastija kao car Ju, T'ang, Ven, Vu i Č'eng i vojvoda Čou bili su najbolji ljudi svog vremena. Bez i jednog jedinog izuzetka, ova šestorica duboko su poštovala princip *li*, i putem njega održavali pravednost, odmjeravali opšte povjerenje, iznosili na vidjelo zablude i loše postupke. Isticali su ideal istinskog čovještva, *jen*, i njegovali su dobre postupke i učtivost, kao čvrsta načela na koje se običan svijet ugledao. Vladar koji bi prekršio ova načela bio bi proglašen za državnog neprijatelja i otjeran sa svog položaja. Taj period se zove *Šiaok'ang* ili Period Manjeg Mira". Glavni Konfučijev reformski zahtjev je: postići unutrašnji mir u društvu, na temelju ublažavanja socijalno-ekonomskih razlika i približavanja različitih interesa viših i nižih slojeva, koji otuda proističu. On kaže: "Kada se bogatstva raspodjeljuju ravnopravno tada neće biti siromaštva; kada u zemlji vlada harmonija tada narod neće biti malobrojan; kada vlada mir (između viših i nižih društvenih slojeva) neće biti opasnosti za svrgavanje vladara".

Konfučije smatra da je svako nasilje u upravljanju štetno i neprihvatljivo. On pita: "Zašto upravljajući državom ubijati ljude?". I odgovara: "Ako vi težite dobru tada će narod biti dobar. Moral plemenitog muža je sličan vjetru, a moral podlog čovjeka je sličan travi. Trava se povija prema vjetru". Konfučije je takođe uvjeren da u regulisanju političkih odnosa moralne norme treba da imaju apsolutnu prednost nad zakonskim. On to ovako objašnjava: "Ako se upravlja narodom pomoću zakona i održava red uz pomoć kazni, narod će težiti da izbjegne kaznu i neće osjećati stid. Ako se vlada narodom moralnim putem i održava red pomoću rituala, narod će se znati postidjeti i on će se pokoravati". Jedna od Konfučijevih preokupacija je i "ponovno uspostavljanje tačne upotrebe jezika". On kaže: "Ako jezik nije tačan, sve što kažemo gubi svoj oblik; ako se naređenja ne mogu izvršavati ne mogu se uspostaviti pravilni oblici obreda i društvenog opštenja i onda se zakonska prava u zemlji neće ostvarivati, a ako se zakonska prava ne ostvaruju, čovjek će biti u nedoumici što treba raditi a što ne treba raditi. Kad odgojen čovjek uspostavlja nešto određeno, on zna kako

to treba nazvati i kad izdaje naređenja zna da će se ona bez pogovora izvršiti. Odgojen čovjek nikada se ne izražava neodređeno".

Idealan društveni poredak u nekoj zemlji, Konfučije uspoređuje s muzikom. U svom traktatu *O muzici*, on to ovako objašnjava: "Muzika se rađa iz ljudskog srca. Kad se dodirnu osjećanja, ona se izražavaju zvucima, a kada zvuci dobiju određene oblike imamo muziku. Zato je muzika mirne i napredne zemlje mirna i radosna, i uprava je uredna. Muzika neke zemlje u vrenju izražava nezadovoljstvo i bijes, i uprava joj je haotična. A muzika uništene zemlje pokazuje bol i izražava sjećanje na prošlost, i narod je pun tuge. Tako vidimo da su narod i uprava neposredno uzajamno povezani. Modus C je simbol kralja; modus D je simbol ministra; modus E je simbol naroda; modus G je simbol poslova jedene zemlje; i modus A je simbol svijeta prirode. Kad se tih pet ljestvica poređuju, nemamo disharmonične zvuke. Kad ljestvica C izgubi svoj tonalitet, onda muzika gubi svoju osnovu i kralj zanemaruje svoje dužnosti. Kad ljestvica D izgubi svoj tonalitet, onda je muzika tužna i narod se osjeća nesrećnim. Kad ljestvica G izgubi svoj tonalitet, onda je muzika žalobna i poslovi u zemlji postaju složeni. Kad ljestvica A izgubi tonalitet, onda se naslućuje opasnost i narod trpi zbog siromaštva. Kad svih pet ljestvica izgube svoj tonalitet, onda imamo opšti nesklad i nacija neće dugo živjeti".

Uporedo s *konfučijanstvom* (koje je u II v.p.n.e. priznato za zvaničnu ideologiju i imalo je ulogu državne religije), a dijelom i nasuprot njemu, nastaje još jedan religijsko-etički i filozofsko-teorijski uklon, u literaturi poznat kao *taoizam*. Začetnikom taoizma (jedne vrste mističkog panteizma, koji uči da sve potiče od *tao* i sve će se tamo vratiti), smatra se Lao ce (po nesigurnim podacima živio u VI vijeka p.n.e.), uz Konfučija, najveći i najuticajniji kineski filozof-mističar.

Za razliku od konfučijanstva, koje se temelji na ideji konzervativne reforme i vlasti birokratije (*ju-či*), taoizam zastupa ideju jednakosti ljudi. Dakako, ne jednakosti u smislu da svi imaju isto i mogu isto, već u smislu da svi rade u harmoniji i zadovoljstvu, onako kako oni misle da treba, bez mnogo miješanja vlasti (neki u toj Lao ceovoj ideji vide preteču liberalizma). Razlog za takvo opredjeljenje, Lao ce nalazi u pretpostavci da će mudra osoba "raditi ne privlačeći pažnju na sebe", da će činiti "ono što je ispravno i pošteno i uskladiće se sa prirodom stvari". Saobrazno takvom uvjerenju, Lao ce je kritički nastrojen prema ideji stroge zakonske regulative. Smatra da "što je više zakona i uredbi, više je lopova i razbojnika". Privržen je ideji, da je najbolja vladavina ona u kojoj nema vladavine. Vladati se može, uvjeren je, samo "puštanjem stvari da teku svojim tokom". Upravljati velikom zemljom, isto je što i pržiti malu ribu: "preveliko okretanje, može je pokvariti". Uz to, treba imati na umu

da sve što se uzdigne iznad, ili se pojavi izvan prirodnog toka stvari, nužno propada. Nasuprot tome, "ono što se nalazi nisko, ne može pasti", a "ono što se savija, ne može se slomiti". Vladaru, stoga, ne treba slati poruku "budi jak, vladaj čvrstom rukom", nego pouku "budi slab, pusti stvari na miru". Lao ce takođe smatra da razni državni nameti, osobito porezi, teško pogađaju mnoge i da se u njima nalazi jedan od glavnih uzroka svih narodnih nevolja. Umjesto društvene organizacije utemeljene na tim idejama, Lao ceova *Knjiga o putu* nudi viziju *savršene zemlje*, u kojoj se ideja jednakosti može ostvariti. Savršena zemlja je prostorno mala, ima malo stanovnika, domovi su joj tihi, a običaji prijatni. Vladar te zemlje je mudar čovjek koji shvata da je blagost moćnija od sile. On vlada skromno i nepristrasno i izbjegava da "stoji na prstima", tj. da se razmeće i hvališe, pokazuje pretjerane ambicije, prima posebne počasti, uživa u svjetkovinama plemstva i raskoši palata. Lao ce, o tome, kaže: "Onaj ko stoji na vrhovima prstiju, ne stoji (čvrsto). Onaj koji gazi krupnim korakom, ne hoda (dobro). Onaj koji sebe pravda, nije poznat nadaleko. Onaj koji sebe slavi, neće se dugo zadržati".

Glavne uzroke socijalno-političke nejednakosti i siromaštva ljudi, Lao ce vidi u odstupanju od nebeskog *tao* (kineski *pravi put*, kod Lao cea opšti kosmički zakon, osnov svega), koji reguliše hod stvari na zemlji. "Nebeski *tao* - kaže Lao ce - podsjeća na zatezanje luka. Kad se spušta njegov gornji dio donji se podiže. On oduzima suvišno i daje oduzeto onome kome je potrebno. Nebeski *tao* oduzima od bogatih i daje siromašnima... Ljudski *tao* je obrnut. On otima od siromašnih i daje bogatima". Lao ce podvrgava oštroj kritici sve vrste nasilja, naročito ratove. On kaže: "Tamo gdje je boravila vojska raste trnje i bodlje. Poslije velikih ratova nastupaju gladne godine... Pobjedu prate pogrebne povorke". Ova i druga Lao ceova stanovišta, koja izražavaju njegov kritički stav prema svim oblicima uzurpacije čovjekovog prava da mirno i srećno živi, nijesu preovlađujuća u inače kontroverznoj filozofiji taoizma, koja - uz propovijedanje pasivnosti i nepružanja otpora masa njihovim porobljivačima - priziva patrijarhalnu jednostavnost minulih vremena, život u malim razbacanim naseljima, odricanje od pismenosti i svega novog.

Na kritici konfučijanstva, ali i taoizma, razvio se *moizam* - učenje čiji je začetnik Mo ce (479-400. p.n.e.). Mo ce prigovara objema ovim velikim teorijama da su okrenute višim klasama, tako da "njihovo opširno učenje ne može biti pravilo za svijet", niti je jednako pravedno prema svima. On zastupa ideju prirodne jednakosti ljudi i saglasno njoj insistira na zaštiti interesa nižih staleža. Filozofsku osnovu tog njegovog opredjeljenja čini stanovište, da je "siromaštvo korijen nereda u upravljanju". Mo ce na nov način tumači tradicionalni pojam "volje neba". On smatra da se nebo pridržava principa sveopšte ljubavi, pa

kaže: "Nebo ne razlikuje male i velike, plemenite i podle; svi su ljudi - sluge neba, a nema nikoga kome ono ne bi odgajalo bivole i koze, kome ne bi hranilo svinje, koga ne bi pojilo vinom, ne bi davalo u izobilju žito, zato da bi ljudi ponizno služili nebu. Zar to nije izraz cjelokupnosti (univerzalnosti) koju ima nebo? Zar nebo ne hrani sve?". Poput neba, i vlast treba da bude pravedna. U prirodi je vlasti, kaže Mo ce, da ljude podučava kažnjavanjem, ali ona može biti pravedna samo onda kada, radi ostvarivanja svojih ciljeva, ne koristi samo nasilje i kazne, nego i moralne sadržaje i oblike djelovanja na ljude.

Mo ce traga za jedinstvenim obrascem pravednosti i u tu svrhu promoviše ideju o ugovornom porijeklu vlasti. Ta ideja opstoji na elementima misticizma i centralizma: sve je, prema njoj, u rukama vanzemaljskih sila i sve isključuje svaku autonomnu volju i pravo. U prošlosti, prema Mo ceu, nije bilo ni upravljanja, ni kazni. Među ljudima je vladala mržnja i "svako je imao svoje shvatanje pravednosti". Nered na zemlji je bio isto kao i među divljim zvijerima. "Shvativši da je uzrok haosa odsustvo upravljanja i starješinstva, ljudi su izabrali najmudrijeg i najčestitijeg čovjeka u svijetu i napravili od njega sina neba... Samo sin neba može stvoriti opšti uzorak pravednosti na zemlji i zato je na zemlji zavladao red".

Šan Jan (390-338. g.p.n.e.), osnivač *škole zakonitosti* (neki kažu *škole učenih*), u svom traktatu *Šan-cun-Šu* (Knjiga upravljanja u oblasti Šan), izlaže osnovne ideje kineskog *legizma*. Šan Jan i njegovi sljedbenici kritikuju (u njihovo vrijeme veoma rasprostranjene) konfučijanske ideale i koncepcije u oblasti upravljanja, koji se manifestuju kroz privrženost starim običajima i ritualima, te tradicionalnoj etici. Oni smatraju da je uzaludan svaki pokušaj da se rješenja traže vraćanjem u prošlost, i u tom pogledu oštro kritikuju Konfučijeve socijalne konvencije (*li*), ne ostavljajući po strani ni njegovih "pet društvenih vrlina", tj. principa na kojima se regulišu odnosi između vladara i podanika, oca i sina, starijeg i mlađeg brata, muža i žene, prijatelja i prijatelja. Umjesto toga, uvjereni su legisti, rješenja treba tražiti u prilagođavanju stvarnosti koja nalaže vladavinu zakona i efikasnu primjenu prinudnih mjera. Ili, kako sami kažu, u procesu upravljanja jedino su važni, nezamjenjivi i neprikosnoveni poštovanje zakona (*fa*) i stroge kazne. Privrženost legista tom stanovištu velikim dijelom proizilazi iz njihovog shvatanja odnosa između vlasti i podanika kao krajnje antagonističkih, zasnovanih na principu "ko će koga". Šan Jan to ovako objašnjava: "Kad je narod jači od svoje vlasti, država je slabija; kad je vlast jača od svog naroda, armija je moćna".

Legisti su veoma podozrivi prema ljudima i njihovim karakternim osobinama i uvjereni su da se ovi jedino nasiljem (strogim zakonima i njihovom odlučnom primjenom) mogu potčiniti poretku i privesti redu. Oni pod redom i poretkom podrazumijevaju potpunu obespravljenost podanika, odnosno viso-

kocentralizovanu despotsku vlast nad kojom nema kontrole. Njihovom idealu "pravne države" strana je svaka pomisao o tome da je zakon obavezan za sve, uključujući i onoga ko zakon donosi (proglašava). Strana im je i ideja o skladu kazne i delikta, kao i o odgovornosti samo za krivicu. U Šan Janovom konceptu prava i pravednosti zakon se poima kao prazan službeni obrazac, koji se može popuniti svakim, pa i proizvoljnim sadržajem i sankcijom. Prema ovom konceptu, zakonodavac nije ograničen zakonima koje donosi, niti su tim zakonima na bilo koji način sankcionisane njegove radnje. Šan Janova filozofija zakonodavstva je, inače, sadržana u iskazu: "Mudar stvara zakone, a glupog oni ograničavaju".

Šan Jan i njegovi sljedbenici afirmišu i jedan prije njih nepoznat metod učvršćivanja vlasti, utemeljen na principu *kolektivne odgovornosti*. Tu se ne radi o onoj vrsti kolektivne odgovornosti koja se sankcioniše u članu 23 *Hamurabijevog zakonika*, a odnosi se na obavezu mjesta iz kojeg potiče neki lopov, da plati kaznu ukoliko lopov ne bude uhvaćen. Nije riječ ni o kolektivnoj odgovornosti kakva se, kako je već navedeno, predviđa u indijskoj *Dharmašastri* za selo "u kome brahmani, ne obazirući se na svoje svete dužnosti i ne znajući *Vede*, žive od prošenja, jer ono hrani lopove". U pitanju je čitav jedan sistem uzajamnog motrenja i "mjerenja lojalnosti", kojim su obuhvaćeni ne samo ljudi bliski po srodničkim, odnosno rodovskim vezama, već i zajednice više sela ili čak opština. Taj sistem predviđa da svaki građanin "budno motri" na ponašanje svih oko sebe i da svakoga, na koga posumnja da mišlju ili postupkom "ugrožava poredak", prijavi organima vlasti. Politički "nebudni", odnosno neažurni u prijavljivanju "sumnjivih lica", tretirani su isto kao i počinioci inkriminisanih radnji i slijedila im je ista kazna.

Legističku doktrinu je razradio i dopunio Han Fej (III v.p.n.e.). Učinio je to tako što je u nju ugradio "tri krucijalna principa".

Prvi princip koji afirmiše Han Fej jeste princip tajnovitosti. Suština tog principa ogleda se u zahtjevu da se nijednom podaniku ne smije dozvoliti da prodre u tajne upravljanja. To je, smatra Han Fej, "ideal svake uprave", koji se mora održati ako se želi da ljudi poštuju one koji njima upravljaju i poredak u ime kojega to čine.

Drugi Han Fejov princip odnosi se na vještinu upravljanja. U njegovoj osnovi se nalazi stanovište da je upravljanje vrlo složen i odgovoran posao i da ono ne može biti uspješno ako se svodi samo na rigoroznu primjenu strogih zakona. Vještina upravljanja, osim umjeća primjene sredstava prinude, podrazumijeva još i kontrolu uticaja činovnika (pogotovu njihovih sklonosti da uzurpiraju vlast), elastično kombinovanje "normi i iskustava" i što veću angažovanost na poslovima vršenja vlasti "pametnih i u zakonsku materiju dobro upućenih ljudi".

Treći princip, na kome insistira Han Fej, odnosi se na prilagodljivost zakonodavnog procesa potrebama političke prakse. On o tom principu kaže: “Bilo koji zakon ranijih vladara bio je neophodan u svoje vrijeme. Vrijeme i zakoni razvijaju se nejednako, pa iako su stari zakoni došli do nas, ipak ih ne treba kopirati”. Iz tih zakona, nastavlja Han Fej, u najboljem slušaju treba uzimati ono što može da posluži kao obrazac. Sadržina zakona uvijek mora da odgovara vremenu i potrebama onih koji ih donose.

Poglavlje drugo

ANTIČKA POLITIČKA MISAO

Na zasadima izuzetno bogatog duhovnog nasljeđa tzv. istočnih despotija, i u interakciji s njim, razvijala se, zajedno sa ostalima, i politička kultura starih Grka i Rimljana. Da su uticaji te vrste sa Istoka stizali do antičkog svijeta na različite načine - pa i posredstvom teritorijalnih osvajanja koja su vršena, pored ostalog, i zato da bi se na "one druge" (po pravilu "pagane") prenijela svoja, obavezno "viša" i "naprednija" civilizacija - postoje mnogi konkretni dokazi. Uticaj pravne filozofije i logike *Hamurabijevog zakonika* na antičku jurisprudenciju, na primjer, uočljiv je i "golim okom". Isto važi i za prisustvo mnogih istočnjačkih mitova i kultova u antičkim religijskim učenjima (hrišćanstvo je, dobrim dijelom, nastalo iz jednog ogranka judejstva). Izvori, takođe, otkrivaju i to da egipatski trgovci, čija se putovanja ne ograničavaju samo na Siriju i Nubiju, nego sežu i do zemalja na evropskoj strani Mediterana, uz "istočnjačke mirođije" namijenje prodaji, prenose i razne kulturne uticaje. I obrnuto, puno je podataka i o tome da mnogi ljudi iz antičkog svijeta putuju na Istok i prije Aleksandrovih osvajanja, te da, kao u slučaju posjete Egiptu grčkih filozofa i političara (Talesa, Anaksimandara, Pitagore i Solona), oni tamo ne idu samo da bi vršili kulturnu misiju širenja vlastite civilizacije, nego i da bi izučavanjem tamošnjih društvenih prilika sticali nova (sa)znanja, korisna za njihova društva i države. Platon je, na primjer, boravio izvjesno vrijeme na Orijentu, nakon čega je, kaže Spektorski, bio toliko pod uticajem tamo "upijenih" ideja o dualizmu neba i zemlje, da su ga poneki (Žozef de Mestr, na primjer) smatrali pola Grkom, a pola Kladejcem. Konačno, postoje svjedočanstva da sami antički mislioci priznaju "varvarskim" autorima prednjačenje u aktuelizaciji pojedinih, onda i kasnije izuzetno važnih političkih tema i dilema. Među bolje primjere te vrste, svakako spada postupak najpoznatijeg istoričara u antičkih Grka, Herodota, koji u svojoj *Istoriji* otkriva:

prvo, da Grci znaju, da su "varvari" zaokupljeni istim ili sličnim (teorijskim i praktičnim) brigama povodom politike i političkog, koji i njih same "muče";

drugo, da Grci priznaju da su ti "varvari" ispred njih, kako u pogledu vremena u kome aktueliziraju ta pitanja, tako i u pogledu teorijskog nivoa na kome to čine;

treće, da *pro et contra* argumentacija koju "varvari" koriste u svojim razgovorima o smislu i suštini demokratskog uklona kao takvog, spada ne samo u nešto čemu se sami Grci očigledno dive, nego i u najviše domete te vrste uopšte.

Navedeni i slični momenti, itekako dovode u pitanje, inače prilično rašireno uvjerenje da su Grci i Rimljani bili posve autonomni i autentični utemeljivači evropske teorijske misli i političke kulture. Naravno, takva "korekcija" u pogledu mjesta i redosljeda "prvog javljanja" pojedinih misli i ideja, nikako ne znači niti potiskivanje antičkog intelektualnog stvaralaštva u drugi plan, niti umanjivanje njegovog ogromnog uticaja na trasiranje onog čovjekog istorijskog kretanja koje će Hegel nazvati napredovanjem ideje o slobodi. Da tako nešto nije ni moguće, govore, sasvim uvjerljivo i dovoljno, oni antički teorijski ekskursi, koji su - još jednom pomognuti muhamedanskom i vizantijskom kulturnom "logistikom" - tokom XV vijeka dospjeli na zapadni dio "starog kontinenta" i, nakon njihove renesansne aktuelizacije, postali okosnicom evropske i svjetske moderne u najpunijem značenju te riječi. To u gotovo podjednakoj mjeri važi i za grčke i rimske političke ideje i teorije, uprkos činjenjici da se dio tog stvaralaštva kod Grka javlja nešto ranije i u donekle razvijenijim formama nego kod Rimljana.

*

Za antičku Grčku se, možda, i može reći da nije rodno mjesto prvih političkih ideja, ali joj se ne može poreći da je domovina prvih razvijenih političkih teorija. Teorijska misao političke provenijencije nastala na antičkom grčkom prostoru, sistematičnija je, filozofski utemeljenija, preciznija, naučnija i korenspodentnija sa gotovo svim bitnim pitanjima i problemima čovjeka i svijeta nego bilo gdje drugo - tada i kasnije. *Ideja* u njoj ne označava samo čistu misao, nego i lik koji se može vidjeti, makar "očima duha". Njena *teorija*, pak, označava gledanje, tj. pomno posmatranje predmeta raspravljanja. Hamsterhijus (holandski filozof iz XVIII v.) tvrdi, u tom smislu, da su ideje starih Grka bile isto tako jasne "kao i ideje trougla i kruga".

Niti je antička Grčka slučajno postala kolijevkom političkih teorija, te mnogih drugih zasada kulturne i političke istorije čovječanstva, niti su teorije nastale na njenom tlu slučajno imale pomenuti karakter. I jedno i drugo bilo je posljedica, i svojevrstan izraz, niza okolnosti, među kojima posebno sljedećih nekoliko.

Prvo. Uprkos uvjerenju da je "životni ideal Grka bio nerad", da su Grci "malo vodili računa o udobnosti kuća", da su "kao hrana Grku bile dovoljne spartanska supa, masline i voće", antička Grčka je bila ekonomski relativno razvijena. Proizvodnja i razmjena u njoj su na znatno višem nivou nego u drugim antičkim državama. To je moglo da znači, a faktički je i značilo, da je i njena kulturno-duhovna sfera bila razvijenija nego u istočnim despotijama. Već je robovlasništvu svojstvena odvojenost umnog od fizičkog rada, a s novom podjelom rada proširuje se obim i sadržaj djelatnosti onih koji su oslobođeni neposrednog učešća u proizvodnji i čiji je zadatak bio da svojim duhovnim sposobnostima podstiču i usmjeravaju opšti društveni razvoj. Takvih je u Grčkoj mnogo, budući da idila Homerovog perioda, u kome kraljeva kćer pere rublje zajedno sa svojim pratiljama, a kralj Itake (Odisej) prijateljski pozdravlja "božanskog" svinjara, nije dugo trajala. Aristotel smatra da zanat (*banausia*) isključuje pravo na političku ravnopravnost, te da slobodnim građanima dolikuje jedino da se bave ratom, politikom i filozofijom. Sve druge djelatnosti, uključujući i sviranje na muzičkim instrumentima, smatraju se poslom robova. U krilu slobodnih građana, koji čine grupaciju "duhovnih profesionalaca", čiji je zadatak da svojim znanjem doprinose unapređenju upravljanja sve složenijim društvom i njegovom napretku uopšte, nastaju mnogi znameniti stvaraoci u svim oblastima nauke i teorije, pa i u oblasti političke misli.

Drugo. Klasna struktura grčkog društva složenija je i znatno dinamičnija (pokretljivija) nego u istočnim despotijama. Ona se razlikuje od države do države (drugačija je u trgovačkoj Atini nego u zemljoradničkoj Sparti), ali je svuda veoma razuđena. Njenu okosnicu, kao i u svim antičkim društvima i državama, čini podjela na slobodne i robove. Specifična je, međutim, po oštroj podjeli unutar klase slobodnih. Ova se klasa, naime, dijeli na: (1) građane države i strance (stranci najčešće nemaju nikakvih političkih prava); (2) stanovnike grada i sela (politička prava imaju samo stanovnici grada); (3) bogate i siromašne. Podjela na bogate i siromašne je najoštrija i ima najteže posljedice, budući da ona, kako Aristotel upozorava, neizbježno "prouzrokuje bune i zlo" (u njegovo vrijeme, na primjer, siromasi su pobili motkama sve bogate građane Argosa, njih više od 1.200). Na ovim i sličnim podjelama nastaju i opstoje različite orijentacije, politički interesi i ideologije. Sve to, zajedno sa otporom robova i njihovim čestim pobunama, stalno proizvodi društvene tenzije, koje, osim čisto političkih, impliciraju i odgovarajuće teorijske pulsacije. Poseban značaj u tom smislu imaju saznanja: prvo, da u ustanovama države i prava nema ničeg posebno uzvišenog i svetog, da su to ljudske a ne božanske tvorevine; drugo, da od toga kako su te ustanove uređene, i pod čijim se uticajem nalaze, umnogome zavisi ekonomski, politički i svaki drugi položaj ne samo pojedinaca nego i

(većih) društvenih grupa i (širih) socijalnih slojeva. Potreba da se sve to naučno objasni i teorijski iskaže, snažno je potencirala razvoj političke misli.

Treće. Grčki *polis* (grad-država) je jedinstvena kulturna, politička, religijska i, nadasve, državna zajednica. U toj maloj državi svi građani su upućeni jedni na druge, međusobno su solidarni u odnosu na spoljne uticaje i mogu da se pojedinačno politički izraze. Oni u polisu nijesu usamljeni, otuđeni i bespomoćni kao u velikoj državi, te je njihovo učešće u političkom životu najvažnija i najplemenitija dužnost. Antička Grčka, doduše, ima i "aristokratsku Spartu" i "demokratsku Atinu", ali se samo demokratija smatra "prirodnim" političkim oblikom u gradu-državi. Intenzitet i karakter političkog života u gradu-državi ne samo što snažno potencira razvoj političke misli, nego na izvjestan način bitno opredjeljuje i njen sadržaj. Iz faktički aktuelne relacije građanin - grad (država) rađa se potreba za solucijama u kojima će oba ova entiteta pružiti i postići najviše što mogu. Otuda se u grčkim političkim teorijama tako puno govori o idealnoj državi, državi kao moralnoj ustanovi, ali i o intervencionističkoj državi, raznim izopačenjima vlasti i fenomenu gomile.

Četvrto. Politička nezavisnost i suverenost grčkih gradova-država, u čijoj osnovi se, pored ostalog, nalazi i njihova ekonomska samodovoljnost, ne samo što pogoduje povećanju razlika i rivalstva između osnovnih oblika njihovog unutrašnjeg uređenja (demokratije i aristokratije), već produkuje i mnoga pitanja i probleme njihovih globalnih međusobnih odnosa. Na toj osnovi prvo nastaju razne ideje i koncepcije o solidarnosti i srodnosti među Grcima, o razlikama između Grka i drugih naroda, te o superiornosti Grka nad "varvarima", a potom i teorije o odnosima među narodima, teorije o ratu i druge.

Peto. U Grčkoj se, kao nigdje drugo u antičkom svijetu, uvažava Aristotelova filozofema, da "svi ljudi po svojoj prirodi streme znanju". Odnos Grka prema misli i misaonom, doduše, nema karakter ekstrema - poput onih na koje upozoravaju *Upanišade*, kada izvještavaju da su u drevnoj Indiji gubitnicima u javnim filozofskim takmičenjima odsijecane glave, a pobjednicima ustupani kraljevski tronovi - ali je jedinstven. Grčki mislioci streme znanju, svakako, i iz faktičkih potreba za njim, tj. iz uvjerenja da bez znanja nema napretka. Već je Sokrat udario temelje filozofiji koja se bavi stvarnim problemima čovjekovog svijeta i života. Zato grčki filozofi žive normalnim životom, ne napuštajući porodicu i prijatelje da bi nakon dužeg boravka u osami, poput indijskih filozofa, došli do zaključka kako je sve što ih okružuje - ili iluzija ili emanat umnosti koja nadrasta čovjekovu moć spoznaje. Naprotiv, oni ostaju u svom uobičajenom, za ostale građane karakterističnom društvenom okruženju, sami obavljaju svoje dužnosti, i gotovo uvijek, čak i kada se bave sferom metafizičkog, poštuju pravilo *ničega previše*. No, u Grčkoj se znanju stremi i iz

ljubavi (grčka riječ *filozofija* doslovno znači ljubav prema mudrosti). O tome jednako govori Demokritova tvrdnja da je bolje spoznati novu istinu, nego vladati državom persijskih kraljeva, odnosno Sokratovo uvjerenje da život bez istraživanja nije vrijedan čovjeka, kao i činjenica da su o raznim pitanjima, na trgovima i ulicama, u pozorištima i svetilištima, s jednako strasti i uvjerenja raspravljali i mladi i stari, i znani i neznani. Samo je ta strast mogla da proizvede očaravajuću svježinu, neposrednost i uvjerljivost njihove misli i ideja.

Klasna podjela i priroda unutrašnjih odnosa u gradu-državi, s jedne strane, i složeni odnosi između gradova-država i položaj ovih prema spoljnom svijetu, s druge strane, činili su krajnje aktuelnim pitanja jednakosti i slobode građana, te pristupačnosti javnih službi svakom građaninu na osnovu njegovih sposobnosti. U tom kontekstu posebnu pažnju privlači kontroverza demokratija - autokratija (odnosno aristokratija), koja u gčrkoj političkoj misli ima centralno mjesto. Naravno, sve to na način primjeren ondašnjem shvatanju ovih kategorija, koje su - uprkos činjenici da su za njih korišćeni univerzalni pojmovi (poput države, demokratije, politike, slobode, pravde, religije) - imale znatno drugačije značenje od savremenog. Država je, na primjer, označavana istom riječju kao i grad (polis). Politika je smatrana nekom vrstom praktične umjetnosti, kojom, barem prema Sokratovom uvjerenju, treba (jer može) da se bavi samo onaj ko se za nju obučio i ko posjeduje odgovarajuće znanje. "Ravnopravnost za sve", koju Perikle potencira kao suštinu grčke demokratije, odnosi se samo na manji dio stanovništva jedne države, budući da su ropstvo i politička obespravljenost meteka (stranaca koji su naseljavali grčke prostore) smatrani prirodnim.

Horizont grčke političke misli se, kako dobro primjećuju pojedini teoretičari koji se njenim izučavanjem posebno bave, proteže između dvaju polova. Jedan od tih polova, veli H. Kubn, predstavlja država "kao spas ljudskog roda", a drugi stvarnost države čijoj se "korumpirajućoj moći niko ne može oduprijeti". U tom kontekstu, po logici stvari, centralno mjesto imaju dva pitanja: (1) kako imati (stvoriti) dobru (odnosno najbolju) državu i (2) koji je, i kakav, građanin dorastao izazovu da takvu državu stvori i ima.

1. Pitanju dobre (odnosno najbolje) države, grčka politička misao prilazi iz više uglova. Jedan od njih je svakako i onaj iz kojega se država fokusira kao *Hellas*, tj. kao zajednica koja je znatno veća od grčkog polisa i za koju Herodot, očigledno imajući u vidu persijsko carstvo, kaže da počiva na zajedništvu porijekla, jezika, religijskih vjerovanja i običaja. Interesantan pristup grčke političke misli pitanju države ima se i u vrijeme kada, zbog nemogućnosti malog grada-države da odgovori zahtjevima i potrebama društvenog razvoja, nastupa vrijeme velikih država-imperija (čiji će klasičan obrazac stvoriti Rim). To se osobito odnosi na ideju, što se javlja u vrijeme Aleksandra Velikog (356-323),

o stvaranju društva u kome će Heleni i "varvari" (Persijansci) biti pomiješani i izjednačeni. Ipak, kad je država u pitanju, glavna tema grčke političke misli jeste to kako iz ruševina "zbiljskog polisa" izvući (spasiti) "istinski polis". Gotovo puna dva vijeka tom dilemom će biti zaokupljeni najpoznatiji grčki umovi, od Herodota, ili recimo sofista (Hipija, Antifonta, Trazimaha i Kalikala), do Sokrata, Platona i Aristotela. Poseban karakter toj teorijskoj misli daje činjenjica da ona nastaje u vrijeme kada počinje opšta grčka dekadencija, uveliko potencirana Peloponeskim ratom (431-404. g.p.n.e.) i opadanjem moći demokratske Atine.

Antinomija *demokratsko - aristokratsko*, okosnica je teorijskog bavljenja polisnim uređenjem, odnosno traganja za dobrom (ili najboljom) državom. U pitanju je posljedica činjenice da se sami grčki gradovi-države međusobno razlikuju po tome koji od ta dva principa smatraju osnovom svog društvenog uređenja, te saobrazno tome i podjele grčkih mislilaca na pristalice jednog ili drugog.

O vremenu pojave ideje demokratije i demokratskog u grčkoj političkoj teoriji, Robert Dal, sumirajući Silijeva (Raphael Sealey: *A History of the Greek City States ca. 700-338 B. C.*) i Fajnova (John V. V. Fine: *The Ancient Greeks, A Critical History*) istraživanja, kaže: " Izraz *demokratija* počeo je da se upotrebljava u Atini oko sredine petog vijeka prije Hrista. Njime su možda zamijenjeni stariji izrazi u kojima je postojala riječ *iso* ili 'jednak', kao i riječ *isonomija* ili jednakost pred zakonom. Riječ *demokratija* možda su skovali kritičari atinskog ustava; ako je tako, onda je ona korišćena u negativnoj konotaciji. Ranije, u sedmom i šestom vijeku, izrazom *demos* možda nije bila obuhvaćena čitava masa naroda. Međutim, u drugoj polovini petog vijeka se riječ *demokratija* možda već počela široko koristiti u današnjem značenju, to jest 'vladavina naroda'".

Što se, pak, praktikovanja demokratije i demokratskog tiče, u Grčkoj je ono, prema onome što se zna, započelo kao proces neposrednog učešća građana u vršenju vlasti. U Atini su građani, na primjer, imali pravo da se jednom mjesečno, ili češće, okupljaju radi izjašnjavanja o državnim pitanjima. Na toj svojoj skupštini (*Eklesiji*) kockom su birali članove *Vijeća pet stotina* (*Boule*), čiji je zadatak bio da upravljaju javnim poslovima saglasno opredjeljenjima *Eklesije*. Članovi *Vijeća pet stotina* birani su žrijebom u 140 opština (najmanjih političkih jedinica u Atini), na određeno (po pravilu kratko) vrijeme, a eventualne negativne posljedice takvog njihovog izbora donekle su ublažavane putem *docimasie*, koja je predstavljala neku vrstu postizbornog ispita moralnosti, građanske lojalnosti prema državi i sposobnosti. To je značilo da onaj ko u tom pogledu ne zadovoljava može biti smijenjen (zamijenjen) prije isteka mandata. No, pošto pravo da se okupljaju u *Eklesije* i budu birani u *Boule* nijesu imali

robovi, stranci, žene i muškarci mlađi od 30 godina, s razlogom se smatra da je grčka (atinska) demokratija bila manjinska, jer se, kako M. Prelo kaže, "njome koristi samo mali dio stanovništva". U Atici, u Periklovo doba, na primjer, samo je jedna šestina njenih stanovnika (koju su činili isključivo muškaraci iznad trideset godina starosti) imala status punopravnih građana, aktivnih nosilaca demokratske suverenosti. F. Kulanž, uz to upozorava, da ako se uzme u obzir i činjenica da je učešće građana u državnim poslovima bilo sračunato isključivo na odanost "opštoj stvari", onda vjerovanje da je čovjek u antičkim polisima (gradovima-državama) bio slobodan i da je odista upravljao svojom sudbinom, predstavlja "najčudniju grešku koja može da se napravi". Jer, nastavlja ovaj autor, građanin je davao državi krv u ratu i svoje vrijeme u miru, i nije smio ne baviti se javnim poslovima da bi se bavio sopstvenim, već je, naprotiv, morao sasvim zanemariti svoje poslove da bi se bavio državnim. Ili, kako Sartori piše, formula "sve u polisu" do te mjere zanemaruje privatnost, moralnu i pravnu sferu koja oslobađa i koja je promoter čovjekove autonomije i autorealizacije, da kada bi se građani danas organizovali kao stari Grci, bili bi "potpuni robovi".

Takvo (faktičko) stanje u pogledu demokratije i demokratskog, nije promicalo kritičkoj pažnji grčkih mislilaca. Naprotiv, taj "iskustveni momenat" je, ne manje od raznih nezavisno od njega nastalih (apriornih) filozofskih i etičkih pristupa pitanju organizacije društva i države, uticao na njihovu podjelu na pobornike demokratskog i aristokratskog.

Ideji demokratije i demokratskog u antičkoj Grčkoj inkliniraju, na svoj način, kako razne filozofsko-etičke struje, tako i mnogi istaknuti pojedinci.

Među prvima, najpoznatiji su *sofisti* - sljedbenici filozofsko-prosvetiteljske struje na prelasku iz VI u V vijek, koja, izražavajući kritički odnos siromašnijeg dijela demosa prema sistemu u kome živi, težište svojih razmišljanja pomjera sa prirode na društvo i čovjeka i time pravi nov prodor u razvoju političke misli. Odbacivanjem iracionalnog, u prvom redu mitskih i mističkih predrasuda, odnosno oslanjanjem na razum i iskustvo, sofisti, naime, dolaze do uvjerenja da nema objektivne, jedinstvene i nesumnjive pravde i istine, da je sve relativno i subjektivno, da sve zavisi od ljudi i okolnosti. Konkretno, to je značilo da se u stvarnosti vlast ne zasniva na duhovnom autoritetu, nego na uzurpaciji i dogovoru. Otuda su, po njima, mogla da postoje samo dva načina vladavine: tiranija, koja se sastoji u nametanju ljudima volje pojedinaca ili grupa, i demokratija. Sofisti pod demokratijom, međutim, ne shvataju organsko jedinstvo naroda, koji kroz slobodno izabrana tijela izražava svoju volju. Naprotiv, demokratija je za njih mehaničko udruženje pojedinaca, koji neprekidnim dogovaranjem usaglašavaju svoje ciljeve i interese. Stoga sofisti i razvijaju teze o državi kao proizvodu društvenog ugovora, u smislu da su ljudi ugovorom stvorili takvu organizaciju

koja je kadra da za njih radi ono što oni pojedinačno nijesu u stanju, i čije odluke oni uvažavaju i poštuju. Sofisti tvrde da nema nikakve prirodne razlike između slobodnih i robova, kao ni između Grka i "varvara".

Kad su u pitanju istaknuti pojedinci, naklonjeni ideji demokratije i demokratskog, posebno mjesto pripada atinskom prvaku Periklu (499-429. g.p.n.e.), kome Tukidid inače pripisuje tipična svojstva monarha, iako je Atina "prividno bila narodna država". Tukidid, doduše, ne smatra da je Perikle uzurpirao prava svojih sugrađana, već da su mu "njegov nivo, njegova vještina i njegov poznati integritet omogućili da vrši nezavisnu kontrolu nad mnoštvom". Ono što Tukidid, u svojoj *Istoriji*, ističe kao svojstvo jedne izuzetne ličnosti, Brajs kasnije uzima za osnovu svoje koliko cinične, toliko, izgleda, i tačne opaske da "možda nijedan oblik vladavine nema toliku potrebu za velikim liderima kao što to ima demokratija". Za Perikla samog, demokratija (osobito ona kakvu ima Atina) je politički ideal, kome bi svi trebalo da teže. On kaže: "Državni oblik u kome mi živimo ne teži za tim da prihvati običaje susjeda, naprotiv, više smo mi drugima služili za ugled no što smo druge podražavali. Naziv tog oblika je narodna vladavina, jer mi živimo ne obazirući se na mali broj nego na većinu građana. Po zakonu je, međutim, u svojim vlastitim poslovima svako jednak; ali prvjenstvo dobija onaj koji prema procjeni uživa neki dobar glas s obzirom na zajednicu, ne na osnovu njegove pripadnosti nekoj frakciji, već njegove vrijednosti kao čovjeka. Ni ako je siromašan, samo ako je u stanju da učini nešto dobro za državu, neuglednost njegovog položaja za njega ne predstavlja nikakvu smetnju. Tako mi u slobodi provodimo naš građanski život ukoliko se on tiče zajednice, a krećemo se slobodno i u svakodnevnom životu, ne posmatrajući jedni druge s podozrenjem; mi se ne ljutimo na druge kad žive kako je njima volja i ne prisvajamo sebi pravo da se kao moralne sudije sablažnjavamo, jer to, mada ne uključuje nikakvu kaznu, ipak tamo gdje se pojavi stvara nekakav utisak. Tako mi u oblasti ličnih odnosa živimo svi zajedno bez vrijeđanja i mržnjom nadahnutog nadziravanja. Pa ipak mi na području državnog života ne vršimo nikakve prekršaje (zakona), prvjenstveno zbog unutrašnjeg poštovanja koje osjećamo (prema njemu) pokoravajući se onima koji u određenom trenutku vrše svoju službu". Perikle je naročito ushićen principima atinske demokratije:

(1) da jedni te isti ljudi u isti mah mogu da vrše domaće i javne poslove, da se staraju o životu države kao i o svom vlastitom, shvatajući i uvažavajući samo ono "što se tiče svih, bez obzira što se jedan bavi ovom, a drugi onom djelatnošću";

(2) da onog koji se ne bavi državnim poslovima ne treba smatrati prijateljem mira već čeljadetom od koga nema koristi;

(3) da riječi ne štete djelovanju, već naprotiv, štete mogu nastati onda kada se nekom poslu pristupi prije nego što se raspravi sve što je za njega važno;

(4) da se nikome ne uskraćuje pravo i mogućnost da ostvari uvid u njenu organizaciju i dostignuća, uključujući i ono što se odnosi na ratnu vještinu i odbranu države, a "što bi, ukoliko se ne drži u tajnosti, moglo koristiti neprijatelju".

Nasuprot sofistima, odnosno Periklu, nalaze se oni koji nijesu, poput njih, sigurni u ispravnost (a time i poželjnost) odluka većine. Osim toga, izbor članova *Vijeća pet stotina,* uslovljen pored ostalog i potrebom za racionalizacijom i operacionalizacijom odluka *Eklesije*, značio je, objektivno i subjektivno, prvi korak ka transformaciji atinske demokratije od neposrednog učešća građana u odlučivanju o državnim pitanjima u pravo da većinskim principom biraju one koji će to raditi umjesto njih. Taj trend nije moglo da zaustavi ni to što su se funkcije "dodjeljivale izvlačenjem", ni to što se nije mogla "nikada imati dva puta ista sudska funkcija", ni to što je skupština bila "apsolutno suverena u svim rezolucijama". Problem koji iz toga proizilazi ogleda se u tome što, kako bi Prelo rekao, "čim postoji biranje, ono rađa selekciju i samim tim stvara oligarhiju ili aristokraciju". *Vijeće pet stotina*, dakako, ni po svom sastavu, ni po načinu izbora, nije moglo biti oligarhijsko ili aristokratsko tijelo, ali je po načinu rada bilo uvod u njihovo stvaranje. Vremenom, tako, ni Atina nije izbjegla sudbinu svih republika, a to je da demokratija, u smislu neposrednog vladanja većine, nije njihova karakteristika. Uostalom, kaže Boden, "ispitamo li sve narodne republike koje su ikad postojale, otkrićemo... da je u njima samo prividno vladao narod, a zapravo je na vlasti bila nekolicina građana ili pak najmudriji među njima koji je igrao ulogu vladara ili monarha". Sumnja da odlučivanje običnih ljudi o važnim, uz to po pravilu složenim i suptilnim državnim pitanjima može da se izrodi ili u sivu jednoličnost ili u neodgovornu vladavinu, okrenula je protiv principa većinskog odlučivanja, a time i protiv ideje demokratije i demokratskog, mnoge poznate antičke mislioce.

Među prvima koji izražavaju rezervu prema demokratiji i demokratskom, svakako su *pitagorejci*, čiji rodonačelnik, Pitagora (571-497), baštini ideju *heterije*, udruženja čiji članovi žive u nekoj vrsti kaluđerske zajednice, utemeljene na strogim pravilima izvedenim iz primitivnih tabu-pojmova. Neki autori taj pitagorejski misticizam smatraju svojevrsnim reformizmom u orfizmu. Tako F. M. Konford (u svojoj knjizi *Od religije do filozofije*) kaže da se njegova suština ogleda u tome što osuđuje "vidljivi svijet kao lažan i varljiv, kao jednu uzburkanu sredinu u kojoj su zraci nebeske svjetlosti raspršeni i pomračeni u magli". Ideal pitagorejaca je aristokratski režim i oni teže stvaranju društva

na načelima stroge hijerarhije, apsolutne pokornosti masa političkim vođama i mističke idealizacije društva i države. Pod njihovim uticajem javljaju se prvi utopisti, čije projekcije obiluju najraznovrsnijim idejama - od onih koje se zalažu za izjednačavanje svojine, kako to čini Falej iz Hakedona, do onih koji su za stvaranje državne svojine velikog obima, što predlaže Hipodom iz Mileta. Hipodom smatra idealnom državu koja ima 10.000 građana, podijeljenih na tri klase (zanatlije, zemljoradnike i vojnike), i u kojoj je vlast izabrana od naroda (izbornog prava lišeni su robovi, stranci i oni koji nijesu "građani"). Teritorija takve države podijeljena je na tri dijela - sveštenički, društveni i privatni. Prihodi ostvareni u prvom dijelu služe za održavanje religioznog kulta ustanovljenog u državi. Prihodima ostvarenim u drugom dijelu podmiruju se potrebe vojske (zaštitnika države), dok ono što se ostvari u trećem dijelu, koji se nalazi u svojini zemljoradnika, služi za podmirivanje potreba samih proizvođača materijalnih dobara.

Indirektno, ideju demokratije ne preferira ni Sokrat (469-399. g.p.n.e.), koji znanje uzdiže na nivo vrline svojstvene malom broju pojedinaca i smatra da mase, lišene te vrline, nijesu sposobne da vladaju. Politika je, po Sokratu, posebna umjetnost zasnovana na znanju. Stoga njome, kao i svakom drugom umjetnošću, može i treba da se bavi samo obučen čovjek koji posjeduje znanje. Sokratova uvjerenja dijeli i Platon (427-347), inače aristokrata po društvenom položaju i opredjeljenju, koji sumnju u apriornu razboritost demosa iskazuje u vidu natuknca:

da "niko nije po svojoj prirodi sasvim sličan nekom drugom, nego su njihove sposobnosti drukčije, jedan je za ovaj rad, drugi za onaj";

da je bolje "da svaki pojedinac obavlja samo jedan posao", nego da "jedan isti čovek radi više poslova";

da će se državi učiniti velika šteta "ako stolar pokuša da vrši obućareve poslove, ili ako promijene alat i svoju nagradu, ili ako jedan od njih pokuša da radi poslove i jednog i drugog".

Osim u tendenciji "izjednačavanja nejednakih", Platon glavno iskušenje (i problem) demokratskog uklona vidi u pretjeranoj slobodi koja se brka sa razuzdanošću i završava u nepokoravanju građana zakonima.

Aristotel (384-322), Platonov učenik, opet, demokratiju shvata kao oblik vladavine siromašnih, podložan kvarenju i izopačavanju u ohlokratiju (vlast rulje), i zbog toga joj nije naklonjen, iako kaže da je "gozba na koju svako donese svoj dio ljepša od one koju pripremi samo jedan čovjek", i da "masa u mnogim stvarima sudi bolje nego jedan čovjek, ma ko on bio".

Svakako najžešći otpor demokratiji i demokratskom iskazuje se u *Ustavu atinskom* (djelu nastalom oko 430. p.n.e.), gdje se oni označavaju kao sredstvo za pljačkanje bogataša i prelivanje novca u džepove siromaha.

Na svojevsnoj teorijskoj sredokraći između ovih antipodnih uklona, nalazi se misao što je o demokratiji i demokratskom nudi najpoznatiji antički grčki istoričar Herodot (484-425).

Herodotova razmišljanja na ovu temu, inspirisana su, kako sam navodi, raspravom trojice persijskih vojskovođa povodom dileme o tome kakvo društveno uređenje u svojoj zemlji da uvedu nakon rušenja diktature, a interesantna su po tri osnova:

u prvom redu, zbog toga što on o demokratiji i demokratskom govori u kontekstu onoga što bi im moglo biti alternativa;

zatim, zbog toga što upoređujući vrijednosti demokratije i demokratskog sa onim što bi im moglo biti alternativa, u stvari govori o raznim oblicima državnog uređenja i njihovim vrijednostima i time "načinje" priču koja će dugo poslije njega biti predmetom raznih teorijskih konsideracija, u Grčkoj i van nje;

najzad, zbog toga što tvrdi da je razgovor pobunjenih Persijanaca na tu temu, kojima pripisuje misli i ideje o kojima je riječ, odista vođen, iako će "nekim Helenima izgledati nevjerovatan".

Sama rasprava trojice Persijanaca, koja se nalazi u centru Herodotove pažnje, i o kojoj podrobno piše u svojoj *Istoriji*, inače teče tako da jedan od njih (Otan), koji se zalaže za to da se u Persiji nakon diktaure uvede demokratija, kaže: "Vlada naroda je i po imenu nešto najljepše na svijetu i ona, prije svega, znači ravnopravnost za sve; i drugo, pod njom se ne dešavaju stvari kakve se dešavaju pod vlašču jednoga. Za službu će ljudi biti kockom birani i biće odgovorni za svoj posao, a sve odluke iznosiće pred skupštinu. Predlažem, dakle, da ne primate monarhiju i da zavedete vladu naroda, jer je u narodnoj masi sve". Drugi Persijanac (Megabiz), misli da je od vladavine svih bolja vlada nekolicine, pa kaže: "Slažem se sa Otanom što traži da se ukine tiranija, ali izjavljujem da je jako pogrešno kada je predložio da se zavede vlada naroda, jer nema ničega glupljeg i objesnijeg nego što je neprosvijećena gomila. Ako smo se spasli vlade i nasilja tiranije samo zato da bismo pali u ruke neobuzdanoj i bijesnoj gomili, to bi tek bilo nepodnošljivo! Jer kad tiranin nešto radi, on bar razumije što radi, a beskrajna gomila nije ni u stanju da nešto zna. A kako bi i mogla da zna kad ništa nije naučila niti je išta od kuće donijela? Zar se neće ustremiti na poslove bez ikakvog razumijevanja, kao neka nabujala rijeka? Dakle, ko Persijancima želi zlo, taj će predlagati da se da glas narodu, a ja mislim da bi trebalo da izaberete savjet od najboljih ljudi i da mu predate vlast, jer i mi spadamo među te. Najbolji će sigurno znati da daju i najbolje savjete". Treći učesnik u razgovoru (Darije), ne dijeli uvjerenja dvojice prethodnika, već smatra relevantnom treću soluciju, pa kaže: "Mislim da je pravilno što je Megabiz rekao za gomilu, ali

nije pravilno ono što je tvrdio za vladu nekolicine, tj. oligarhiju. Od tri postojeća oblika vladavine, za koje tvrdim da su i najbolji - to su vlada cijelog naroda, ili demokratija, pa vlada najboljih, ili oligarhija, i vlada jednog, ili monarhija - ja ipak tvrdim da monarhija ima najveća preimućstva. Nema, dakle, ničeg boljeg od vladavine najboljeg čovjeka". Prednosti vladavine jednog nad mnoštvom, ili nekolicinom, Darije vidi u tome što bi se on "itekako brinuo o narodu" i najbolje bi "držao u tajnosti planove o neprijatelju". Osim toga, nastavlja on: "U oligarhiji, tj. pod upravom nekolicine, gdje mnogi traže da se istaknu u radu za zajedničko dobro, lako dolazi do međusobnih sukoba. Pošto svaki od njih hoće da je prvi i da pobijedi njegovo mišljenje, dolazi među njima do žestokih sukoba, koji se pretvaraju u pobune, a ove opet u pokolj, a iz pokolja se prelazi na vlast jednog čovjeka, tj. monarhiju, i time se jasno dokazuje da je ovaj oblik vladavine najbolji. Kad je, opet, gomila na vlasti, nemoguće je da najgori ne izbiju na površinu; ne samo da među njima ne dolazi do sukoba, nego, naprotiv, među njima dolazi do prisnog prijateljstva, jer ti najgori složno obavljaju sve poslove, i u tajnosti. Ovak(v)o stanje traje sve dotle dok na vlast ne izbije jedan čovjek iz gomile i ne učini ovima kraj. Zbog toga svjetina ga i obožava, a uskoro se obožavani proglašuje za monarha, tj. za gospodara. Eto, i na osnovu toga je jasno da je najbolja monarhija".

Da li znamenitog istoričara, koji u grčko-persijskim ratovima inače vidi sukob dvaju civilizacija i pogleda na svijet, odnosno dvaju različitih političkih ustrojstava (grčkog demokratskog republikanizma i persijskog despotskog monarhizma), išta drugo osim naučničke korektnosti navodi na to da ustvrdi, da je pomenuti razgovor vođen među Persijancima, a ne među učenim Grcima, i time ove potonje "zakine" za autorstvo izuzetno značajne teoriju o zakonitim smjenama oblika državnog uređenja - nije poznato. Izvjesno je, međutim, da istoričar Herodot o toj teoriji piše prije filozofa kojima se ona obično pripisuje i da kasniji autori, uključujući Platona, Aristotela, Polibija i Cicerona, u njenom razrađivanju u najvećoj mjeri slijede upravo one teorijske i logičke "repere", koje je on postavio.

Idejom *najbolje države*, tj. države koja najviše odgovara čovjeku i najpotpunije zadovoljava njegovu potrebu za organizacijom čiji je zadatak da, slijedeći njegove interese i zahtjeve, obavlja ono što on sam ne može, osobito je zaokupljen Platon, prvi veliki politički mislilac i panhelenski rodoljub, čiji je ideal ujedinjenje svih Grka radi odbrane od "varvara" i Makedonaca i koji želi da atinsku filozofiju ostvari spartanskom državnom organizacijom.

Platonova filozofska misao temelji se na uvjerenjima da:

postoje objektivno date ideje, kao suštine koje su nepromjenljive;

ono što opažamo (materijalne stvari, pa i sam čovjek) samo odraz ideja, i to prolazni odraz i nestalna sjenka;

suština čovjeka nije u njegovom tijelu, već u njegovoj duši, a duša nije ništa drugo do otpala ideja koja teži da se vrati u carstvo vječnih ideja;

čovjek može postići sreću samo ako se spoji sa idejama u njihovom vječnom carstvu.

Platon smatra da je zadatak etike da nađe takav način života u kome se čovjek spaja sa idejama, da je zadatak političke filozofije da nađe savršeno društvo, koje bi čovjeku pomoglo da se uzdigne do svijeta ideja, i da društvom, kako bi se ono podiglo do savršenstva, treba da vladaju savršeni ljudi - filozofi.

Savršenom društvu, kome teži Platon, odgovara idealna (pravedna) država. Tragajući za ovom, Platon dolazi do saznanja da mnogi činioci, u prvom redu opšte stanje morala, običaji i psiha građana opredjeljuju karakter države. U tom smislu, država je za Platona isto što i čovjek, samo u većim razmjerama. A pošto je čovjekova priroda veoma složena, nju ne treba posmatrati jednostrano, samo optimistički. Biti optimistički nastrojen u pogledu čovjekove prirode, odnosno pretpostavljati da je on sam, bez bilo čije poduke i podrške, sposoban da rješava bitna pitanja i probleme vlastitog života, bilo bi, po Platonu, krajnje pogrešno. Platon, naime, ne samo što ne dijeli tu vrstu optimizma, i ne vjeruje u to da čovjeka jednostavno treba prepustiti sebi, pa će ga njegova prirodna svojstva sama dovesti do najboljih individualnih i socijalnih rezultata, nego je u tom pogledu veoma skeptičan. U tome se, vjerovatno, nalazi jedan od najvažnijih razloga što upravo on, prvi među poznatijim misliocima u helenskom svijetu, snažno afirmiše onaj pogled na čovjeka i njegovu prirodu, koji je nastao na Orijentu pod uticajem religijskog učenja o prvom grijehu. Prema tom (pesimističkom) pogledu, čovjek nije ni harmonično, ni jedinstveno biće. Naprotiv, on je kombinacija triju međusobno neprilagođenih bića (mnogoglave hide, lava i čovjeka), koja su osuđena da žive zajedno. Saglasno toj kombinaciji, formira se struktura čovjekove psihe, koju čine: gornji dio (nalazi se u glavi), u kome se ostvaruje načelo razuma; srednji dio (lociran između vrata i dijafragme), čiji je centralni organ srce, kao glavno ishodište srdžbe i gnjeva; donji dio (smješten u trbušnoj duplji), koji je središte čulne požude. Iz tih triju dijelova čovjekove psihe, formiraju se tri njegove duše (razumna, srdita i čulna), a svaka od njih žudi za vlašću. Stoga, prepusti li se čovjek sebi, postaće žrtvom anarhije u kojoj trijumfuju niži elementi. Da do toga ne bi došlo, potrebna je asketska disciplina, a nju, smatra Platon, može da obezbijedi jedino poredak u kome vlast razuma vlada gnjevom i požudom, tj. država u kojoj vladari filozofiraju, a filozofi vladaju. Jer, kaže Platon, “dok god filozofi ne budu vladali u državi, ili dok oni koji se zovu vladari ne počnu uistinu i pravilno da filozofiraju, tako da se filozofija poklapa sa političkom vlašću, dok ne bude uklonjena sadašnja podjela između ovoga dvoga - nema spasa od zla ni za državu, ni za cijelo čovječanstvo”.

U važne pretpostavke za funkcionisanje idealne države Platon ubraja još i zakone i umješnost upravljanja. Hipoteza od koje pritom polazi jeste "da vještina vladanja na neki način sadrži umješnost zakonodavstva", ali da je najbolje "da snaga ne leži u zakonima, nego u kraljevskom čovjeku obdarenom razboritošću".

Platon, u principu, ideju prednosti "kraljevskog čovjeka obdarenog razboritošću" nad drugim činiocima regulacije odnosa u društvenoj organizaciji tijesno povezuje sa doktrinom "etičke države", tj. vaspitne države koja je već sama po sebi ostvarena apsolutna vrijednost, pa prema tome i organizacija u kojoj čovjek ni na koji način ne može biti ugrožen ili uskraćen za bilo koje pravo. Osim toga, on smatra da "zakon nikada neće moći da pogodi što je to što je zaista najbolje i najpravednije za sve i da utvrdi što je najprikladnije, jer nejednakost među različitim ljudima i raznim ponašanjima, kao i nedostatak stabilnosti u ljudskim stvarima ne dozvoljavaju zakonodavcu, bilo kakva da je njegova umješnost, da utvrdi što je to što je apsolutno valjano za sve slučajeve i sva vremena". To je razlog što je u njegovoj *Državi* značaj zakona prilično zanemaren. Praktična iskustva s državom u kojoj živi, zajedno s uvjerenjem da se savršeni vladar (koji bi supstituisao snagu zakona) ne rađa često ("kao što se među pčelama rađa matica"), učiniće da u *Državniku* i (osobito) *Zakonima* ipak konstatuje da je za državu dobro da ima zakone kojih vladari treba da se pridržavaju. Platon pod zakonima više podrazumijeva svojevrsne etičko-pedagoške i političke instrumente, nego kodekse pravnih normi u užem smislu. No, i takvi, oni kod njega dobijaju dvostruko važnu funkciju: onu, koja bi se mogla nazvati korektivnom i dopunskom u pogledu etičke intervencije države preko apsolutne vlasti filozofa-vladara, u smislu da se njima precizno regulišu i sankcionišu konkretna prava i obaveze u svim oblastima života (a osobito u oblasti obrazovanja i vaspitanja građana) i predupređuju mnoga društvena zla; i onu, koja bi se mogla nazvati "diferencijalnom" u pogledu razlikovanja oblika vladavine, u smislu da je država dobra ili loša onoliko, koliko nosioci vlasti vladaju po zakonima. Sam Platon će na osnovu ovog potonjeg zaključiti da je suverenost zakona svojstvena boljim oblicima vladavine (kakav je recimo *basileja*, u kojoj monarh vlada uz saglasnost građana i u skladu sa zakonom), a da suverenost vlasti karakteriše lošije oblike vladavine (kakav je na primjer *tiranida*, u kojoj vladavina nije podložna zakonima već vladarevoj samovolji). Pravo, inače, treba da vlada ljudima u mjeri u kojoj je pravedno i u skladu s razumom, jer samo kad je emanat pravednosti i *ratia* može da doprinese državi da se organizuje na takav način da ničija ludost ne može izazvati njenu propast, odnosno da joj pomogne da preživi u nesigurnom svijetu i opstane u ratu.

Što se pak državnika tiče, njegovu poziciju i profil, po Platonu, određuje isto ono što određuje i svojstva zakonodavca, a to je da su mir i dobra volja među ljudima "dobra nad dobrima" i da se stoga u ulozi državnika, kao i ulozi zakonodavca, može naći samo ličnost koja je sposobna da "upotrijebi zakonske propise o ratu radi mira, prije nego zakonske propise o miru radi rata". Osim toga, državnik treba da bude ličnost čiju dušu obilježava pravičnost, jer samo takvi ne prisvajaju zlato i srebro, ne pljačkaju hramove, ne kradu i ne izdaju prijatelje i državu, ne krše zakletve i obećanja i nijesu ravnodušni prema bogovima. On ima potrebu za energičnim i odlučnim potezima u svom djelovanju, ali se njegova snaga nalazi u znanju, pronicljivosti i dalekovidosti, a ne u sklonosti despotizmu, samovolji i pohlepi, tako da kad izda neko naređenje nema na umu ličnu korist, "nego misli na korist svoga potčinjenoga, onoga za koga stvara". Državnik nije poput pastira, koji je uzvišeno biće u odnosu na kolektiv za koji je odgovoran, već više liči na tkača koji povezuje (društvena i državna) vlakna i ujedinjuje ih u jednu cjelinu. Njega uzvišenost posla kojim se bavi, nezavisno od teškoća i iskušenja koje mu donosi, čini prijateljem svih ljudi koji zna što je sloboda i jednako je traži za sebe i za druge. Sušta je suprotnost tiraninu, čija duša nikad nije osjetila draž slobode i ljepotu prijateljstva i koji je stoga uvijek ili despot, ili služi drugima (jačima od sebe) da bi se uz njihovu pomoć održao na vlasti. Dakako, državnik je iskusna, stabilna ličnost koju krase kontrola vlastitih emocija i uzdržanost, a to se psotiže dugim školovanjem i drugim pripremama za ulogu koju će vršiti, budući da nema "smrtne duše čija priroda ne bi mogla, dok je još mlada i neodgovorna, da nosi teret najveće vlasti među ljudima, a da pritom ne bude ispunjena najvećom bolešću, bezumljem, i da je ne omrznu njeni najbliži prijatelji mržnjom koja će ubrzo uništiti i nju samu i razoriti svu njenu moć".

Platon razlikuje pet karakterističkih tipova (oblika) države. To su: aristokratija, timokratija (vladu ambicioznih ratnika), oligarhija, demokratija i tiranija. *Aristokratija* je, smatra Platon, savršen oblik države, dok su ostala četiri pokvareni, izopačeni. Suštinska prednost aristokratije nad ostalim oblicima je u tome što samo ona omogućava da državom vladaju najpametniji - filozofi. Vlast filozofa može da se održi i odoli svim iskušenjima sve dok je "taj dio države u skladu sa samim sobom", dok u njemu ne dođe "do neke podjele". To, međutim, nije slučaj sa drugim oblicima vlasti. U *timokratiji* vlada častoljubivost i prevlast "naprasitog" dijela duše. *Oligarhija,* vladavina bogatih, je dvostruko slaba: u njoj, s jedne strane, žeđ za novcem nadvladava sve ostalo, a, s druge strane, stalna borba bogatih i siromašnih onemogućava uspostavljanje bilo kakvog trajnijeg i čvršćeg mira i jedinstva. *Demokratija* - čija je pretjerana sloboda njena najveća mana - omogućava ono što je najmanje

poželjno, a to je da zemljom vladaju oni koji su nesposobni za taj posao. Zajedno sa drugim manjkavostima, osobito nepokoravanjem građana zakonima, to ima za posljedicu da demokratija, umjesto da bude u službi napretka, zakonito vodi stvaranju uslova za tiraniju. U *tiraniji,* pak, vladar postaje rob strasti, koje pokušava da redom zadovoljava. Otuda je tiranija najnesrećniji oblik vlasti: u njoj najbolji trpe nasilje i vlast najgorih. Država u kojoj vladaju filozofi je najsrećnija zajednica ljudi, a kralj-filozof najsrećniji čovjek na svijetu. On je, kaže Platon, "tačno 799 puta srećniji od tiranina".

U idealnoj državi, kako je Platon zamišlja, postoje tri društvena sloja. Prvi sloj čine upravljači. Taj sloj je najuži i po svojim kvalitetima sličan zlatu. Sastavljen je od ljudi čija je vrlina mudrost, koji nemaju svoje posebne interese, odvojene od interesa države, i nikada ne podliježu iskušenju da postanu tirani. To su iskusni, obazrivi, energični i državi odani ljudi, "koji su cijelog života radili ono što su vjerovali da je korisno za državu" i u svim situacijama potvđivali da su "ostali vjerni tom pravilu". Izvršni organi, u koje prvjenstveno spada vojska, čine drugi, širi sloj i oni su po svojim kvalitetima slični srebru. Tim slojem dominira "srdita duša" i od njega se ne traži mudrost nego muževnost. Treći, najširi sloj (od gvožđa i olova) čine oni čiji zadatak nije ni da upravljaju zemljom, ni da brane zemlju, već da za gornja dva sloja obezbjeđuju materijalna dobra. Riječ je o članovima društva koji su u svemu umjereni, a takvi su upravo zemljoradnici, zanatlije i trgovci. Harmoničan spoj ovih triju društvenih slojeva, odnosno profesionalnih vrlina koje su im svojstvene (filozofske mudrosti, vojničke muževnosti i trgovačke i zanatlijske umjerenosti), u kome je omogućeno da se svako bavi samo onim što zna i što mu priliči, jedino je što državu čini sigurnom i srećnom. Takvu (idealnu) državu karakterišu četiri vrline: *mudrost* - ogleda se u pravilnom donošenju odluka od strane onih koji vladaju; *hrabrost* - ljudi se boje samo onoga što čovjeka čini gorim (smrt tu ne spada); *umjerenost* - obezbjeđuje se time što je mudrost jača od poroka i strasti i što bolji vladaju gorima; *pravednost* - svakome se daje ono što mu pripada i omogućuje mu se da vrši posao za koji je sposoban. "Ima još dvije stvari - kaže Platon - na koje čuvari države treba dobro da paze i da ne dopuste da se ugnijezde u državi... To su bogatstvo i siromaštvo. Jedno prouzrokuje mekuštvo, lijenost i ukus za novim stvarima, a drugo niskost osjećanja i želju za nanošenjem zla". Unutrašnji rivalitet, koji iz toga nastaje, remeti normalni život u državi i slabi njenu otpornost prema spoljnom neprijatelju, uvijek noseći opsnost od izdaje u eventualnom ratu s njim.

Idealna država, inače treba da ima 5.040 porodica (i isto toliko poljoprivrednih parcela), da nije na moru, ali ni mnogo udaljena od njega, i da nema previše razvijenu privredu (to je loše). Na čelu države je filozof (ili elita obra-

zovanih), koji kao i svaki "kormilar broda" mora da poznaje "i vrijeme, i godišnje doba, i nebo i zvijezde, i vjetrove i sve ono što spada u njegovu vještinu". Država brine o svemu i reguliše sve - od braka i rađanja, preko privrednog života i vaspitanja, do pitanja savjesti i mišljenja. Glavna joj je briga, ipak, da vaspitava građane da budu mudri, muževni i umjereni, a time i pravični. Vaspitanje se postiže gimnastikom za tijelo i muzikom za dušu (pri tome se pod muzikom podrazumijevaju sve umjetnosti i nauke). U toj državi nema slobode mišljenja i kritike. Nema ni lične svojine. Sve je u njoj kolektivno (uključujući i žene i djecu) i podređeno duhu zajedništva. Muškarci i žene se spajaju samo radi produženja vrste, odnosno popune vojnih jedinica, pa i tada po izboru i odobrenju filozofa. Protivnici države su svi koji bi željeli da mijenjaju njeno uređenje i sljeduje im smrtna kazna.

Aristotelova politička misao vrhunac je antičkih grčkih dometa u toj oblasti. U njegovim idejama i teorijama trijumfuje empirički, realistički i racionalistički pogled na svijet, društvo i državu. Poređujući Aristotela sa njegovim učiteljem Platonom, Spektorski kaže da je Platon, "stremeći Bogu, htio da savlada prirodu", dok je Aristotel, "ostavljao Boga po strani i hitao prirodi". To drugim riječima znači da, nasuprot Platonu, koji ideje smatra suštinom stvarnosti, a stvarnost sjenkom ideja, njihovim nesavršenim odrazom, Aristotel zastupa stanoviše da ideje egzistiraju u stvarnosti samoj: u stvarima, bićima, pojavama. Po njemu, materija je osnovna supstanca bića, koja je neuništiva. Svako biće, kao dio materije, nesavršeno je (i nepotpuno) sve dok ne dobije određeni oblik, formu. Materija koja nije uobličena, nije realno biće, već samo mogućnost. Oblik je unutrašnji smisao materije, unutrašnji cilj, koji svako živo biće želi da ostvari. To je unutrašnja ideja koja pokreće biće da se uobliči, kako bi postalo savršeno. Najveći oblik i posljednji (odnosno prvi) pokretač jeste bog. Ali, ne bog kao apsolutno savršenstvo koje upravlja svijetom i miješa se u njegove poslove, već bog kao blaženstvo kome svijet stremi svojim kretanjem.

Ovo dijalektiziranje stvarnosti, kroz uočavanje razlika između mogućeg (materija kao takva) i stvarnog (uobličena materija), i poimanje kretanja kao preobražavanja prvog u drugo, imalo je krucijalan značaj. Uvođenjem ideje u stvarnost (čulnu, materijalnu), Aristotel je ne samo udario temelje iz kojih se mogao razviti *materijalizam,* već je i sebi bitno olakšao posao u teorijskoj analizi političkih fenomena koje je imao u fokusu. Jer, ako je stvarnost jedinstvena, te ako je ideja dio te stvarnosti (tj. sadržana u njoj), onda nema potrebe da se država objašnjava nekom idejom koja se nalazi izvan nje, kako je to radio Platon. Isto tako, ako se empirijsko znanje može smatrati jedinim pravim znanjem, onda se i država može saznati tim putem. Takvo shvatanje odnosa stvarnosti i ideje omogućilo je Aristotelu da svoju etiku oslobodi elemenata transce-

ndentalnog i utemelji je na stanovištu da se pitanje čovjekove sreće rješava na ovom, a ne na onom svijetu, da kriterijum dobrog ne određuje dobri bog, nego razumni čovjek. Analogno tome, vrlina nije ništa drugo do sredina između dviju krajnosti (srčanost je, na primjer, sredina između bojažljivosti i nerazumne smjelosti; darežljivost je sredina između škrtosti i rasipništva); ona se od grijeha razlikuje kvantitativno, a ne kvalitativno. Otuda i Aristotelov zaključak, da svuda, jednako u politici kao i u etici, treba tražiti sredinu.

U platonovsko-aristotelovskoj analizi - kako primjećuje R. V. Šefer - poredak dobrog društva razrađuje se na modelu najboljeg polisa. Najbolji polis, pak, odlikuju dva svojstva: dovoljno je velik da se u njemu svakom građaninu stave na raspolaganje sredstva potrebna za iskazivanje njegovog racionalnog i dovoljno je dobro organizovan da u tom pogledu niko nikome ne smeta. Zato Aristotel državu shvata kao vrhovno dobro, idealnu zajednicu u kojoj je jedino moguć život zasnovan na vrlini. On kaže: "Svaka država je jedna zajednica, a svaka zajednica je nastala radi nekog dobra. Radi onoga što misle da je dobro ljudi rade sve. Jasno je, sve zajednice teže nekom dobru, a ona koja je od svih najmoćnija i koja u sebi obuhvata sve ostale teži najvišem dobru. Ona se zove država ili državna zajednica". Država je nastala prirodnim putem i postoji "radi srećnog života". Ona je proizvod čovjeka i služi njemu, kako bi postigao svoj puni razvoj. Čovjek je "po prirodi svojoj državotvorno biće". Država je njegova potreba i uslov njegovog opstanka. Bez vrline koju stiče u državi čovjek je "najizopačenije i najdivljije biće i najgore u zadovoljavanju polnog nagona i gladi". Bez zakona i pravde, pak, čovjek je i najopasnije biće, "jer naoružana nepravda je nešto najstrašnije". Obrnuto, "kad dostigne svoj puni razvoj", u čemu je uloga države nezamjenljiva, čovjek je "bolji od svih živih bića". Onaj ko ne može da živi u zajednici, kome država nije potrebna, jer je sam sebi dovoljan, "nije dio države, te je ili zvijer ili bog".

Aristotel, poput Platona, smatra da postoje različiti oblici države - dobri i loši. Slično Platonu dijeli i državna uređenja, zavisno od od toga da li se u njihovim najvišim organima nalazi jedan, nekoliko njih ili neka većina. Međutim, opšti princip na kome zasniva ocjenu o tome kakav je koji oblik vlasti, drugačiji mu je nego kod Platona. Za Platona je "upravljanje pomoću zakona" jedini kriterijum za određenje pravednosti nekog uređenja, dok Aristotel, uprkos tome što smatra da tamo gdje zakon nema vrhunski autoritet ne može biti govora o nekom "pravom državnom uređenju", kao kriterijum za određivanje koliko je jedan oblik države dobar ili loš uzima to ko je u njoj vrhovni nosilac vlasti i što mu je krajnji cilj. Važnost tog kriterijuma, smatra Aristotel, utoliko je veća što "država postoji radi djelanja prema moralnim zakonima, a ne naprosto radi zajedničkog života". Ona čovjeku treba da obezbijedi lijep i dostojan život,

a ne nekakvo apsolutno zajedništvo iz kojeg mogu proizaći i "nakaradni" oblici upravljanja, budući da se na zajedničkom dobru radi mnogo manje nego na ličnom. Zato kaže: "Svi oni oblici državnog uređenja koji imaju u vidu opštu korist ispravni su i apsolutno pravedni. Suprotno tome, svi oni oblici državnog uređenja koji se staraju samo o koristi onih koji su na vlasti, izopačeni su i odstupaju od ispravnih oblika državnog uređenja, jer u njima odnos upravljača i potčinjenih liči na odnos gospodara i roba, dok je država zajednica slobodnih ljudi". Još konkretnije: "Oni oblici državnog uređenja u kojima jedan čovjek ili malo njih ili većina vlada na opštu korist su nužno ispravni, a oni pak u kojima se vodi računa samo o interesu tog jednog čovjeka ili manjine ili većine koja vlada predstavljaju izopačavanje. Jer, ili ne treba sve članove zajednice nazivati građanima ili i oni treba da uzmu učešća u koristi koju donosi vršenje javne službe. Onu *monarhiju* koja ima u vidu opšte interese obično nazivamo *basilejom* (kraljevstvom), a vlast malog broja ljudi, ali više od jednog, *aristokratijom*, bilo zbog toga što se vlast nalazi u rukama najboljih, bilo zbog toga što je usmjerena na najveće dobro i države i njenih stanovnika. Ali kada većina upravlja državom u opštem interesu, onda se državno uređenje naziva *politejom,* imenom zajedničkim za sva državna uređenja. I to se s pravom čini. Moguće je da se jedan čovjek ili malo njih odlikuje vrlinom, ali masa teško može da dostigne visoki stepen savršenstva u svakoj vrlini osim u ratnoj, jer ona nastaje u masi. Zato u takvom državnom uređenju najveću vlast imaju ratnici, i u njoj učestvuju oni koji imaju oružje. Odstupanja od ovih oblika državnog uređenja su: *tiranida* od basileje, *oligarhija* od aristokratije, *demokratija* od politeje. Jer tiranida je monarhija koja ima u vidu samo interes monarha, oligarhija interes bogataša, a demokratija interes siromaha. Nijedna od njih nema u vidu opšte interese".

Pitanje oblika vladavine je utoliko složenije, smatra Aristotel, što u svakome od njih postoji neka ujdurma. On kaže: "Mnogi od onih koji žele da uspostave aristokratsko državno uređenje veoma griješe ne samo u tome što bogatašima daju veća prava već i u tome što varaju narod i zakidaju njegova prava. Vremenom se iz lažnog dobra nužno rađa istinsko zlo, a častoljublje i koristoljublje bogataša više upropašćuje državu nego častoljublje i koristoljublje siromaha. Postoji pet stvari koje su izmišljene da se zavara narod. One se tiču narodne skupštine, funkcija u vlasti, sudova, naoružanja i gimnastičkih vježbanja. S obzirom na narodnu skupštinu, to je odredba po kojoj je svima dopušteno da učestvuju u skupštini, ali samo bogatašima prijeti kazna ako to pravo ne koriste ili, ukoliko kazna prijeti i drugima, ona je za bogataše mnogo veća. S obzirom na funkciju u vlasti, to je sljedeća odredba: oni koji imaju veći cenz ne mogu da odbiju te funkcije, dok siromasi mogu. To važi i za sudove:

bogataši plaćaju kaznu ako ne učestvuju a siromasi ne, ili, ako i plaćaju, onda je to neznatna kazna, dok je za bogataše velika, kao što stoji u *Harondinim zakonima*. U nekim državama svi koji su upisani u spiskove građana imaju pravo da učestvuju u narodnoj skupštini i sudovima, ali ako oni koji su upisani u spiskove građana ne učestvuju u narodnoj skupštini i sudovima, prijeti im velika kazna. Time se postiže da ljudi izbjegavaju da se upišu u spiskove, a zbog toga što nijesu upisani nemaju pravo da učestvuju u narodnoj skupštini niti u sudovima. Isti su takvi zakoni o naoružanju i gimnastičkim vježbama. Siromašnima je dopušteno da ne budu naoružani, dok se bogataši koji nemaju oružja kažnjavaju. I ako siromašni ne vježbaju, ne prijeti im nikakva kazna, da ne bi, zato što nemaju čega da se boje, učestvovali u vježbanjima, dok je to za bogataše kažnjivo da bi, upravo zbog te kazne, učestvovali u vježbanjima. To su oligarhijske zakonske ujdurme. Ali u demokratijama postoje ujdurme suprotne ovima: siromašni za učešće u narodnoj skupštini i sudovima dobijaju platu, a za bogataše nije određena nikakva kazna. Prema tome, jasno je da, ako hoćemo da mješavina bude pravedna, treba spojiti obije odredbe i siromašnima davati platu, ali i kažnjavati bogataše. Na taj bi način svi mogli da učestvuju u državnoj upravi, dok onakvo upravljanje državom pripada isključivo jednoj klasi. Upravno tijelo treba da sačinjavaju samo oni koji nose oružje. Visina cenza ne može se jednostavno odrediti i reći 'cenz treba da bude toliki i toliki', već treba ispitati koliki se najveći cenz smije propisati da bi broj onih koji imaju udjela u državnoj upravi bio veći od broja onih koji nemaju to pravo, i prema tome utvrditi cenz. Siromasi, i kad nemaju udjela u počasnim položajima, žele da imaju mira, kao i da ih niko ne vrijeđa i ne otima im imanje. Ali to nije lako jer oni koji stoje na čelu države nijesu uvijek čovjekoljubivi ljudi".

Aristotel regulativnu funkciju države ne posmatra sa jurističke strane, bar ne u smislu da pravnim aktima kao takvima pridaje neki poseban značaj. Njega mnogo više interesuje politička i socijalna strana državnog posredovanja u društvenim procesima i odnosima. Moralnom smatra samo onu državu čiji su građani moralni, a građani postaju moralni ne pod prinudom zakona nego usljed prirodnih sklonosti i navika, ili usljed razuma (pri čemu navika može da promijeni prirodu, a razum i prirodu i naviku). Te sklonosti i navike, odnosno razum, najlakše i najbrže se formiraju u državi koja je lišena ekstrema, pogotovo onih koji čine prebogati i presiromašni građani. Otuda, prema Aristotelu, mješavina oligarhije i demokratije daje najbolji režim, a najpoželjniji su oni zakonodavci koji potiču iz srednjeg staleža. Tamo gdje jedni imaju mnogo, a drugi malo, ili ništa, nastaje (usljed te nesrazmjere) ili ekstremna demokratija, ili najneobuzdanija oligarhija. Tako, "ljudi koji imaju pretjerano velika imanja, moć, bogatstvo, prijatelje i drugo tome slično niti hoće niti umiju da se poko-

ravaju, i tu osobinu stiču u kući dok su još djeca, a zbog toga što su oholi i preziru druge ni u školi se ne navikavaju na pokoravanje". Nasuprot njima, "oni ljudi koji svega toga uopšte nemaju veoma su jadni, tako da ne umiju da vladaju već samo da se ropski pokoravaju". Problem nije samo u tome što bogati ne umiju da se pokoravaju a siromasi ne znaju da vladaju, već i u tome što među onima koji imaju mnogo i onima koji imaju malo ne može biti prijateljstva, a tamo gdje nema prijateljstva nema ni zajdenice. Jak i uticajan srednji stalež, međutim, donosi stabilnost društvu. "Nema nimalo razloga za strahovanje - kaže Aristotel - da će se ikada bogataši i siromasi složiti protiv srednje klase, jer ni jedni ni drugi neće nikada htjeti da budu podložni onima drugima". Uz to, "u nepristrasnog sudiju", kakav je srednja klasa, "svi imaju povjerenja". Zato mudar zakonodavac treba da se stara "da pridobije srednju klasu za svoje uređenje". On to treba da čini uvijek i bezuslovno: i onda kada donosi "oligarhijske zakone", i onda kada donosi "demokratske zakone". Za stabilnost države je, isto tako, važno da mase, preko svojih predstavnika, učestvuju u vršenju vlasti. Ovo iz tri razloga: prvo, masa ima više vrlina nego bilo koji pojedinac; drugo, masa najbolje može da ocijeni da li se vlast dobro vrši; treće, tamo gdje siromašna većina nije poštovana država ima mnogo neprijatelja. Riječ je, naravno, o slobodnim ljudima, budući da je Aristotel uvjeren da "ustavna vlast po prirodi važi za slobodne ljude, a gospodarska za robove". Takva podjela je, smatra on, logična posljedica činjenice da su jedni "odmah od rođenja predodređeni da se pokoravaju, a drugi da vladaju". Na takvu podjelu uticala je sama priroda, koja je "tijela slobodnih ljudi i robova učinila različitim, pa su tijela robova snažna za obavljanje svakodnevnih poslova, a tijela slobodnih ljudi su uspravna i nesposobna za takve poslove, ali su sposobna za život u državi koji se dijeli na službu u ratu i službu u miru". Rob pripada svom gospodaru i faktički nije ništa drugo do "živa stvar u posjedu", s kojom ovaj može da postupa kao sa svakom drugom stvari i od koje, "kao i od domaće životinje, dobije pomoć za najnužnije potrebe". Roba treba podučavati poslovima (domaćim i drugim), kako bi njegov učinak bio veći. Nauk je u tom smislu potreban i robovlasniku, jer niko ne postaje gospodarem "zato što zna da gospodari, već zato što je po prirodi takav". Rad robova biće efikasan i cjelishodan samo onda kada gospodar "zna da naredi ono što rob zna da uradi". Ovo stoga što nijedno oruđe (a rob je upravo to) nije kadro "da predosjeti gospodarevu želju" i što se, u principu, poslovi uvijek bolje urade tamo "gdje jedni vladaju a drugi se pokoravaju". Uostalom, smatra Aristotel, ta vrsta znanja (da se upravlja robovima) "nema u sebi ničega ni velikog, ni uzvišenog". Zato onaj gospodar, koji ne želi da se bavi "tim neprijatnim poslom", treba da to prepusti nadzorniku, a sam da se okrene "državnim poslovima i filozofiji". Srećan život se, ionako, ogleda u filozofskom neradu između muzike i rata.

Neki teoretičari, poput G. Fasa na primjer, smatraju naročito važnim dva aspekta koja Aristotel aktuelizira u svom pristupu pitanju vlasti. Prvi aspekat odnosi se na to da on oblike vladavine razlikuje sa "zadivljujućim savremenim pogledom", tj. ne toliko na osnovu formalne strukture (tj. vladavine manjine ili većine), koliko na osnovu ekonomske moći nosilaca vlasti (vladavina bogatih i vladavina siromašnih). To je razlog da i u tome, a ne samo u opštem moralnom idealu "zlatne sredine", nalazi osnov za tvrdnju da je najbolji onaj oblik vladavine u kome je nosilac vlasti srednja klasa. Drugi se važan aspekt Aristotelovog pristupa pitanju vlasti odnosi na puni respekt prema pravnom momentu, u smislu da je izuzetno važno da onaj ko vrši vlast, nezavisno od toga da li je u pitanju pojedinac ili grupa, ima suverena ovlašćenja samo u onoj oblasti u kojoj zakoni ne mogu da do podrobnosti ostvare svoju regulativnu funkciju, "zbog teškoća koje nastaju kada se opšte norme primjenjuju na pojedine slučajeve". Time Aristotel, faktički, promoviše načelo vladavine prava, tj. načelo da je dobra i prava samo ona država u kojoj zakoni kao apsolutno suvereni određuju granice slobode za sve njene građane, a svi u državi, uključujući i one na vlasti, dužni su da te zakone poštuju.

Aristotel pitanje uređenja države dovodi u vezu i sa psihologijom ljudi, odnosno naroda, i smatra da ljudima, zavisno od njihovih psihičkih svojstava, odgovaraju različiti oblici vlasti. On kaže: "Narod je pogodan za monarhiju kad može da podnese jedan od prirode obdaren rod za vođenje državnih poslova; za aristokratiju, kad se njim na način slobodnih ljudi može vladati od ljudi koji se odlikuju vrlinama; za slobodnu državu naprotiv pogodan je ratnički narod, koji može da vlada i da se pokorva po zakonu koji dijeli državne položaje po dostojanstvu imućnih". Nastojeći da tu tvrdnju potkrijepi konkretnim primjerima, Aristotel upoređuje karakter Grka, stanovnika sjevera i Azijata. Rezultat te njegove analize jeste: da su sjevernjaci hrabri, ali ne i dovoljno inteligentni; da su Azijati inteligentni, ali odveć malodušni; da su jedino Grci i hrabri i inteligentni. Otuda su, po njemu, državni oblici ovih potonjih najbolji.

Aristotelov pristup pitanju pravde drugačiji je, precizniji i potpuniji nego Platonov. Platon, generalno, pravdu shvata kao vladavinu razuma nad nižim elementima čovjekovim, dok Aristotel u njoj vidi konkretan sadržaj pravnog poretka, cilj koji pravo u svojoj praktičnoj primjeni treba da ostvari. Aristotelova teorija pravičnosti zasniva se na tezi, da je zakon samo opšta norma koja predviđa apstraktne slučajeve, a da se pravičnost sastoji u tome da se opšti zakonski propis prilagodi konkretnom slučaju, tako da primjena zakona na taj slučaj ne donosi nepravdu nego pravdu. Odstupanje nekog zakona od prava značilo bi, po Aristotelu, otklon od političkih formi upravljanja k despotskom nasilju, pretvaranje zakona u sredstvo despotizma. "Ne može biti zakonito - upo-

zorava on - ono djelovanje vlasti koje se ne temelji na pravu, već na protivljenju pravu". Svaka samovolja i svako stremljenje nasilnom rješavanju stvari, od bilo čije strane i pod bilo kakvim izgovorom, izlazi iz okvira politike i političkog i duboko je protivurječna ideji prava. Zato, kaže Aristotel, političko upravljanje jeste upravljanje zakona, a ne ljudi. Ljudi, čak i oni najbolji, ne uspijevaju uvijek da izbjegnu subjektivizam i afekte, dok zakon predstavlja "uravnoteženi razum".

(2) Antička Grčka je prostor na kome se, koliko je poznato, prvi put govori o civilnom društvu i građaninu kao subjektu politike i političkog, odnosno činiocu koji, umjesto boga ili neke druge više sile, sam određuje svrhu i funkciju države i svojim svojstvima utiče na to kakva će ona biti.

Između više razloga koji su na to uticali, dva su osobito važna i velika.

Prvi razlog, svakako se odnosi na činjenicu da atropija polisnog uređenja, tj. uzmicanje grada-države (u čijoj je političkoj filozofiji dominiralo shvatanje o superiornosti slobodnog čovjeka nad robom i Helena nad "varvarom") pred moćnom apsolutističkom, militarističko-birokratskom monarhijom (u obliku i obimu svjetske imperije), bitno mijenja poziciju antičkog čovjeka. U novoj, ogromnoj, naglašeno vojničkoj državi koja se pomalja na ruševinama polisnog uređenja, građanin je sve više izgubljen, bespomoćan i usamljen. Razbijena je njegova uska i prisna zajednica (polis), prestao je da bude biće politike, kako ga razumijeva Aristotel, sve više se udaljava od javnih poslova i postaje objektom onih koji te poslove vrše umjesto njega. On vlast osjeća tuđom i primoran je da rješenja svojih problema traži u sebi samom umjesto u idealnom uređenju političke i državne zajednice. Prestavši da bude čovjekovom najvažnijom djelatnošću, politika prestaje da bude centralna tema njegovog filozofskog razmišljanja, ali ne i predmet njegovog misaonog angažovanja uopšte. Teorijske refleksije tako izmijenjene stvarnosti izražene su kako u koncepcijama jednih filozofa (*epikurejaca* i *stoika*, na primjer, kojima je zajedničko to što etiku pretpostavljaju filozofiji i više se zanimaju za privatni život pojedinca, nego za javni život društva), koji su zainteresovani za to da nađu "zamjenu" za postojeće (afirmacijom ideje o istim pravima i slobodama svih ljudi, tj. o svrsi čovjekovog života koja može biti ostvarena tek onda kad on djela bez ikakve i ičije spoljne prinude), tako i u pokušajima drugih filozofa, među kojima i Platona i Aristotela, da u lavirintima odnosa *civitasa* i *civilisa* nađu odgovor na pitanje kako izbjeći sumrak najbolje države. *Epikurejci*, tako, smatraju da su svi ljudi jednaki, bez obzira na to da li su slobodni ili robovi, te da je potrebno da pojedinac misli o sebi i sam radi na sopstvenoj sreći, jer to nije posao i svrha države. Epikur (341-270), jedan od utemeljivača učenja po kome se u etici uz pojam nužnosti postavlja i pojam slobode, te da se čovjek upoznavanjem zakona

prirode oslobađa posve iracionalnog straha od bogova, kaže: "Ko se najbolje umije obezbijediti od spoljašnjih ljudi, taj svojim rođacima čini one koje može, a koje takvima ne može da učini bar ne čini ni sebi stranim. A ukoliko ni to ne može, ne dolazi uopšte s njima u vezu i rješava da radi samo ono što mu donosi korist". Neki epikurejci, poput tzv. *kiničara*, u svojoj kritici države, porodice, svojine, čak i društva uopšte, zastupaju jednu vrstu anarhističkih ideja. Individualizam koji oni afirmišu temelji se na isticanju vrijednosti čovjekove ličnosti i ima naglašeno humanistički karakter. Diogen (412-323), na primjer, do te mjere brani ideju čovjekovih individualnih sloboda i jednakih prava ljudi, da sebe proglašava građaninom svijeta. *Stoici* (čiji je osnivač Zenon, 336-264), u svojim teorijama, takođe govore o jednakosti i bratstvu svih ljudi, te o potrebi razvijanja kod njih čvrstog karaktera i osjećanja obaveze za dosljedno vršenje dužnosti. Na ideji o jednakosti svih ljudi (jedina razlika među njima je ona što se javlja između razumna i luda čovjeka), oni razvijaju teoriju o potrebi postojanja univerzalne države svih ljudi - *kosmopolisa*, u kojoj neće biti ni braka, ni porodice, ni hramova, ni sudova, ni novca i u kojoj će svi ljudi biti braća. Njihov kosmopolitizam ne odražava stremljenje ka političkom imperijalizmu, već je prožet idejom sveopšteg bratstva. On je, u stvari, izraz njihovog vjerovanja da je sve na svijetu - od bogova, ljudi i zvijeri pa do drveća i kamenja - jedno isto. Na drugoj strani, Platon i Aristotel, pokušavaju, svaki na svoj način, da se domognu formule kojom bi postojeći sistem (najbolje države) bio sačuvan posredstvom promjene na bolje njegovih subjekata - građanina prije svega.

Drugi razlog za aktuelizaciju pitanja građanina kao subjekta politike i političkog sadržan je u protivurječnoj prirodi samog društvenog (političkog) sistema (uređenja) najbolje države. Prema antičkom grčkom shvatanju, naime, civilno društvo predstavlja političko društvo i identično je s državom. Grci prave razliku između *politeje*, oličene u *polisu*, i privatnog domaćinstva. Politeja je područje slobode i funkcioniše po zakonima. Privatna sfera (*oikos*) je područje nužnosti, koje funkcioniše prilično odvojeno od javne sfre i ima sasvim druga unutrašnja pravila. Funkcionisanje *polisa* podrazumijeva vještinu javnog upravljanja, dok je *oikos* podređen diktatu oca porodice. Antički *civilis*, uz to, podrazumijeva i potpunu identifikaciju građanina s državom, tako da su sva njegova prava vezana isključivo za državu i limitirana državom. Izvan države, građanin nije značio ništa, i nije imao prava na bilo što. To znači da se pod građaninom obično podrazumijeva lice sa određenim pravima i dužnostima u okviru društveno-političke zajednice za koju je vezano relativno trajnim pripadanjem. Riječ je, dakle, o čovjeku kao političkom subjektu, koji se nalazi u aktivnom odnosu prema drugim članovima društvene zajednice, odnosno

državi. No, kazati samo da građanin u Grčkoj ima status *homo politicusa* nije dovoljno. Takvo određenje pojma građanin ne podrazumijeva sve one "korektive" koje mu nameće stvarni položaj čovjeka u društvu raslojenom na različite, međusobno suprotstavljene ili čak sukobljene grupe (klase, slojeve, staleže). Atinska demokratija, na primjer, jeste antipod vladavini jednog ili nekolicine. Ona je neposredna, priznaje svim građanima slobodu izražavanja i ravnopravnost mišljenja, a u donošenju odluka poštuje volju većine. Ipak, izrazito je manjinska, jer na razne načine stvara velik broj ljudi kojima skupština nije dostupna. Osim toga, iako pluralno i necentralizovano, polisno društvo nije bilo lišeno opresije. Antički gradovi su, po Kulanžu, bili utemeljeni na religiji i konstituisani kao crkva. To im je davalo snagu i odatle su crpili moć za apsolutnu vladavinu nad svojim građanima. Kulanž kaže: "U društvu zasnovanom na tim načelima, individualna sloboda nije mogla postojati. Građanin je u svemu i bez rezerve bio podređen gradu... Privatni život nije izmicao toj svemoći države... Ona je svoju tiraniju vršila do najmanjih pojedinosti". U čemu se sve ta tiranija ogledala, opisuje B. Konstan. On navodi da su u antičkim gradovima sve privatne akcije građana bile kontrolisane toliko da, na primjer, svirač ne može "da doda nijednu strunu svojoj liri, a da se Efori ne uvrijede", odnosno da "mladi Lakedemonjanin ne smije slobodno da posjeti svoju ženu".

Ni to nije sve. U antičkoj Grčkoj se pravi razlika između politički aktivnih građana (*politesa*) i onih koji to nijesu (*idiotesa*). *Polites* je slobodan čovjek. On je član *polisa* (grada-države), koji predstavlja okvir i oblik čovjekovog cjelokupnog učešća u političkom životu. Takvu poziciju *politesa*, kako je navedeno, opisuje Perikle, upozoravajući da onoga koji se ne bavi državnim poslovima, ne treba smatrati prijateljem mira, već čeljadetom od koga nema koristi. *Polites,* o kome Perikle govori, u stvari je stanovnik grada-države koji, za razliku od deprivilegisanih slojeva, ima pravo da sudjeluje u savjetodavnoj i sudskoj vlasti, ali i dužnost da se toj vlasti i zakonima pokorava. No, pošto su ropstvo i politička obespravljenost meteka (stranaca koji su naseljavali grčke prostore) smatrani prirodnim, pravo na upravljanje državom ima samo manji dio stanovnika polisa. Aristotel je, kako je već rečeno, uvjeren da "ustavna vlast po prirodi važi za slobodne ljude, a gospodarska za robove". To je razlog što mnogi teoretičari na prava i slobode antičkih Grka gledaju kao na krajnje ograničene, ili čak nespojive sa savremenim shvatanjem tih pojmova, i što smatraju da se u antici znalo samo za slobodu nekih ljudi, ali ne i za slobodu čovjeka kao takvog. Blunčli, na primjer, kaže: "Sve težnje, svi zajednički napori Helena u religiji i pravu, običajima i društvenosti, umjetnosti i nauci, vlasništvu i poljoprivredi, trgovini i zanatstvu usmjereni su prema pojmu polisa. Samo je u polisu čovjek pravno biće, izvan njega nema ni sigurnosti, ni slobode, pa čak ni

ljudskosti. On je varvarin, srozan na nivo nespojiv s idejom čovjeka". Hegelova kritička opservacija na istu temu, nije ništa blaža: "Istočnjaci još ne znaju, da je duh ili čovjek kao takav po sebi slobodan. Budući da to ne znaju, nijesu ni slobodni. Oni samo znaju, da je jedan slobodan, ali takva je sloboda upravo zato samovolja, divljaštvo, potmulost strasti ili pak i njena blagost, pitomost, koja je sama, samo prirodni slučaj ili samovolja. Zato je taj jedan samo despot, ne slobodan čovjek. Tek je Grcima sinula svijest o slobodi i zato su i bili slobodni, ali su oni, kao i Rimljani, znali samo da su neki slobodni, ne čovjek kao takav. To nijesu znali čak ni Platon i Aristotel. Zato su Grci imali ne samo robova, uz što im je bio vezan život i suština njihove lijepe slobode, nego i sama njihova sloboda bila je dijelom samo slučajna, prolazan i ograničen svijet, a dijelom ujedno tvrdo ropstvo onoga čovječnoga, humanoga".

Građanin je, za Platona i Aristotela, oslonac države. Što god da dvojica filozofa pod građaninom podrazumijevaju - božjeg stvora, ili tvorca sebe samog - on je za njih subjekt od čijeg angažovanja zavisi sudbina, tačnije revitalizacija države, tj. akter koji u tom procesu ima najvažniju i najodgovorniju ulogu. I to ne samo po osnovu toga što je on, kao pripadnik zajednice jednakih (kakvima se smatraju stanovnici polisa), odan zajedničkom cilju, odnosno dobrobiti te zajednice. I ne samo zbog toga što je čovjek kao "društvena životinja" predodređen da živi u državi i da državi bude pokoran, budući da, kako bi Aristotel rekao, van države ne može da postoji više nego što bi to mogla ruka otrgnuta od tijela. On je stub nosač države po najmanje još pet osnova. Riječ je o tome:

prvo, da je građanin dio države (polisa), bez koje je nezamisliv, kojoj duguje sve što ima i prema kojoj treba da se odnosi kao sin prema ocu;

drugo, da se, kako bi Platon rekao, čovjek i njegova država razlikuju samo po obimu, tako da se sasvim osnovano može kazati "kakav čovjek, takva država";

treće, da je država, kako Aristotel kaže, "važnija nego pojedinac", iz čega po prirodi stvari proizilazi i njihov uzajamni odnos u kome obaveza pojedinca da se zalaže za dobro države predstavlja njegovu najvišu dužnost;

četvrto, da pošto je dobrobit države važnija od dobrobiti pojedinca, država, ukaže li se potreba, ima pravo da od građanina tražiti najveće žrtve, uključujući i njegov život;

peto, da građanin, prije spremnosti na potonju i najveću žrtvu, treba da iskaže spremnost u ispunjavanju svojih osnovnih obaveza prema državi, a one se prvjenstveno ogledaju u tome da bude angažovan na poslovima od opšteg značaja i politički aktivan, te pripravan da svuda i u svako doba štiti (zastupa, brani) njene interese.

Dakako, dužnost kakvu građanin ima prema državi ne može da izvrši, ne bar jednako i u punom i pravom smislu, svaki pojedinac. Tako što je svojstveno samo građaninu koji ispunjava dva bitna preduslova. Prvi preduslov je to da je odan istini i pravdi, preduzimljiv i požrtvovan, te spreman da štiti prava i imovinu drugih, jednako kao i svoja. Drugi bitan preduslov da građanin ispuni svoju dužnost prema državi jeste da posjeduje neke vrline, ima vremena za dokolicu i raspolaže "praktičnom mudrošću" onih koji se upuštaju u odlučivanje o važnim državnim poslovima. Građanin je, veli Aristotel, "onaj ko može da učestvuje u savjetodavnoj i sudskoj vlasti", a država je "jednostavno, skup takvih građana, sposobnih za ekonomski nezavisan život". Inače se, "obilježje pametnog čovjeka", doraslog tom izazovu, po Aristotelu, ogleda u tome "da je on u stanju da pravilno rasuđuje o tome što je za njega dobro i korisno - i to ne u nekom specijalnom pogledu, na primjer u pogledu zdravlja ili tjelesne snage, nego uopšte o svemu što vodi pravilnom načinu življenja". U građane koji sve to posjeduju, Aristotel, na primjer, ne ubraja zanatlije i trgovce, budući da te djelatnosti, kako kaže, ne mogu osigurati dokolicu koja je potrebna za potpun razvoj čovjekovih vrlina usađenih vaspitanjem. To faktički znači da građanin koji hoće da izvršava dužnosti prema državi, svoje zanimanje treba da traži u okviru ratnika, državnih službenika i sveštenika, s tim da po mogućnosti svaku od njih vrši u različitim razdobljima svog života. Uzor takvog građanina, Aristotel nalazi u Periklu i njemu sličnim državnicima, za koje kaže da su "bili u stanju da pravilno ocijene što je dobro za njih i za druge ljude".

*

Mada teritorijalno susjedi Grka, tradicionalno izloženu njihovom snažnom duhovnom uticaju (jer, kako se uobičajeno kaže, nikad "u Rimu nijesu nedostajali sljedbenici originalnih grčkih učenja"), Rimanjani se u mnogo čemu razlikuju od njih. Jedan od teoretičara koji se bavi prirodom tih razlika (G. Faso), kaže da su one ponajviše mentalitetske, budući da su Rimljani "narod praktične naravi i malo sklon razmišljanju i spekulaciji od koje nema praktične koristi". To je razlog, veli jedan drugi teoretičar (Spektorski), da su u osnovi isti pojmovi kod dva naroda imali sasvim suprotna značenja. Kod Grka, tako, istina (*aletheia*) znači čistu ideju, nezavisnu od empirijske egzistencije, dok rimska istina (*veritas*) znači borbeno sredstvo protiv lukavstva i spletkarenja, ili pravednost u poslovnom odnosno juridičkom značenju. Grci su dobro poimali kao apstraktnu ideju, važniju u mislima nego u praksi, dok su Rimljani dobro shvatali kao realnu upotrebnu vrijednost. Grci su pravednost shvatali kao ideju čiji se sadržaj može otkriti dijalektičkim raspravljanjem, dok su je Rimljani shvatali kao sposobnost da se svakome prizna njegovo. Grci imaju više smisla (i vremena) za dijalektiku i kontemplaciju, a Rimljani su skloniji

logici i praktičnom djelanju, što se odražava čak i u njihovim jezicima (usljed čega je Alfred Fuje tvrdio "da čas latinskog vrijedi kao čas logike"). Ljepota za Grke predstavlja ili ideju, koja nadahnjuje umjetnost, ili uzvišeni duh, dok Rimljani ljepotu poistovjećuju sa ženskom gracioznošću (*venustas*) i muškim dostojanstvom (*dignitas*). Grk traga za krajnjim spoznajama, radi čega teži nedostižnim visinama metafizike, dok Rimljanin želi da proširi svoj svijet, što odražava i znameniti Vergilijev iskaz: "Neka se drugi bave filozofijom i umjetnošću, a ti Rimljanine, ne zaboravi da si pozvan da vladaš narodima". Grci za državu upotrebljavaju riječ *polis*, što je značilo grad, dok se Rimljani za isti pojam služe dvjema riječima *civitas* i *res publica*, pri čemu *civis* faktički znači zajednicu državljana, a *res publica* zajedničku stvar koja udružuje sve državljane i kojoj su svi državljani dužni da služe. Atinska narodna skupština je neobuzdana, bučna i prijemčiva za sugestije, dok se u rimskoj komiciji, osobito u početku, mirno primaju predlozi magistrata i glasa bez rasparave. Heleni beskrajno stvaraju legende o kraljevima koje su rodili bogovi, u Rimu valadar vremenom dobija božanske prerogative, budući da se i njegove pogrešne odluke smatraju nečim što ima snagu zakona (*error princips facit jus*). Grčki polisi ratuju među sobom, Rimljani nastoje da pojam države izgubi množinu, odnosno da formiraju državu u kojoj će pod njihovom jurisdikcijom biti sve okolne "provincije", od Hispanije (Pirinejskog poluostrva) i Ahaja (pod kojim podrazumijevaju sve helenske prostore), do (male) Azije i (sjeverne) Afrike. Rimske zvanične ličnosti mijesu ministri - oni koji služe narodu, nego magistri - oni koji imaju gotovo neograničenu moć. Rim se razlikuje od Helade i po tome:

a) što u svom razvoju prolazi kroz tri u mnogo čemu različita perioda - carski (754-510. g.p.n.e.), republikanski (509-28. p.n.e.) i imepratorski (27. g.p.n.e.-476. g.p.n.e.);

b) što bitnu determinantu njegove duhovne klime i političke realnosti čine oštro polarizovani interesi različitih društvenih grupa i socijalnih slojeva (patricija i plebejaca, imućnih i siromašnih, slobodnih i robova), odnosno njima izazvani sukobi i previranja (ustanci robova, državni udari, diktature, građanski ratovi);

c) što, uprkos tim tenzijama i mnogobrojnim unutrašnjim političkim i drugim prestrojavanjima (od robovlasništva ka kolonatu, od polisnog ustrojstva ka politeji, od republike ka imperiji i od tradicionalnih formi upravljanja ka jednovalšću - principatu i dominatu), uspijeva da stvori najmoćnije carstvo antičkog svijeta i najsavršeniji pravni poredak.

Rim se u odnosu na antičku Grčku razlikovao još u nečemu - uveliko je zaostajao za njom u kulturnom i naučnim razvoju. Bertnard Rasel, u svojoj

Istoriji zapadne filozofije, o tome piše: "Kada su Rimljani prvi put došli u dodir s Grcima, bili su svjesni toga da su u poređenju s ovima prilični varvari i nekulturni. Grci su bili neizmjerno viši od njih u mnogom pogledu: u ručnoj radinosti i poljoprivrednoj tehnici, u onim vrstama znanja koje su potrebne dobrom činovniku, u konverzaciji i vještini uživanja života; u umjetnosti, književnosti i filozofiji. Jedine stvari u kojima su Rimljani bili bolji bile su ratna tehnika i socijalna kohezija... Oni su pravili dobre puteve, sistematske zbornike zakona i jaku vojsku, a u svemu ostalom ugledali su se na Grčku". Otvorivši se prema Grcima, Rimljani su počeli da uče njihov jezik, kopiraju njihovu arhitekturu, koriste njihove vajare, čak i svoje bogove identifikuju s njihovim bogovima. Divljenje Rimljana prema Grcima ide dotle da je trojansko porijeklo Rimljana izmišljeno da bi se napravila veza sa homerovskim mitovima. Rimski teoretičari se nadahnjuju raskošnim misaonim opusom svojih susjeda, posebno idejama Sokrata, Platona i Aristotela, odnosno epikurejaca i stoika. Tit Lukrecije Kar, duboko inspirisan idejama Demokrita i Epikura, piše poznatu poemu *O prirodi stvari*. Prva rimska politička teorija nastaje iz pera jednog Grka - (Ahajca iz Arkadije) Polibija. Čak ni Marko Tulije Ciceron (koga Monteskje smatra "jednim od najvećih umova koji su ikada postojali") ne krije da imitira Grke: on svoje govore protiv Katiline naziva *filipikama* (po uzoru na Demostenove govore protiv Filipa Makedonskog) i, poput Platona, autora *Države* i *Zakona*, piše dvije knjige - *O republici* i *O zakonu*. Rimljani, u II v.p.n.e., politički pokoravaju Grčku, ali je duhovno ne nadilaze. Naprotiv, kako Horacije kaže, *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio* (Zarobljena Grčka je zarobila divljeg pobjednika i unijela umjetnost u priprosti Lacium).

U principu, rimska politička misao nije nerazvijena, i ne iscrpljuje se u apologiji grčkih uzora. Ona ima poseban, u ponečemu čak i autentičan smjer razvoja (osobito kad je u pitanju uticaj jurisprudencije na formiranje nekih njenih karakteristika i sadržaja), i ne teži tome da na isti način kao drugi, tj. apstraktno, u ravni ideja kao takvih, dostigne ili prestigne ono do čega su oni već bili došli u svojim spoznajama oblika države i formi upravljanja. Rimska politička misao odlikuje se još po nečemu: ni najmanje se ne koleba u onome što je, po Ciceronovom uvjerenju, njena glavna preokupacija, a to je da svoje ideje i koncepcije primijeni "ne na obrise zamišljene države, nego na stvarnu situaciju najmoćnije republike". Ono što rimsku političku misao čini donekle sličnom sa grčkom političkom mišlju, a u izvjesnom smislu i zavisnom od nje, jeste njena obaveza da odgovori na približno iste istorijske izazove kakvi su bili oni s kojima su se nešto ranije suočili grčki mislioci. Riječ je o tome da se Rim takođe suočavao s dubokom krizom polisnog uređenja, odnosno s obavezom da

pronađe odgovor na pitanje kako da tu krizu zaustavi i nađe valjanu alternativu za njome ugroženo društveno uređenje.

Više je autora čija razmišljanja indiciraju bogatstvo misli i ideja koje nastaju povodom dileme kako da građani Rima pronađu lijek za bolesti svog propadajućeg svijeta, te kako da sebi, svom gradu i državi obezbijede sigurnu budućnost i napredak.

Jedan od tih autora svakako je Lucije Aneus Seneka (3. g.p.n.e.- 65. g.p.n.e.). Ovaj filozof i etičar, inače poznat i kao učitelj imperatora Nerona, sklon je vjerovanju da se ključ rješenja svih rimskih političkih teškoća i iskušenja nalazi u ideji učvršćenja vlasti kao apsolutne. Konkretno, on inklinira idejama stoicizma i ove uglavnom koristi za propagiranje individualistike etike samousavršavanja, fatalizma i političke poslušnosti, s jedne, i kosmopolitizma, s druge strane. To je, po njemu, najbolji način da se stvori duhovna klima u kojoj će se što brže, i sa najmanje potresa, izvršiti prelazak sa polisne ideologije na ideologiju carizma i realizovati projekat izrastanja Rima u svjetsku imperiju. U skladu s tom zamišlju, Seneka afirmiše ideju jedinstva božanskog i čovjekovog svijeta, koje se iskazuje u tome što su sve čovjekove ustanove, uključujući državu i pravo, apsolutno i bezuslovno potčinjene vječnom "zakonu sudbine". Sve što je čovjekovo, smatra Seneka, proizilazi iz prirodnog prava, kao faktičkog ustrojstva svijeta i neophodnog imperativa razuma. I sve je obuhvaćeno vaseljenom, čije se prostranstvo određuje kretanjem sunca, a podanci su joj svi živi stvorovi. Taj univerzum upućuje na potrebu da svi ljudi žive u jednoj, velikoj, centralizovanoj državi.

Razvijajući tu tezu, Seneka u suštini odstupa od klasičnog (grčkog) stoicizma, koji proklamuje jednakost ljudi i njihovu pripadnost jednoj jedinoj otadžbini, svijetu. Jer, dok kod Zenona, Kleanta i Hrisipa, na primjer, ideja jednakosti i zivota u zajedničkoj državi važi samo za mudrace, odnosno za one koji žive u apsolutnom skladu s razumom, Senekina ideja jednakosti i života u zajedničkoj državi važi za sve ljude. On smatra da su ljudi jednaki i istokrvni samim tim što su ljudi, pa kaže: "Članovi smo velikog tijela. Priroda nas je stvorila srodnima… ona nam je udahnula uzajamnu ljubav i učinila nas društvenima; ona je ustanovila jednakost i pravdu i iz njene božanske suštine proizilazi da je gore činiti zlo nego ga trpjeti; po njenom nalogu neka ruke budu spremne da pruže pomoć". Zajednička država takvog obima i uređenja, u kojoj bi bilo zadovoljeno sve što proizilazi iz ljudske prirode, moguća je upravo iz razloga što je priroda stvorila ljude iz jedne materije i s jednim ciljem, i obdarila ih razumom i društvenošću kao emanacijama božanskog duha. Pošto "zakon sudbine" djeluje neumitno, ljudi, i kad bi htjeli, ne mogu da mu se odupru. Ali, zahvaljujući razumu i društvenosti, mogu lakše prebroditi teškoće i iskušenja

kojima su izloženi voljom tog zakona. Radi stvaranja takve države, odnosno duhovne klime neophodne za njen opstanak, Seneka relativizira ideju ropstva. Pri tome, akcenat nije na ukidanju institucije ropstva (ona se čak i ne dovodi u pitanje), nego na potrebi da se promijeni odnos slobodnih ljudi prema robovima, u smislu da na ove gledaju kao na duhovno sebi ravne subjekte. Duhovna sloboda ljudi, smatra Seneka, ne zavisi od njihovog društvenog položaja i ne može biti ograničena nijednim sistemom vlasti. Objektom ropstva može biti samo čovjekovo tjelesno i čulno, ali ne i ono što čini njegovo svjesno i razumno biće, tako da je u zabludi svako ko misli da ropstvo obuhvata čovjekovu ličnost u cjelini, da njen najvažniji dio nije slobodan. "Samo je tijelo potčinjeno i pripada gospodaru, a duh je sam sebi gospodar" - ističe Seneka i upozorava da se kupopradaja robova odnosi na njihova tijela, ali ne i na njihov slobodni duh, koji ne može biti predmetom trgovine. Rob, dakle, ima sva duhovna svojstva i vrijednosti koje imaju i drugi ljudi i u tom pogledu je ravnopravan s njima. Uostalom, svi ljudi su robovi, makar utoliko što su svi podjednako natkriljeni plaštom sudbine. "Pokažite mi - veli Seneka - ko ne robuje na ovaj ili onaj način. Jedan robuje pohoti, drugi koristoljubivoj pohlepi, treći častoljublju... A najsramnije ropstvo je ono u koje čovjek ulazi dobrovoljno".

Zanimljiva su u pomenutom smislu i razmišljanja Marka Aurelia Antonina (121-180), rimskog cara, nezadovoljnog onim što se dešava u njegovom okruženju i nemoćnog da u tome bilo što bitnije izmijeni. Vrijeme u kome Marko Aurelije živi je tzv. umorno doba rimske imperije, kada i ono što je bilo dobro gubi vrijednost i kada stoicizam, čije ideje i sam podržava, više odiše filozofijom trpljenja nego nade. Reagujući na sve to iz rakursa prirodnog prava, Aurelije u svojim *Meditacijama* (nekoj vrsti lične ispovijesti, koja, izgleda, nije bila namijenjena publikovanju) inklinira idealu kojega nije mogao sam ostvariti. To je *politeja*, u kojoj je zakon isti za sve, u kojoj postoji pravna jednakost i u kojoj (kraljevska) vlast iznad svega poštuje slobodu onih kojima upravlja. Aurelije nalazi da je takva država moguća iz dva razloga. Jedan razlog je to što je ljudski rod, po sebi, prirodna zajednica, budući da svaki čovjek posjeduje moć razmišljanja i osjećanja da pripada svome bližnjemu. U tom smislu, on kaže: "Bezbožan je onaj ko čini grijeh. Sveopšta priroda stvorila je sva bića da budu jedno uz drugo, da pomognu jedno drugome kad treba, da jedno drugome ne čine nikakvo zlo. Onaj ko radi protiv njene volje, griješi pred najuzvišenijim božanstvom". A kad je tako, prirodno je da svi ljudi budu građani jedne države. Da bi pokazao da se to pravilo odnosi i na rimskog cara, Aurelije zaključuje: "Moj grad i moja zemlja, ukoliko sam Antonin, jeste Rim, ali ukoliko sam čovjek - cijeli svijet". Drugi razlog Aurelije pronalazi u zanimljivom spoju slobodne volje i determinizma. Na jednoj strani, on, poput Seneke, tvrdi da su svi

ljudi (uključujući i robove) jednaki i jednako sinovi božji, da je ljudska volja autonomna i da se izvanjskim (spoljnim) uzrocima ne može mijenjati. Na drugoj strani, pak, zastupa stanovište da je svaki čovjek samo izvršilac poslova koje mu je drugi namijenio, te da je kosmos takva cjelina u kojoj je sve što se događa rezultat ranijih uzroka. Jer, kako kaže, "ništa ne postaje iz ništa, kao što i ne prelazi u ništa". Po Aureliju, ove dvije konstante se međusobno ne isključuju, već potvrđuju da su sve stvari, jednako kao i ljudi, u međusobnom srodstvu i povezane, da je to "zato što one proizilaze jedna iz druge, da bi kretanje bilo srećno i skladno i da bi sve što postoji bilo jedinstveno". Ako je to tako - ako postoji samo jedna pramaterija iz koje se stvara samo jedan svijet, ako jedna božanska moć prožima sve, ako je jedan jedini zakon zajednički svima, ako svi učestvuju u "nekakvom državnom uređenju" - onda su svi ljudi građani i onda je "i svemir na neki način država". Potreba čovjeka za takvim uređenjem je apsolutna, tvrdi Aurelije, jer "baš odatle, iz toga zajedničkog uređenja", dolaze njegova sposobnost mišljenja, njegova razumna priroda i njegovi zakoni. Uostalom, pita on: "U kakvom bi drugom zajedničkom uređenju moglo da učestvuje cjelokupno čovječanstvo"?

Na razvoj rimskih političkih teorija, osobito u tzv. poznijoj fazi, važan uticaj imaju pravni mislioci, među kojima posebno Papinian (Aemilius Papinianus), Pavle (Iulius Paulus), Ulpian (Domitus Ulpianus), Marcian (Aelius Marcianus), Julian (Octavius Cornelius Iulianus), Gaj (Gaius Atteius Capito), Pomponie (Sextus Pomponius). Mada su svi bili više praktičari nego teoretičari, i mada su se više bavili jurisprudencijom nego doktrinom, ovi juristi razvijaju jednu vrstu socijalne filozofije, ili, kako je Spektorski naziva, filozofije državnog društva, izgrađenog po načelima juridičkog individualizma, ili privatnog prava. Svi oni su pod uticajem stoičke filozofije i svi, više-manje, u prvi plan ističu aksiološku (vrijednosnu) stranu prava. I svi su, usljed snažne prožetosti idealizom, skloni da moral, pravo i pravičnost poimaju kao istoznačne kategorije, imanentne ljudskoj prirodi. "Onaj ko izučava pravo - kaže Ulpian - treba prije svega da zna otkud proizilazi riječju; ono je dobilo naziv od *iusticia* (pravda, pravednost), jer kako je prethodno odredio Cels (Iuventus Celsus), pravo je vještina dobroga i pravednoga (*Ius est ars boni et aequi*). Stanovište ovih jurista jeste da se kao pravo po sebi može smatrati i ono što nije "pozitivno sankcionisano", ali da svaka "pozitivna sankcija" ne mora uvijek da bude pravo. U tom smislu, Pavle ne smatra ispravnom tvrdnju da "pretor izriče pravo čak i onda kada presuđuje nepravedno". On upozorava da se tu radi "ne o tome što je pretor učinio, već o njegovoj nadležnosti da učini", jer pravo bez odgovarajuće pravednosti gubi svojstvo jednakog i pravednog prava (*aequum ius*) i pojavljuje se samo kao norma lišena elemenata jednakosti i pravednosti (*iniquum ius*). *Aequitas* ima

suštinski značaj za rimske pravne teoretičare. Ono etimološki znači jednakost i ravnomjernost, a u tumačenju rimskih pravnih teoretičara predstavlja okvir za dimenzioniranje i ocjenu vrijednosti stvarnog prava, te bitan orijentir i odrednicu u njegovom poimanju i primjeni. *Aequitas* je suština *iusticie*, a ova, opet, kako Ulpian kaže, nije ništa drugo do "postojana i trajna volja da se svakome daje njegovo pravo" (*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuinque tribuendi*). Ulpian, saglasno takvom opštem shvatanju pravne pravednosti, bliže određuje osnovna svojstva prava. On kaže: *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuinque tribuere* (Ovo su propisi prava: pošteno živjeti, drugoga ne vrijeđati, svakome svoje dati). U tom kontekstu, Ulpian jurisprudenciju označava kao "poznavanje božanskih i ljudskih djela, znanje što je pravedno a što nije".

Shvatanje prava kao izraza *dobre vjere i poštenja*, opredijelilo je rimske pravne teoretičare da zakonima prilaze prvenstveno sa stanovišta dužnosti kao središnje čovjekove vrline i obaveze. Zato oni mnogo više ističu vrijednosno-sadržajnu, idealno-obavezujuću i nužno-razumsku suštinu zakona, nego njihovu formalno-proceduralnu dotjeranost (koja je inače bila na visokom nivou). Papinian kaže: "Zakon je naredba, odluka mudrih ljudi, koja obuzdava prestupe, izvršene namjerno ili nenamjerno; on je opšti zavjet društva". I Marcian govori o zakonu kao o opšteobavezujućem, razumskom, socijalizirajućem aktu, kojega sankcioniše država, s ciljem da ga se pridržava. Čini to pod snažnim uticajem Demostenove definicije zakona, koja glasi: "Zakon je ono čemu se svi ljudi moraju povinovati po raznim osnovama, a najprije zato što je svaki zakon dar božji, odluka mudrih ljudi kojom se obuzdavaju prestupi, izvršeni namjerno ili nehotično, opšta saglasnost društva u skladu sa kojom treba da žive njegovi članovi". U svojoj definiciji zakona, Marcian kaže: "Zakon je car svih božanskih i ljudskih djela; on treba da vlada kako dobrim, tako i zlim; on je taj prema kome treba da se upravljaju sve žive stvari, koje po prirodi pripadaju ljudskom društvu; on je mjerilo pravednosti i nepravednosti. Zakon nalaže da se radi ono, što treba da bude savršeno i sprječava da se radi ono, što nije savršeno".

Najdublje tragove u rimskoj političkoj misli ostavila su dvojica teoretičara - jedan Grk, prinudno (kao zarobljenik) i privremeno (17 godina) nastanjen u Rimu, i jedan Rimljanin školovan u Grčkoj. Prvi je Polibije (210-128), a drugi Marko Tulije Ciceron (106-43).

Polibija, kao mislioca, smatraju dvostruko važnim za razvoj rimskih političkih doktrina. Ovaj filozof-povjesničar je, kao "prenosilac" grčkog misaonog dobra u rimski duhovni prostor, raniju "teorijsku vezu" između njih, karakterističnu po znatno većem uticaju Grka na Rimljane nego obrnuto, izdigao na još viši nivo. Osim toga, Polibije je iz Grčke u Rim prenio ideju mješovite

države (*mikte politeia*), koja se postepeno razvija od embriona, što ga pripisuju Solonu, u gotovo cjelovit teorijski koncept, u što su je (uz doprinos koji su joj u međuvremenu dali Tukidid, Isokrat, Platon i osobito Aristotel) pretvorili *peripatetičari* (Aristotelovi učenici Teofrat, Euden, Aristoksen, Dikoriah, Demetrije i drugi, nazvani jer im je njihov učitelj šetajući izlagao svoje misli). Riječ je o konceptu države, koja zbog različitog političkog sastava svojih organa, "podešenog" tako da jedni drugima budu protivtegovi, istovremeno ima elemente monarhije, aristokratije i demokratije. Krajnji cilj tog antičkog koncepta ustavne države, u kome pulsiraju neki od elemenata kasnije afirmisanog principa podjele vlasti, ogleda se u onome što Aristotel želi da postigne principom vladavine zakona - ograničavanju moći vrhovnog organa.

Predmet Polibijevog interesovanja je istorija Rima. Cilj mu je da posredstvom spoznaje osobenosti javnog i privatnog života u prošlosti ove drevne civilizacije, najprije objasni njenu društvenu i državnu datost, a potom i predvidi njenu budućnost. Preciznije, Polibija interesuje zašto je Rim, nekada beznačajna država, izrastao u velesilu, koja nema konkurencije ne samo na Sredozemlju, nego i šire, s dobrim izgledima da tu svoju premoć nad susjedima dugo zadrži. I hoće da to objasni izvan mitološkog tumačenja rimskog uspjeha kao puke "volje bogova", tj. s one strane koja će otkriti koji su stvarni instituti i odnosi u društvenoj i državnoj organizaciji Rima proizveli takvo stanje. Radi toga, on se, u svojoj *Istoriji svijeta* (napisanoj u 40 tomova), prvo bavi bitnim svojstvima (osobenostima) pojedinih oblika vlasti, onda pitanjem uzroka njihove smjene i najzad razlikama između tih "opštih pojava" i onoga što se u Rimu konkretno zbi(va)lo.

Slično Aristotelu, on smatra da postoje tri dobra državna oblika i tri njihova naličja, ili izroda. U prve ubraja *monarhiju*, *aristokratiju* i *demokratiju*, dok druge čine *tiranija*, *oligarhija* i *ohlokratija* (izopačeni oblik demokratije u kome vlada svjetina, rulja). Tih šest oblika se zakonito smjenjuju, po redosljedu koji determiniše karakter vlasti, budući da svaki od njih nosi u sebi klice svoje propasti. Kriterijum na osnovu kojeg određuje kvalitet tih oblika, i on, poput Aristotela, izvodi na temelju ocjene da li nosilac vlasti radi u korist cjelokupne društvene zajednice, odnosno opšteg dobra, ili u svoju korist. Kao i Aristotel, i on smatra da se "klica propadanja" svakog od tih oblika vlasti nalazi u prostoj činjenici da svaki od njih, čim ispuni osnovni zadatak zbog kojeg je nastao (tj. prevlada nered i pustoš što ih je stvorio onaj prije njega) i prestane da polaže račune pred onim ko ga je ustanovio, postaje samovoljan i počinje da se ponaša nezakonito. Pri tome, kaže da je "problem prelaska jednog državnog oblika u drugi možda... temeljnije ispitivan u djelima Platona i nekih drugih filozofa",

nego što će to sam uraditi, ali da se njime mora pozabaviti iz potrebe da ga prouči sa stanovišta "pragmatične istoriografije". Rezultati do kojih je došao opsežnim istraživanjima, uvjerili su ga, kako kaže, da je prvi oblik vlasti nužno bio vlada jednoga. To je posljedica početne neorganizovanosti masa i njihove nesposobnosti da učine išta drugo do da se, kao i životinje, okupljaju po grupama i slijede najjače i najmoćnije, kojima "granica njihove vlasti leži u njihovoj snazi". S razvojem društva pojavljuje se ideja pravde i samodržac počinje da vlada na osnovu nje i pristanka masa, a ne na osnovu sile - to je monarhija. Vremenom monarh prestaje da poštuje pravdu i pretvara se u tiranina. Otporom protiv njega rukovode najbolji ljudi i zavode aristokratiju. Sve se, međutim, kvarenjem pretvara u oligarhiju, a ova, opet, izaziva revolt masa i - demokratiju. Kad narod postane sa svoje strane tiranin, to je ohlokratija. Ovaj oblik, prije ili kasnije, izaziva vladu jednog, koja se zasniva na sili i - ciklus počinje iznova. "Takav je kružni put državnih oblika, takav je poredak prirode" - zaključuje Polibije. Bavljenje ovom tematikom dovelo je Polibija do saznanja:

prvo, da je mješovita vlada o kojoj govore peripatetičari (tj. vlada koju tvore međusobno povezani i usaglašeni elementi monarhije, aristokratije i demokratije), najbolja;

drugo, da se "tajna" društvenog i državnog uspona Rima nalazi upravo u činjenici da je on uspio da stvori takvu vladu;

treće, da se ravnopravan spoj tih triju pravilnih oblika vlasti (monarhije, aristokratije i demokratije) u Rimu iskazuje u formuli *konzuli* + *senat* + *komicije* (narodne skupštine).

Polibijevo ukazivanje na svu važnost tako uređene (i raspoređene) vlasti za napredak i razvoj rimskog društva i države, razumije se, nema karakter razvijene teorije o podjeli vlasti, kakva će nastati sredinomi XVII vijeka (s Lovsonom), odnosno vijek kasnije s poznatom Monteskjeovom teorijom *Pouvoir arrete la pouvoir* (Vlast zaustavlja vlast), ali znači krupan iskorak u odnosu na Platona koji, na primjer, insistira na tome da pripadnik svakog staleža (jednako radnik kao i ratnik, ili pripadnik "staleža vladalaca") radi svoj posao i ne miješa se u poslove drugih, ne pravi razliku unutar poslova kojima se bave oni koji vladaju. Horizontalna podjela vlasti, kako je on tumači, nosi u sebi logiku *checks and balances* sistema, budući da se, kako kaže, pomenute tri vlasti uzajamno kontrolišu i ograničavaju: konzuli - senat, a senat - konzule; senat - komicije, a ove njega itd. Sistem sa tako raspoređenim unutrašnjim pravima i moćima triju subjekata, jedini je koji sprječava zloupotrebu vlasti (putem njene koncentracije u rukama samo jednog njenog subjekta) i jedini koji ne potpada pod zakon cikličkog mijenjanja. I obrnuto, jedino u takvoj "ravnoteži sila", gdje niko ne može da previše pretegne na svoju stranu, i gdje se zapravo i ne

može tačno utvrditi je li dato uređenje monarhija, aristokratija ili demokratija, može se stvoriti stabilna i trajna državna zajednica. Takav sistem je poželjan i zbog toga što u njemu narod odlučuje o počastima i kaznama. A to je, smatra Polibije, ono što "jedino održava svaku vlast, svaku državu, pa i čitav ljudski život".

Pragmatizam je jedno od najvažnih obilježja djela Marka Tulija Cicerona (106-43. g.p.n.e.), velikog govornika i sistematizatora tuđih misli i jednog od najvećih rimskih mislilaca. Ovaj grčki đak (studirao kod Posejdonija na Rodosu), veoma zaslužan za razvoj stoicizma na Apeninskom poluostrvu, živio je u vrijeme kada se Rim ubrzano kreće ka jednovlašću i vojnoj diktaturi. Kao državnik (u svojstvu kvestora, senatora, edila, pretora i konzula), i kao mislilac, suprotstavlja se tom procesu, smatrajući ga protivnim kako normama prirodnog prava, tako i interesima Rima i njegovih građana. Obuzet osjećanjem dužnosti da ukaže na mogućnost predupređivanja takvog toka stvari, Ciceron u svojoj knjizi *O Republici* pokušava da utvrdi koje političko ustrojstvo najviše odgovara Rimu i kako vlast, kojim sredstvima i do kog nivoa, treba da reguliše društvene odnose.

Tom krucijalnom pitanju Ciceron prilazi sa stanovišta stoičkog shvatanja jednakosti ljudi kao razumnih bića, koji se međusobno odnose u skladu sa zahtjevima što ih nameće "jedan istinski zakon, jedan pravični um, saglasan s prirodom, posijan u sva bića, postojan, vječan, koji nas imperativno poziva na vršenje dužnosti, a prijeteći odvraća od zla, čijim se zabranama valjani pokoravaju, a o koje se zli oglušuju". Riječ je o zakonu prirode koji upravlja životom ljudi:

koji je nastao prije nego je ijedan ljudski (pozitivni) zakon napisan i "prije nego što je bilo kakva država osnovana";

koji je jednak za sve i ne može biti jedan u Rimu a drugi u Atini, jedan za danas a drugi za sjutra;

kojega svi ljudi jednako razumiju, budući da je sposobnost da pretpostavljaju, dokazuju, pobijaju, raspravljaju i zaključuju "zajednička svima";

na kome mora biti utemeljen svaki ljudski zakon čiji je cilj "dobrobit građana, bezbjednost države, miran i srećan život ljudi".

Taj nepatvoreni kodeks je uvijek isti i apsolutan, ne može se zamijeniti ili ukinuti, i od njega ne mogu osloboditi "ni senat ni narod". Njegovim normama ne treba tumač, jer je njihov tvorac i presuditelj bog. Pravo sankcionisano tim zakonom ne zavisi od volje ljudi i presuda sudija, tako da u njemu nema onoga što bi odgovaralo razbojnicima, preljubnicima, falsifikatorima testamenta i sličnima. Tamo gdje taj zakon vlada, a on obuhvata sve ljude i sva vremena,

nejednakost može da postoji samo kao proizvod zabluda ili rđavih običaja. Onaj ko se svojevoljno i svjesno ne pokorava tom zakonu "bježi sam od sebe, odbacuje ono što ga čini čovjekom i samim tim osuđuje sebe na najtežu kaznu". Ukoliko zakoni što ih donose ljudi nijesu usaglašeni sa tim vječnim, apsolutnim zakonom, ne mogu se smatrati elementom prava i emanatom pravednosti. Jednakost ljudi pred tim zakonom ne isključuje njihovu imovinsku nejednakost i socijalnu raslojenost. Ne isključuje ni ropstvo, budući da je priroda darovala vlast dobrima nad slabima, na korist ovih drugih. Ona je to učinila, kaže Ciceron, iz istog onog razloga, zbog kojeg "Bog vlada čovjekom, duša tijelom, a razum strastima, gnjevom i drugim porocima ove iste duše".

Obuhvaćen i podložan normama ovog zakona, čovjek je, za Cicerona, *eo ipso*, pravno lice (ličnost), dok je država u kojoj živi, budući javno-pravna zajednica, njegova opšta stvar.

Ciceron, za razliku od Polibija, porijeklo države i vlasti ne vezuje za čovjekove frustracije, već za njegov "urođeni socijalni instinkt", za potrebu da živi u zajednici. Država (*res publica*) je svojina naroda, a narod (*res populi*) nije bilo kakva skupina ljudi, već njihovo mnoštvo združeno istim pravima i interesima. I to ne nekim opštim, apstraktno shvaćenim pravima i interesima, već takvim koji su zakonski sankcionisani i tako međusobno povezani i usklađeni da tvore čitav jedan posebni poredak. Ciceron smatra da je jačanje pravnog elementa u državi potrebno zbog toga što se "javnom stvari ne može vladati bez uzvišene pravičnosti", a ove nema tamo gdje ne vlada pravo. Država je, stoga, *par excellence*, pravna zajednica, čiji je osnovni zadatak da svojim žiteljima, inače nejednakim u imovinskom stanju i po duhovnim sposobnostima, obezbijedi jednakost pred zakonom. Vršeći tu funkciju, država se ne miješa u sve i ne reguliše sve (*summum ius, summa iniuria*), već radi samo ono zbog čega je, u krajnjoj liniji, i stvorena - štiti date svojinske odnose. Prvi i najvažniji zahtjev pravednosti, kaže Ciceron, "sastoji se u tome da se nikome ne učini šteta ako za to nije dao povoda svojom nepravednošću, a zatim da svi koriste državnu svojinu kao zajedničku, a privatnu kao svoju". Narušavanje tih principa, odnosno nepoštovanje neprikosnovenosti privatne i državne svojine, Ciceron smatra skrnavljenjem prava i pravednosti, obespravljivanjem čovjeka i potiranjem njegovih elementarnih sloboda. Zakoni kojima se regulišu ta pitanja moraju biti prilagođeni ustrojstvu države, njenim tradicijama i običajima predaka. Njima se ne utvrđuje samo "mjera vlasti" nadređenih, već i "mjera povinovanja" onih kojima se vlada. Pri njihovoj izradi posebno treba voditi računa o preambuli, jer je jako važno da se zna što se njima želi postići. "Ko razumno upravlja - ističe Ciceron - prije ili kasnije će se i sam pokoravati, a onaj ko se pokorno potčinjava, dostojan je toga da prije ili kasnije počne i sam

da upravlja". Ciceron smatra da postoji i prirodno pravo međunarodnih odnosa, pod kojim on podrazumijeva poštovanje obaveza ustanovljenih međudržavnim ugovorima. Za ratove kaže da su nužni samo tamo gdje pregovori ne daju rezultate, a dijeli ih na pravedne i nepravedne (u druge ubraja one koji nijesu prethodno objavljeni). Rat je opravdan jedino kada se njime brani država, pa i tada njegov glavni cilj treba da bude uspostavljenje mira.

Osnovnu premisu u Ciceronovom traganju za najboljom državom čini stanovište: "Svaka država je onakva kakav je karakter i smjer vlasti koja njome upravlja". On opservira Platonove misli o toj temi, ali ove smatra odveć apstraktnim, zapravo nečim u čemu se tek naziru obrisi organizacije društva u nekoj dalekoj budućnosti. Analizira i razne forme iskustveno provjerenih državnih ustrojstava, ali se teško opredjeljuje za to da neko od njih proglasi najboljim. Smatra da "čiste forme" vladavine imaju tendenciju kvarenja (kraljevine se pretvaraju u despotije, aristokratije u neodgovornu upravu klika, a demokratije u raskalašne, anarhične oblike vlasti gomile) koje se po pravilu završava u tiranidi. Stoga jedno vrijeme zastupa (Polibijevo) stanovište da je najpoželjnije, možda, ono državno ustrojstvo koje u sebi razumno sjedinjuje tri "pravilne" Aristotelove forme (basileju, aristokratiju i demokratiju). Takav poredak je postojan i pruža "veliku ravnopravnost bez koje slobodni ljudi jedva mogu da opstanu", a ljude osim toga "blagonaklonošću svojom privlače carevi, mudrošću - optimati, a slobodom - narodi". Kasnije se priklanja svom idealu - rimskom republikanizmu iz "vremena predaka". Ciceron je, naime, uvjeren da "nijedna druga država nije dom slobode osim one u kojoj je vrhovna vlast u rukama naroda", u kojoj narod sam "čuva svoja prava - jer su u njegovom vlasništvu i zakoni, i sudovi, i rat, i mir, i ugovori, i život i mane svakog pojedinca". Takva država nije kraljevina, jer tu je "ropstvo otvoreno i nesumnjivo". To nije ni aristokratija, jer su u njoj građani samo formalno slobodni, a sva faktička prava da se sudjeluje u vlasti "dobijaju se po osnovu porijekla ili imovinskog stanja". Takvom državom jedino može da se nazove republika, tj. ona narodna zajednica u kojoj građani sami vrše vlast pa im nije potrebna pomoć i pokroviteljstvo kralja i aristokratije.

Iako u traganju za najboljom državom slijedi svoje prethodnike, osobito Aristotela i Polibija, Ciceron pitanju vrijednosti pojedinih oblika državnog uređenja, pa u tom kontekstu i mogućnosti da neko od njih samo (bez miješanja sa drugima) trajnije opstane, prilazi nešto drugačije. Za njega, naime, "mješovita vlada" nije samo najuspješnija i krizama najmanje podložna solucija organizacije društva i države, nego i jedino dobro i pravedno rješenje. Razloge za takvu tvrdnju, nalazi upravo u državnoj organizaciji Rima. Vječni grad je, po njemu, velik i moćan ne samo zbog toga što ima najbolje organizovanu voj-

sku i najrazvijeniji pravni poredak, ili što je imao sreću da se u njemu rode dovoljno mudri i sposobni državnici, kadri da u "odlučnom trenutku" povuku "pravi potez", nego i zato što je rimski građanin, mada po prirodi obdaren kao i svako drugo ljudsko biće, iz epohe u epohu sticao duhovne moći i politička iskustva, neophodne za vršenje državnih poslova, i što je zahvaljujući tome platonovski shvaćena idealna država, koja omogućava savršen život, prvi put istorijski ozbiljena upravo u njemu. Rimski put ozbiljenja velike ideje, pak, bio je uspješan zato što su se pojedini elementi najbolje države, inače sadržani u strukturi onoga što se označava kao "mješovita vlada", najprije pojmovno odvajali, a potom djelatno spajali i postajali realnim sadržajem epoha, čineći tako rimsku povijest "dramom pravednosti koja se uspostavlja na zemlji". To je razlog što Ciceron svakom od "pravilnih" oblika pojedinačno priznaje mogućnost trajnijeg stabilnog funkcionisanja ukoliko oni koji vrše vlast, svoj posao obavljaju pravedno. Tamo gdje je tako, tj. gdje nosioci vlasti svoj posao obavljaju dobro i pravedno, prestaje potreba za smjenama raznih oblika vlasti. Tim prije, smatra Ciceron, što se vrijednost nekog od oblika državnog uređenja mjeri isključivo po tome koliko omogućava svim građanima da iskoriste svoje pravo za učešće u vlasti. Kad su u pitanju mješovite vlade, to faktički znači da učešće u njima neke od strana koje ih konstituišu zavisi ne od unaprijed utvrđenih "jednakih prava" svake od njih da u tome ima isti udio kao i druge, nego od njihovog *dignitasa*, tj. njihove faktičke sposobnosti da omoguće politički zrelim građanima da učestvuju u vršenju vlasti. U tom kontekstu, mješovitost vlade nije emanat suparništva i vještačkih i proizvoljnih nagodbi međusobno sukobljenih sila, od kojih svaka nastoji da onemogući one druge u pokušaju da uspostave svoje apsolutno gospodstvo, nego stvar uzajamnog nadopunjavanja u kome svako učestvuje u vlasti sa onim što mu prirodno pripada i čime može doprinijeti ostvarivanju osnovnih principa zdravog društvenog i državnog života. Mješovita vlada, dakle, nije stvar izbora nametnutog potrebom da se suzbije razorno suparništvo i izbjegne još razornije kruženje dobrih i loših oblika državnog uređenja, već državni oblik koji integriše sve funkcije koje su bitne za život države. Ona nije nikakva spolja nametnuta kontrola čovjekove nespremnosti da se (politički i etički) ponaša saobrazno potrebama i interesima društva, već predstavlja vjeran odraz njegove prirode, odnosno svih njegovih osobina na kojima se temelji egzistencija države. Ciceron pretpostavku njene uspješnosti, inače, vidi u strukturi koju čine: prvo, tijelo sa središnjom ulogom u razvoju političkog mišljenja, sastavljeno od jednog (ni premalog, ni prevelikog) broja iskusnih i stručnih ljudi (elemenat aristokratskog); drugo, egzekutiva čiji je zadatak da rezultate vijećanja pretvara u djelotvorne mjere državne politike, koncentrisana u jednoj i jedinstvenoj volji (elemenat monarhijskog); treće,

organizovan oblik kontrole naroda nad radom prvih dvaju tijela (elemenat republikanskog, odnosno narodnog suvereniteta). U toj strukturi, vlast je dakle više vertikalno nego horizontalno podijeljena, budući da Ciceron snagu pravosuđa izvodi ne samo iz tradicionalnog zakonodavnog prava narodne skupštine, nego i iz prava Senata da donosi odluke sa zakonskom snagom, što inače obrazlaže time da Senat najbolje spaja vladanje sa zakonodavstvom. Slične implikacije ima i nedovoljno jasna distinkcija između narodnog predstavništva, u skupštinskoj formi, i Senata.

Ciceron građanina smatra osloncem države. U tome se u velikoj mjeri ugleda na Aristotela, posebno tamo gdje govori o pretpostavkama da se građanin odista iskaže u tom svojstvu. I on, poput Aristotela, smatra da su u tom pogledu posebno važna dva momenta: prvo, da građanin treba da bude odan istini i pravdi, preduzimljiv i požrtvovan, spreman da štiti prava i imovinu drugih jednako kao i svoja; drugo, da bude angažovan na poslovima od opšteg značaja i politički aktivan, te pripravan da u svako doba pođe u rat radi odbrane otadžbine. Pri tome, Ciceron snažnije od Aristotela upozorava da kad je u pitanju odbrana zemlje, "nema privatnih lica". Cicerona u pogledu definisanja odnosa građanin - država, inače, ne samo što ne slijedi u svemu Aristotela, nego se od njega znatno razlikuje. Tako, dok Aristotel govori o tri bitna čovjekova razloga za stvaranje državne zajednice (prirodna sklonost za zajedništvo; udruživanje radi zajedničkog dobra koje pojedinac ne može da ostvari; stvaranje materijalnih uslova za preživljavanje), Ciceron čitavoj priči daje jedno, kako K. H. Gug kaže, vehementno antiutilitarističko tumačenje. Kod njega, naime, *utilitas* (korist) ne znači ličnu korist, niti se zajedništvo radi koristi poima kao emanat udruživanja kojim se ta (lična) korist brže i lakše postiže, već se radi o onom čovjekovom "bitku s drugima" koji mu omogućava da najpotpunije iskaže vlastitu suštinu, a ona nije u uzimanju nego u davanju. Država, prema tome, čovjeku kudikamo više treba da bi preko nje iskazao ono svoje iskonsko društveno koje se suprotno kojekakvim prividima i tobožnjim iskustvima ogleda u nekoristoljublju, nego da bi mu omogućila da uz pomoć drugih, makar i na principu pune uzajamnasti i ekvivalentne razmjene, ostvari neku ličnu korist.

Principe o kojima je riječ, Ciceron projektuje i na državnika. Za državnika, po njemu, važi sve što i za građane države kojoj je na čelu, samo još mnogo više, budući da on treba da bude neka vrsta inkarnacije mudrosti, vrline i odvažnosti. Ciceron, naime, ne dijeli mišljenje epikurejaca, pa ni nekih stoika, da mudrom čovjeku ne priliči političko angažovanje, ili obavljanje državničkih funkcija. Naprotiv, on smatra da je sama priroda udesila da ti poslovi najviše privlače najbolje i najpametnije, s obzirom na to da je dobro samo ono upravljanje

državom u kome su spojene nauka i iskustvo. Služenje državi je, po Ciceronu, "najljepši zadatak mudrosti i veličanstveni dokaz odvažnosti". Taj posao može da obavlja onaj ko drugima služi za primjer, ko je kadar "da pruži svojim sugrađanima kao ogledalo blistavu čistotu svoje duše i svojega života". I, dakako, onaj ko je obrazovan. Ciceron kaže: "U stvaranju države postoji davna povezanost i nešto kao periodično ponavljanje promjena. Mudrima je dato da to poznaju. Ali, djelo je velikog građanina, rekao bih čak nadahnutog čovjeka, da proračuna nailazak te promjene i tom predviđanju pridruži sposobnost da uobliči tok događaja i njime rukovodi". Nauka o državi, stoga, predstavlja nešto što čovjek mora poznavati da bi bio koristan društvu u kome živi. Onaj koji ne poznaje tu oblast, i koji ne vlada "osnovama prava", ne može biti ni pravedan, ni sposoban da razumije zbivanja u društvu. A bez toga, opet, nije moguće doprinijeti sprječavanju neželjenog toka događaja (smjene formi upravljanja u pogrešnom smjeru, odstupanja od principa opšteg dobra i pravednosti, nailazak raznih pogibelji "kojima je sklona svaka vlast"), odnosno stabilizovanju države kao "pravnog poretka". Samo visokouman, svestrano obrazovan i vrlinama obdaren državnik može pružiti onoliko koliko se od njega očekuje, naročito u onim situacijama kada u društvu, kao i u muzici, usklađivanjem najrazličitijih elemenata, treba da se postigne "srećna harmonija". Posjedovanje tih osobina preduslov je bez kojeg državnik ne može da se iskaže na pravi način i u onom "krajnjem slučaju", kada je primoran da "kao diktator uspostavi poredak u republici", jer i tada treba da postupa kao zaštitnik opštih interesa i "spasilac republike".

Podglavlje treća

IDEJE I TEORIJE VJERSKIH POKRETA

S pojavom velikih monoteističkih religija - *judejstva*, *hrišćanstva* i *islama* - te vjerskih organizacija i pokreta koje one baštine, dolazi do krupnih promjena u razvoju teorijske misli. Te promjene nijesu jednoznačne, u smislu da imaju samo negativnu konotaciju (kakvu podrazumijeva teza o pretvaranju svekolike ljudske misli u svojevrsnu sluškinju teologije), ili da se filozofijom spasenja, utemeljenom na "seljenju" iz realnog svijeta u irealni, otvara prostor za zbiljsku afirmaciju ideja i orijentacija koje će čovjeka izvesti na put posvemašnje emancipacije. Naprotiv, u njihovoj se osnovi nalazi barem toliko raznolikosti i protivurječnosti, koliko su raznolike i protivurječne društveno-istorijske okolnosti koje su ih proizvele, odnosno učinile nužnim. O implikacijama (pozitivnim i negativnim) tih promjena, govori, pored ostalog, interesovanje teoretičara za uticaj pojave monoteističkih religija na istoriju čovječanstva, koji se, na primjer, kreće od Dirkemovih pokušaja da objasni vezu između protestantske etike i duha kapitalizma, preko Marksovih nastojanja da ustanovi u kojoj mjeri se ideološka komponenta ovih religija iskazuje kao instrumenent otuđivanja čovjeka od njegove prave prirode, do Veberovih eksplikacija o tome koliko ideja izjednačavanja ljudi, makar i pred bogom, bogati čovjeka moralnim, vrijednosnim i spoznajnim definicijama koje uprkos svojoj metafizičkoj prirodi mogu biti pretpostavka njegove pobune ne samo protiv ropstva, nego i protiv svih drugih oblika nepravde i neslobode.

Monoteističke religije, s jedne strane, po svojoj prirodi zakonito teže da budu sveobuhvatne i svevažeće. Takva njihova priroda podrazumijeva, uz ostalo, da one, svojim učenjem, odnosno logosom svog apsolutnog uma, supstituišu čovjekovu cjelokupnu misaonu djelatnost. Jedna Tertulijanova izreka, s početka III vijeka, može se u tom smislu smatrati paragidmatičnom. Ovaj poznati rimski crkveni pisac je izričit: "Poslije Isusa Hrista svaka nam je znatiželja izlišna, kao i svako istraživanje poslije jevanđelja". Zamjena antičke (aristotelovske)

formule o čovjeku koji stremi znanju formulom o bogu koji "hoće da svi ljudi dostignu spoznaju istine", i koji tu istinu uliva u ljude putem vjere, ima za posljedicu snažno potiskivanje filozofije i pretvaranje vjere u osnovni pojam svekolike teorije saznanja. Teorijski rad i uopšte kritičko promišljanje stvarnih problema života uzmiču pred talasom dogmi. U tom pogledu, religijska poruka vjerujućima jedna je i jedinstvena. Ona, u interpretaciji Jovana Zlatoustog, glasi: "Ne očekuj drugog učitelja; imaš božju riječ i niko te neće podučiti kao ona". Simboličan čin gotovo potpunog uzmaka filozofije pred religijom predstavlja zatvaranje tzv. Atinskog univerzita u Konstantinopolju (u doba Cara Justinijana) i izgradnja Aja Sofije - hrama božje mudrosti. S pojavom crkvene organizacije, kakvu stvara hrišćanstvo, monoteizam dobija čvrstu institucionalnu osnovu. Sve što su ranije radili nadareni pojedinci, ili razne filozofske i druge škole, stavlja se pod kontrolu te moćne superstrukture, koja sopstvene misli i ideje smatra obogotvorenim, a svoje norme nameće kao jedini kodeks pravog, istinskog vjerskog, porodičnog i svakog drugog života ljudi.

S druge strane, pak, želja monoteističkih religija da budu (univerzalno) aktuelne i prijemčive za postojeće i potencijalne sljedbenike, primorava ih da prate i, koliko najviše mogu, uvažavaju stalno rastuće potrebe i zahtjeve društvenog života. One time ne samo što potiskuju dogmatizam kao uporište i sredstvo odbrane sopstvenog učenja, već se postepeno otvaraju i za ideje i koncepcije koje su u mnogo čemu nesaglasne sa njihovom doktrinarnom matricom. U tom smislu, pojava crkvene organizacije ima važan, nerijetko i sasvim pozitivan uticaj. Razvijena djelatnost uticajnih ustanova u njenom okviru, naime, uslovila je da se u središtu interesovanja teorijske misli, pored pitanja odnosa između pojedinca i države, nađe i pitanje odnosa između pojedinca i crkve, te odnosa između crkve i države, koja će duže od milenijuma uveliko zaokupljati političku misao čovječanstva.

*

Judejstvo - prva po vremenu nastanka velika monoteistička religija - nastalo je oko 1.000 godina prije nove ere, u Egiptu i okolnim prostorima naseljenim nomadskim plemenima stariih Jevreja, čiji su proroci, za razliku od politeističkih vjerskih učitelja u okruženju, usvojili (i širili) vjerovanje u jednog, svemomoćnog (svemogućeg) boga. U osnovi judejstva nalaze se dva krucijalna vjerovanja: prvo, da bog zahtijeva da se poštuju strogi moralni zakoni; drugo, da je njegovo vjersko učenje jedina prava religija, koja nudi jedinu istinu ne samo o čovjeku i svijetu, nego uopšte. Kao takvo, judejstvo se održalo uprkos činjenici da su njegovi sljedbenici, zbog nemanja svoje države (sve do poslije Drugog svetskog rata, kada je stvoren Izrael), bili prinuđeni da u manjim grupama žive rasuti po svijetu (Aziji, Evropi, Sjevernoj Americi), često izloženi progonima.

Neki teoretičari, posebnost ove religije u tom pogledu, objašnjavaju riječima: "Ne postoji drugi narod na svijetu, koji ima samo jednu religiju, niti postoji druga religija koja ima samo jedan narod" (J. Hercog).

Judejstvo se od drugih monoteističkih religija razlikuje još i po tome:

prvo, što se njegovi proroci ne javljaju kao jedini "ovlašćeni" prenosioci i tumači božje volje, nego kao posrednici u uspostavljanju direktne duhovne veze (u formi saveza) vjernika s bogom;

drugo, što se bog u njemu, iako u krajnjoj liniji ima pravo da neprikosnoveno presuđuje o tome što je dobro a što nije (i da shodno toj presudi nagrađuje ili kažnjava), ne javlja kao nekakav apsolutista koji čovjeku naređuje (izdaje zapovijesti) što i kako da radi, nego kao neko ko čovjeka smatra bićem sa slobodnom voljom, pa ga zato samo uči dobrom, vjerujući u njegovu sposobnost da misli i djela onako kako je najbolje za njega i druge;

treće, što su u *Talmudu* (na hebrejskom *studiju*, *nauci*, *poučavanju*), jevrejskoj (postbiblijskoj) svetoj knjizi, nastaloj između II i VI vijeka, osim religijskih učenja (uglavnom različitih tumačenja *Biblije*), obuhvaćena sva važna pitanja čovjekovog društvenog (državog, pravnog, socijalnog, ekonomskog, kulturnog) života, kako ova objašnjavaju *sanhedrini* (jevrejski patrijarsi pod rimskom okupacijom), predstavnici vavilonskih akademija i rabinski autoriteti, poznati kao protivnici brutalnog ropstva, odnosno pobornici načela plemenske demokratije.

Za judejstvo je karakterističan prilično elastičan odnos prema ideji religijske promocije zemaljskog vladara. Poslije pada prvog Izraelskog carstva (722. godine p.n.e.), odnosno tzv. vavilonskog ropstva Jevreja, formira se teološko učenje o Jahve, kao jedinom bogu. Uporedo s tim javlja se deifikacija carske vlasti. Car se smatra božjim izabranikom ("pomazanikom boga Jahve"), pripisuju mu se čudotovrna svojstva (može da izazove kišu, ili sunce, i po tom osnovu je odgovoran za rodnost godine), ima pravo da nosi titulu "sin božji" i ne smije biti izložen grdnji. U knjizi psalama, bog Jahve se caru obraća riječima: "Ti si moj. Jas am te začeo danas". Takav odnos (sveštenstva) prema caru, jedan je od pokazatelja da je u istoriji Jevreja bilo "jakih" kraljeva i da "uspomena" na njih nije iščezla. U doba kralja Saula, oko 1020. godine p.n.e., stvorena je jedinstvena jevrejska monarhija. Saulov nasljednik David (1004-930), ujedinio je svih dvanaest jevrejskih plemena, stvorio novu veoma uticajnu administraciju i učinio monarhiju izuzetno važnom za svekolik društveni i politički život zemlje. Solomon (965-930), sin Davidov, nastavio je djelo svoga oca. Izgleda, međutim, da ni ti (prvi), ni kasniji jevrejski kraljevi nijesu bili ni takvi apsolutisti, ni toliko veliki "božji miljenici" da se njihovim odlukama niko i ničim nije smio suprotstaviti. Pravila *Tore*, ili *Pentateuha*, kako Jevreji nazivaju prvih pet

starozavjetnih (tzv. Mojsijevih) knjiga (koje sadrže priče o stvaranja svijeta i praistoriji Izraela, određene moralne, pravne i obredne propise, te izvjesne pjesme i proročanstva), na primjer, obavezuju kralja da se u odlučivanju o svim važnim stvarima savjetuje sa "starcima" (senatorima), a zadatak apostola je ne samo da savjetuju kralja u vođenju državnih poslova, nego i da ga kritikuju ako ocijene da krši božje zakone ili vodi pogrešnu politiku. Bogu se služi, smatraju apostoli, ne samo molitvama, odnosno prinošenjem žrtava u hramovima, nego i dobrim djelima, ljubavlju prema pravednosti i - poštovanjem *Tore*.

Poštovanje *Tore* utemeljeno je na trima prepostavkama.

Prva pretpostavka za opšte, neupitno poštovanje *Tore* jeste svetost njenog porijekla, budući da je, po predanju, nastala iz neke vrste društvenog ugovora, ali ne u smislu kako se institucija društvenog ugovora klasično tumači, nego u smislu sklapanja dvostrukog sporazuma (*beritha*) između boga i cjelokupnog izraelskog (jevrejskog) naroda. Proces sklapanja tog ugovora, kako ga opisuje H. J. For, odvijao se u četiti faze. U prvoj fazi, Mojsije izlaže ideju o zaključenju ugovora s bogom, kojim se ljudi obavezuju da zakon božji poštuju kao obavezan, a bog da prizna Izrael kao kraljevstvo (sveštenika), a Izraelce (Jevreje) kao sveti narod. U drugoj, koja počinje tri dana nakon obostranog prihvatanja Mojsijeve ideje, bog se pojavlje na Sinajskoj gori i objavlje deset zapovjetsti, od kojih su samo tri imale religijski karakter i kao takve obavezivale svakog Izraelca (Jevreja), dok su se sve ostale odnosile na opšte principe odnosa među ljudima. Treća faza odnosi se na Mojsijevo pojašnjenje tih deset zapovijesti, naročito s njihove zakonske strane, i jednodušan pristanak naroda da čini sve što je Gospod kazao. U četvrtoj fazi vrši se svojevrsna ovjera tako postignutog sporazuma, prvo time što Mojsije zapisuje božje riječi, a potom postavljanjem dvanaest kamenova za dvanaest izraelskih plemena na žrtvenik zahvalnosti bogu.

Druga pretpostavka ze opšte, neupitno poštovanje *Tore* data je u njenoj prirodi samoj, s obzirom na to da ona u stvarnom životu služi postizanju čovjekovog savršenstva, tj. duhovnog stanja u kome on božje zapovijesti poštuje iz uvjerenja, a ne zbog straha. *Tora* poznaje i krajnje rigorozne sankcije (smrtna kazna, isključenje iz zajednice), ali su one u drugom planu. Svrha sankcije nije u kazni, ili u odmazdi, nego u spoznaji dobra. Stoga, ukoliko dođe do potrebe za primjenom sankcija, to će se činiti tek nakon toga što grješnik, posredstvom ispovijesti pred sveštenikom, provjeri da li mu bog, koji je inače veoma milostiv, oprašta grijeh. Pri tome, grješnik se ne ispovijeda sveštenику, nego direktno bogu: sveštenik je tu samo da bi mu, na odgovarajući (sakralni) način, obezbijedio "neposredan odnos s bogom". Poimanje institucije ispovijedanja, kao puta i sredstva da se iskaže iskreno kajanje za počinjeni grijeh, odnosno

čvrsta riješenost da se grijeh više ne čini, isključuje svaku mogućnost da se božja naklonost dobije bilo čim drugo osim pravom vjerom. To je razlog što judejstvo, za razliku od hrišćanstva, nikada nije poznavalo otkup grjehova putem indulgencija ili nekih drugih novčanih "plaćanja".

Treća pretpostavka za opšte, neupitno poštovanje *Tore* nalazi se u njenoj eminentno sinkretističkoj prirodi, tj. u činjenci da ona u sebi spaja ne samo različite filozofske i religijske sadržaje, nego i različita pravna shvatanja (od kojih su neka preuzeta iz *Hamurabijevog zakonika*). Štoviše, pravna komponenta je u njoj toliko izražena da se i ona sama shvata i prihvata kao zakon. Poštovanje tog zakona, inače utemeljenog na zapovijestima što ih je bog saopštio sedamdesetorici Jevreja predvođenih Mesijom, a ovi prihvatili kao obavezu čijim će poštovanjem obezbijediti sebi opstanak, napredak i spasenje, jednako kao i poštovanje odnosa među ljudima koje taj zakon implicira, obaveza je koja se ne može nekažnjeno izbjeći. Stoga, jedno od osnovnih načela *Tore* jeste uzvraćanje i odmazda (*ius talions*). Spram tih načela, odnosno spram potrebe njihovog poštovanja, ne može se biti indiferentno.

U spletu religijskih, moralnih i pravnih normi, kojima *Tora* reguliše odnose između tri glavna činioca koji opredjeljuju čovjekov svijet i život - boga, vladara i ljudi - neki autori, s razlogom, prepoznaju začetke pojedinih političkih ideja, koje će tokom daljeg razvoja civilizacije prerasti u razvijene i poznate političke teorije. Riječ je, prvenstveno, o idejama vladavine zakona, odvojenosti crkve od države, podjele vlasti i zaštite ljudskih prava i sloboda.

Ideja vladavine zakona, smatraju ovi autori, sadržana je već u *berithu*, dvostranom ugovoru između boga i izraelskog naroda, jer nakon njegovog prihvatanja svi su dužni da ga poštuju, odnosno da se ponašaju u skladu s njim. Bog je obavezan da poštuje odredbe ugovora, i zbog toga što ako hoće da ljudi prihvate neku njegovu naredbu, on prvi mora da joj se pokori. Kralj koji ne bi poštovao ugovor s bogom, i poštovao njegove naredbe, ne bi mogao da vlada. Ako bi eventualno pokušao da se suprotstavi bogu i njegovoj volji, ne bi uspio jer tu su proroci da ga opomenu i od grijeha odvrate. Osim toga, ni ljudi ne bi prihvatili bezbožnika za vladara. Sami ljudi, pak, sopstveni ugovor s bogom, prihvataju i poštuju kao najveću svetinju, ne samo zbog karaktera druge strane ugovornice, nego i zbog koristi koju sami od toga imaju. Uostalom, oni koji drugačije misle i rade, ne mogu izbjeći kaznu božju.

U *Tori* se ideja odvojenosti crkve od države nigdje eksplicitno ne pominje, niti kao takva privlači pažnju autora ovog dokumenta. Implicite je ona, međutim, data u faktu da se Mojsije javlja i kao "učitelj", i kao predvodnik naroda, ali ne i kao prvosveštenik, budući da se u njegovo vrijeme na toj funkciji nalazi druga ličnost - Aharon iz plemena Levi. To što je Mojsijevo "učenje" bilo emi-

nentno religijskog karaktera, a njegova predvodnička misija utemeljena na ideji proviđenja, ne umanjuje značaj distinkcije između njega i prvosveštenika Aharona, makar se ova svodila samo na personalnu komponentu. U kasnijoj istoriji jevrejske države, bilo je više primjera spajanja u istoj ličnosti svjetovnog i duhovnog vođe, odnosno kralja i prvosveštenika. Ideja odvojenosti tih funkcija, implicite data u faktičkoj Mojsijevoj poziciji, nije time ni teorijski, ni istorijski dezaktuelizovana. I u jevreskom iskustvu, i u iskustvu drugih naroda i država, ne jednom se pokazalo da su društvene organizacije utemeljene na "mojsijevskoj soluciji" odnosa svjetovne i duhovne vlasti bile kudikamo bolje i progresivnije od onih koje su se temeljile na ideji njihove personalne i ine "unije".

Ni ideja podjele vlasti, jednako kao ni ideja o odvojenosti crkve od države, u *Tori* se izričito ne pominje. Konkretna rješenja faktičkih odnosa između pojedinih činilaca u jevrejskom društvu i državi, međutim, govore da je svijest o njoj već u Mojsijevo vrijeme bila prilično razvijena. Na to, po mišljenju autora koji se bave organizacijom jevrejskog društva i države u tom periodu, ukazuje već pominjana obaveza kralja da se pri donošenju važnih odluka savjetuje sa "starcima" (senatorima), predviđena i u *Tori*, što bi trebalo da znači da uz kralja, kao glavnog nosioca vlasti, postoji još jedan oficijelni subjekat političkog, makar samo sa savjetodavnom funkcijom. Prema napisima u *Bibliji*, u kojima se pominju narodne skupštine kao institucije nadležne za postavljanje kralja, dalo bi se zaključiti da nije samo obavezan da se konsultuje sa nekim kolegijalnim (od nekoga biranim) organom, nego i da zavisi od njegovih odluka. U prilog tezi o postojanju u drevnom Izraelu neke vrste podjele vlasti, ide i podatak o postojanju Velikog državnog savjeta (na grčkom *Sanhedrin*), sastavljenog od sedamdeset članova i predsjednika ("oca suda"), organa koji po predanju vodi porijeklo od izraelskih starješina koje je Mojsije vodio na zaključenje *beritha*, a zadatak mu je da raspravlja o zakonima koji se donose na temelju propisa (zapovijesti) *Tore* (*miswoth*), interpretaciji biblijskih zapisa (*pesuqim*), proglašavanju novih odredaba s ciljem da se preduprijedi eventualna povreda zakona ustanovljenih *Torom* (*gezeroth*), utvrđivanju novih propisa koji se odnose na razne oblasti društvenog života, odnosno vršenje poželjnih ljudskih radnji (*taqanoth*).

Ideja zaštite ljudskih prava i sloboda, koju implicara *Tora*, prilično je razvijena, iako se ona u tom dokumentu izričito ne pominje. U središtu dvostrano obavezujućeg ugovora između boga i naroda Izraela, naime, utvrđene su obaveze za tri "subjekta prava": boga, kralja i ljude kao pojedince. Pri tome, pojedinac, poštovanjem ugovora, stiče i određena prava koja se, saobrazno njegovim ugovornim obavezama iskazuju kao pravo na život, pravo na jednakost pred sudom (božjim i narodnim), pravo na slobodu mišljenja i govora, pravo na imovinu.

Ili, kako to Z. Falk tumači, u *Tori* se zaštita ljudskih prava i sloboda javlja (iskazuje) u tri ravni:

jednoj, gdje savez (uspostavljen dvostrano obavezujućim ugovorom) između naroda Izraela i boga, daje dostojanstvo (i čast) čovjeku pred bogom, a time i pred drugima (bližnjima i daljnjima), uključujuči i onoga koji nad njim vlada (kralja);

drugoj, gdje se posredstvom ugovornog podređivanja kralja zakonu osigurava njegovo poštovanje podanika;

trećoj, gdje se savez s kraljem, po osnovu pristanka naroda, javlja kao emanat njegove (narodne) dobrobiti.

Da o tim i drugim idejama nijesu svi mislili isto, govori podatak da su se u Velikom državnom savjetu (ili Velikom sudu, kako se on drugačije zove) nalazili uglavnom pristalice *sadukeja* (struje koja je bila sklonija racionalnom rasuđivanju, nego vjerovanju u besmrtnost duše i vaskrs mrtvih, i protivila se dodavanju novih propisa *Tori*), koji su težili stvaranju jake izralske države, slične drugim državama tog razdoblja, dok su *fariseji* (struja koju su činili više skloni izmišljanju novih zakona i obreda, nego poštovanju pravila utvrđenih u *Tori*) smatrali da Jevreji, kao narod božji, treba da žive drugačije od drugih naroda i da tome zahtjevu treba biti prilagođena njihova društvena i državna organizacija. Fariseji osnovu za takvo svoje stanovište nalaze u Psalamu 147, gdje se kaže da bog "naredbe i sudove svoje Izrailju" saopšti Jakovu i da "ovo nije učinio nijednom drugom narodu, i sudova njegovih oni ne znaju". Po tumačenju Mojsijeve prve knjige (*Postanje*), uzrok kazne božje Avramovim potomcima, kojom su prognani iz otadžbine i osuđeni da žive po svijetu bez svoje države, nalazi se u njihovom nepoštovanju *Tore*, odnosno obaveza koje je ona nametala u pogledu društvenog i državnog uređenja njihove zemlje. I obrnuto, smatra se da je poštovanje *Tore*, kao jedinstvenog sistema ideja i načina života, razlog što se jevrejstvo održalo svuda gdje ima Jevreja.

*

Hrišćanstvo - druga po vremenu nastanka velika monoteistiška religija - rađa se u I vijeku nove ere, na prostorima Rimskog carstva. Tvorevina je siromašnih, ali i svih drugih društvenih slojeva, uključujući i robovlasnike. Propast velikih istočnih carstava, slom moćne rimske imperije, sumrak ideja i vizija rođenih u helenskom svijetu, sužavanje ranije osvojenih prava i sloboda i prerastanje bijede u univerzalnu pojavu, s jedne strane, i nemanje racionalnog objašnjenja za sve to, s druge, kod mnogih rađaju nedoumice, sumnju u sve i svašta, strah od nevidiljivih sila. S gomilanjem problema koji gotovo podjednako pogađaju i podvlašćene i vlastodršce javlja se potreba i kod jednih i kod drugih da nešto učune - sa sobom i oko sebe. Potlačeni traže odgovor na

pitanje kako da se izbave iz datog, nepodnošljivog stanja. Vlastodršci, suočeni s neočekivanim teškoćama u očuvanju svog statusa, počinju da gube vjeru u dotadašnju ideologiju, autoritete i sebe same. Nemoćni da sami spriječe raspad jednog svijeta i sistema koji je izgledao nesalomljiv i vječit, i time zaustave sopstvenu agoniju, oni u prvi plan ističu pitanje sopstvenog spasa. I jednima i drugima odgovor daje religija, "ubjedljivija" i kompleksinija od ranije mnogobožačke, koja pitanje sudbine čovjeka i njegovog izbavljenja iz svih nevolja smiješta, bez ostatka, u sferu misticizma i milosti nadljudskih sila. Ta religija, i formalno i suštinski, izrasta iz eklektičkog povezivanja najrazličitijih filozofskih i religijskih učenja, mitova i kultova. Ona inkorporira ideje, što su prodrle s Istoka nakon Aleksandrovih osvajanja, o bogu koji umire i vaskrsava, oslobođenju od tjelesnih okova putem asketizma, dualizmu oličenom u vječitoj borbi dobra i zla, jedinoj "pravoj" religiji (i njenoj svetoj knjizi), raju i paklu i životu poslije smrti. Od judejstva je preuzela ideje mesijanstva, milosrđa, predestinacije, te carstva nebeskog i božjih miljenika na koje ono čeka. Iz orfizma ideju o odricanju i čistom moralnom životu kao preduslovu za iskupljenje. Iz platonovsko-stoičkog opusa etiku dužnosti u kojoj je jedino dobro vrlina (shvaćena kao volja saglasna sa prirodom), a zatim i ideju transcendentalne nade kao nagrade za svu bijedu zemaljskog bivstvovanja, ideju sudbine kao sile koja sve pokreće i ideju jednakosti ljudi pred bogom. No, i takva ona je sasvim u skladu sa opštim stanjem duha toga doba (pobuna protiv razuma) i veoma je precizna u svojoj osnovnoj poruci i pouci: čovjek može biti spašen samo voljom božjom.

Pojava hrišćanstva označava kraj antičke kulture i početak jednog novog doba u evropskom duhovnom životu.

Hrišćanstvo propovijeda jednakost među ljudima (što ne čini nijedna religija prije njega) i nudi utjehu - srećan život na onom svijetu, poslije drugog dolaska Hrista. Radi toga, ono, u hijerarhiji vrijednosti, duhovno bogatstvo stavlja iznad materijalnog, za koje sumnja da se može postići bez kršenja morala. Na pagansku formulu "prvo živi, a zatim filozofiraj", hrišćanstvo odgovara svojom formulom: "Ne brinite i ne pitajte što ćemo jesti, piti, obući, nego tražite carstvo nebesko i njegovu pravdu. Sve drugo će vam se dati". Hrišćanstvo, osim toga, nudi crkvenu opštinu, organizaciju sa razvijenom ekonomskom i socijalnom funkcijom, tako neophodnu u vrijeme raspadanja stare društvene i državne strukture. Zato ga prihvataju i vladajuća i potčinjena klasa. Vladajućoj klasi hrišćanstvo odgovara i zbog toga: a) što ne dovodi u pitanje njene privilegije i već ostvarena (i institucionalizovana) veća prava, odnosno klasnu podjelu društva; b) što proganja bezbožnike, tj. one koji se suprotstavljaju volji i moći novog autoriteta, i eliminiše pravo robova i potlačenih na pobunu; c) što svojim

učenjem o jednakosti stvara duhovnu klimu pogodnu za prelazak na kolonat. I eksploatisani imaju svoj "razlog više" za prihvatanje hrišćanstva. Ono im, osim ravnopravnosti pred bogom i nade u spas na onom svijetu, nudi i jednu konkretnu povoljnost: jednog umjesto više gospodara.

Političke misli i ideje što se razvijaju u krilu hrišćanstva duboko su prožete njegovim duhom: idealističke su, ali u religijskom smislu. Zasnovane su na vjeri u ono što je s racionalnog gledišta nedokazivo i nemoguće, tako da umjesto naučne slike o svijetu, društvu i čovjeku, iz koje je isključena svaka mistika, nude novi misticizam. One, kaže Spektorski, "ne idu od čovjeka ka bogu, nego od boga ka čovjeku". Njima se u nauku o državi i pravu, kao osnovni činilac, unosi volja božja, koja je nepredvidljiva i neodređena. Argumenti za teze koje nudi takođe su religijski: da li je nešto tačno ili ne, procjenjuje se isključivo po tome što, prema *Svetom pismu*, kaže bog ili neki prorok, svetac, odnosno grješnik. One čak i izvjesne spoznaje čisto empirijskog i laičkog karaktera, do kojih je došla antička misao, prenose u religijskoj formi i zaogrću elementima mističkog.

Po jednim tumačenjima, hrišćanstvo je predstavljalo najradikalniji odgovor na religiozne aspiracije čovječanstva onog doba, koji insistira na totalnoj promjeni načina razmišljanja (*metanoia*), ali s one strane empirijske stvarnosti i uopšte osvrtanja na date društvene i političke prilike, odnosno ovozemaljske probleme. Naprosto, radosna vijest (*eaungelion*) koju je proglasio Isus nije se odnosila na obnovu ovozemaljskog društva, nego objavljuje jednu mističnu stvarnost - postojanje carstva božjeg. Prednost takvog uklona, po nekim autorima, bila je dvostruka. S jedne strane, nije više bilo potrebno da se slijepo (bukvalno) poštuje božji zakon kao što su to radili fariseji, najviši predstavnici jevrejske duhovnosti, niti da se filozofskim putem ide do intelektualnog saznanja transcendentalnog, kao što su to nastojali grčki filozofi. Radilo se naprosto o tome da se, kako G. Faso kaže, "pronađe Bog u dubini svoje duše" i to "kroz najviši ljubavni zanos". S druge strane, predajući se u ljubavi, i s ljubavlju, novom gospodaru, ljudi su bili lišeni dileme o tome što je moralno i dobro, a što nije, budući da je odlučivanje o tome prepušteno njemu, i to s pravom da to presuđuje po vlastitim, a ne po njihovim kriterijumima. Do koje mjere je odvajanje od zemaljskog života i njegovih principa i kriterijuma i prepuštanje bogu i njegovoj (božjoj) pravdi predstavljalo obavezu vjerujućih, govori dio teksta iz *Jevanđelja po Mateju*, u kome se kaže: „Ko ljubi oca ili mater većma nego mene, nije mene dostojan; i koji ljubi sina ili kćer većma nego mene, nije mene dostojan". Prepuštanje bogu i njegovoj volji osobito je bilo namijenjeno siromašnima, tj. "onima koje svijet uopšte ne cijeni i nemaju podsticaj da se vežu za materijalna i moralna dobra svijeta", budući da on navodno pripada samo demonima, pa su takva i sva njegova bogatstva.

Po drugim tumačenjima, međutim, ta "oslobađajuća" funkcija hrišćanstva bila je u stvari najveća zamka. Njegove ideje o jednakosti svih ljudi kudikamo su manje produkt naklonjenosti kvalitativno novim društvenim odnosima, nego nastojanja da se čovjek odvrati od ideje pobune protiv datog, u biti utemeljenog na nejednakostima. Kao takve, smatraju kritičari hrišćanstva (F. Niče i M. Štirner, osobito) one lome ljudsku volju kako se ne bi odvažila na neki čin. Hršćanska učenja su otjelovljenje pokornosti, inertnosti, poricanja života. Ona propovijedaju dogmu nepružanja otpora i ropskog prihvatanja volje drugih, ulivaju čovjeku strah od promjena i pretvaraju ga u dvostruko biće, čije se životne energije troše u borbi između tijela i duše. Njihova kultna poruka (iz *Propovijedi na Gori*), o prednosti onih koji su siromašni duhom ("Blago siromašnima duhom, jer je njihovo carstvo nebesko"), ne samo što ne nudi ništa više od sentimentalnog misticizma, tj. nerazgovjetnih i zbrkanih ideja kojima nedostaje originalnost i energija, nego je i cinična. Smatrati siromaštvo tijela i duha vrlinom i propovijedati da tu vrlinu treba očuvati nagradama i kažnjavanjima, atak je ne samo na čovjekov stvaralački duh, nego i na njegov zdrav razum, budući da je svakom inteligentnom stvorenju jasno da je siromaštvo duhom najveće prokletstvo, da ono proizvodi svekoliko zlo i svekoliku bijedu, sve nepravde i zločine na svijetu. Slično je i sa hrišćanskom filozofemom o krotkima kao nasljednicima zemlje ("Blago krotkima, jer će naslijediti zemlju"). Ova hrišćanska "mudrost" - osim toga što podstiče na ropstvo, nedjelotvornost i parazitsko bitisanje - sasvim je besmislena, budući da krotki ne mogu naslijediti bilo što i da je zemlja ljudima oteta upravo zato što su bili krotki. Riječju, učenje koje nudi nagradu za parazitizam i inertnost, u kome ima mjesta za kompromis ljudi s bogom i carem, ali na štetu prvih jer se odriču dobara na ovom svijetu, koje zahtjev za izjednačavanjem robovlasnika i robova iz realnog života prenosi u zagrobni, i koje uvjerava da se sve vrste društvenih oboljenja mogu izliječiti trpljenjem nepravdi i ljubavlju i saosjećanjima prema onome ko te nepravde čini, nije ništa drugo do mamac "koji je čovjeka ulovio u željeznu mrežu, u ludačku košulju koja mu ne dozvoljava da se širi i raste" (E. Goldman). U etičkom smislu, insistirati na faktičkom ropstvu u ime fikcije o slobodi kao nagradi za njegovo podnošenje, ne nadilazi nivo neke vrste obraćanja podlaka glupacima. U tom smislu, Karl Kaucki kaže: "Hrišćanstvo je pobijedilo ne kao prevratnička, već kao konzervativna sila, kao nova potpora ugnjetavanju i eksploataciji; ono one samo što nije odstranilo carsku moć, ropstvo, siromaštvo masa i koncentraciju gospodstva u malo ruku, već ju je učvrstilo". Uostalom, rekla bi E. Goldman, "pravda ne dolazi sa zvijezda niti stoga što je Hrist tako poželio", nego "niče iz slobode, iz društvenih i ekonomskih mogućnosti koje nam se pružaju i iz jednakosti", a krotki i siromašni duhom nikada i nigdje nije-su ti koji mogu "uspostaviti takvo stanje stvari".

Hrišćanska teorijska misao ima, dakako, i svoju drugu stranu. Dogmatizam jeste njena bitna karteristika, ali ne i jedino svojstvo. Ona jeste zatvorena u sebe i na neki način samodovoljna, ali ne i apsolutno rezistentna na sve drugo i drugačije. Prevashodno odražava filozofski i politički logos crkve, ali joj nijesu strane ni ideje druge provenijencije. Postojana je u svom osnovnom učenju, ali i spremna da se prilagođava saglasno opštim zahtjevima društvenog razvoja. Njeguje misticizam, ali se vremenom odvaja od Tertulianove devize *Credo quia absurdum est* (Vjerujem jer je suprotno razumu) i sve više oslanja na Aristotela i njegov formalnologički sistem. Glavni smjer tog njenog kretanja je: od iracionalnomističkog ka racionalističkom. U suštini radilo se o tome da se s narastanjem hrišćanske zajednice i njenim širenjem na sve teritorije bazena Sredozemlja, rađala i jedna nova hrišćanska doktrina, koja je unutar svog teološkog uklona sve više nalazila mjesto za faktička društvena pitanja i probleme, i to na principu srijetanja ideja ranog hrišćanstva sa zasadima antičke pravne i političke nauke. Taj će je trend dovesti dotle da u zrelom dobu feudalizma prihvata *skolastiku*, pomoću koje pokušava da dokaže osnovanost svojih opredjeljenja. Na izazove kapitalizma odgovara sopstvenim buržoaziranjem (*protestantizmom*) i idejama radikalnih promjena u sferi religijskog (*reformacijom*). Pri tome, djelimično uvažava pojedine rezultate naučnih istraživanja, a nesaglasnost svojih svetih spisa sa tim saznanjima objašnjava simboličkim karakterom ovih prvih. Tek onda, kada u tome ne uspijeva, povlači se u nedovoljno ispitane oblasti, težeći da za sebe rezerviše objašnjenja krajnjeg uzorka i posljednje suštine svijeta.

Do osobito velikih promjena u hrišćanskoj političkoj misli dolazi u vrijeme učvršćivanja feudalizma, koji se doima kao logičan i neprotivurječan poredak što se može razumjeti i objasniti. Prilagođavajući se toj relativno novoj društvenoj situaciji, hrišćanska politička misao se sve više oslobađa elemenata mitskog, naivnog i iracionalnog vjerovanja u neshvatljive dogme (tzv. *patristike*) i počinje da njeguje donekle racionalniji i logički neprotivurječniji način teorijskog uopštavanja spoznaja do kojih dolazi - *skolastiku*. Tako se stvara drugačiji "operacionalizacioni instrumentarij" od ranijeg, koji je bio potreban da se i čovjeku novog doba dokaže da vjerske dogme nijesu protivne razumu, nego da proizilaze iz njega. Problem odnosa crkva - država i dalje je u središtu pažnje hrišćanskih političkih mislilaca, ali u manje krutoj interpretaciji i posmatran sa više aspekata nego ranije. Formanologički sistem ovih teorija sve više odražava strukturu društva zasnovanog na hijerarhizaciji odnosa među klasama i unutar njih, među staležima i unutar njih, među sizerenima i vazalima, u ekonomskoj osnovi (stepenastoj feudalnoj svojini) i odnosima proizvodnje. Dogme se u ovom sistemu prikazuju kao razumom dati, ili barem razumom prihvatljivi najviši stavovi, iz kojih se, silogistički, izovode niži, sve konkretniji sudovi.

Odbacuju se posmatranje i indukacija i sve se zasniva na dedukciji iz razuma. U tom pogledu se, izgradnjom mase rafiniranih pojmova i distinkcija, dostiže nivo koji je teško prevazići.

Učenje Toma Akvinskog (1225-1274), nastalo na svojevrsnom "mirenju" vjere i razuma, tj. na stvaranju sistema istina u kome razum u svojoj sferi zadržava samostalnost, predstavlja vrhunac u razvoju skolastike. Za Akvinskog će Urlih Mec, jedan od autora koji se bavi izučavanjem njegovog djela, napisati: "Platon, Aristotel i Avgustin mogu se smatrati velikim učiteljima političkog mišljenja Zapada kojima su se i najgenijalniji sljedbenici mogli služiti samo kao učenici. No jedan se ipak mora postaviti uz bok tim učiteljima, premda je i on bio samo učenik: 'kralj skolastike' Tomo Akvinski. Jer on je u jednom eminentnom smislu bio *njihov* učenik i iz toga razloga je opet mogao postati i 'opšti učitelj', *doctor communis*. Veličina Toma Akvinskog ne leži, dakle, u njegovoj orginalnosti, nego u tome što je nauk velikih antičkih mislilaca svojim djelom povezao u harmonično jedinstvo, a što se u tako dubokoj i jasnoj univerzalnosti nije dogodilo ni prije ni poslije njega".

Tomo Akvinski je, u cjelini gledano, relativno moderan i realističan pisac, čija je misao prožeta idejom demokratizma. Racionalan metod i sistematičnost, glavne su osobine njegove filozofije. On obilato koristi antičke ideje (Aristotelove prije svih), što mu omogućava da, saobrazno zahtjevima i potrebama skolastike, razvije konzistentnu teoriju o državi i politici. Ipak, Akvinski je branilac crkve i autentičan predstavnik njene ideologije. Krajnji smisao njegovog insistiranja na demokratiji i demokratskom, ogleda se u tome da se ojača vlast crkve nad državom, odnosno da se radi širenja božanskih prava i privilegija crkvenih poglavara i vlastele ograniči moć kraljeva i feudalaca. Saglasno tome, Akvinski smatra da je cijela zgrada ljudskog znanja strukturirana tako: da su na dnu pojedine nauke; da se iznad tih nauka nalazi filozofija, koja im daje osnovna načela; da se na vrhu nalazi teologija, koja ne samo što omogućava postojanje filozofije kao takve, nego i otkriva ono što filozofija ne može da otkrije, budući da je ljudska tvorevina. Ipak, teologija je kod Akvinskog drugačija od teologije prije njega, uključujući i onu sv. Avgustina, koja je bila „okrenuta od svijeta" utoliko što svijet nije vidjela kao zbilju po sebi i za sebe, već samo kao nosioca, tj. kao znak „jedne više zbilje". Akvinski, naime, insistira na "prirodnoj teologiji", kao svojevrsnoj filozofiji koja shvatanje boga odvaja od klasične hrišćanske teologije objave i time faktički označava vraćanje naučnom posmatranju politike i čovjeka kao političkog bića.

Uporišnu tačku političke teorije Toma Akvinskog, koju izlaže u svojoj knjizi *O kraljevskoj vladi*, čini stanovište da je priroda opredijelila čovjeka da drugačije živi od životinja. Čovjek, naime, za razliku od životinje, ne može

sam da rješava sve probleme i zadovoljava sve potrebe, ali zato raspolaže onim što životinja nema - razumom i jezikom, koji mu omogućavaju da živi u velikoj zajednici. Ta velika zajednica je država, shvaćena kao organizacija iznad klasa, koja jednako štiti interese svih i tako sprječava da "svaki vuče na svoju stranu". Da bi država mogla da obavlja tu funkciju i da bi, kao takva, uopšte opstala, neko mora njome da vlada. Upozoravajući na to, Akvinski se prisjeća Solomonove opaske, da "tamo gdje nema upravljača, narod propada", i ističe da bi se velika zajednica odmah raspala ako bi se u njoj svaki starao samo o onome što je njemu potrebno, ako ne bi bilo nikoga ko bi brinuo i o onome što predstavlja opšte dobro. On kaže: "Posebno vlasništvo dovodi do razlika, a zajedničko sjedinjuje. Različite pojave imaju različite uzroke. Stoga je potrebno da, osim onoga što podstiče pojedinca na sopstveno dobro, postoji nešto što bi ga podsticalo i na opšte dobro zajednice. Tako u svemu što se objedinjuje postoji neka upravna sila. Naime, u vasioni po zakonu božanskog proviđenja upravlja prvo nebesko tijelo ostalima, a svima zajedno razumno biće. I u ljudskoj jedinki duša upravlja tijelom, a djelovima duše, tj. strastima i nagonima upravlja razum. Isto tako među organima tijela jedan je glavni, kao srce, ili glava, koji pokreće druge. Stoga je neophodno da u svakoj zajednici postoji neko upravno tijelo".

Upravljati, prema Akvinskom, znači "dovesti do željenog cilja ono čime se upravlja". Po tome kako upravljaju, vlade se mogu podijeliti na dobre i rđave. Akvinski u dobre ubraja *republiku* (vladu većine), *aristokratiju* (vladu manjine) i *monarhiju* (vladu jednog), dok rđavim smatra *tiraniju* (kad vlada jedan, ali samo u svoju korist), *oligarhiju* (kad vlada manjina na štetu većine) i *demokratiju* (vladavinu naroda kad on, usljed snage koju mu daje njegova brojčana premoć, tlači bogataše). Smatra da je od tri dobra oblika vladavine monarhija najbolja, te da tamo gdje nje nema neizbježno dolazi do nesloge i borbe. U prilog tom uvjerenju navodi tri razloga - jedan predestinirani zakonom prirode i dva praktična.

Kad govori o zakonu prirode, Akvinski je veoma precizan: ono što važi za svekolik poredak u prirodi, važi i za čovjeka i forme upravljanja državom. Konkretno, veli on: "Svako vođstvo u prirodi potiče od jedne jedinke: u mnoštvu organa jedan je koji sve pokreće, naime, srce; a među duševnim svojstvima jedna sila ima dominantnu ulogu, naime, razum. I pčele imaju jednu kraljicu, i u cijelom svemiru postoji jedan Bog, stvaralac i upravljač svega". Isti je slučaj, smatra Akvinski, i kad je u pitanju upravljanje društvom. Razlika je samo u tome što one koji upravljaju društvom biraju sami ljudi. To se čini tako da narod, ukoliko je "razuman i pošten, i ukoliko brine o opštem dobru, ima pravo da bira poglavarstva koja će upravljati državom", a da "ukoliko taj

narod, tokom vremena, bude korumpiran i ukoliko bude prodavao glasove, dozvoljavajući lakrdijašima i kriminalcima da uzmu uzde u ruke u državi, tome narodu treba oduzeti pravo dodjeljivanja časti, a odlučivanje povjeriti manjem broju poštenih ljudi".

Prvi praktični razlog za prihvatanje vlasti jednoga kao bolje solucije od drugih dvaju dobrih oblika, Akvinski vidi u tome da jedinstvo i mir kao najveću dobrobit građana, u dijelu gdje zavise od oblika države, bolje može da ostvari jedna osoba nego više njih, budući da ono što je po sebi jedinstveno bolje ostvaruje jedinstvo od onoga što je sastavljeno iz djelova. Ili, kako u svojoj knjizi *O kraljevstvu* kaže: "Među većim brojem upravitelja mora postojati neko jedinstvo, da bi uopšte mogli vladati, jer ni više ljudi ne mogu vući lađu u jednom smjeru, ako nijesu na neki način povezani. A mnoštvo se ujedinjuje tako što se približava jedinstvu. Tako je bolje da vlada jedan čovjek nego više njih, jer i ovi moraju težiti za jedinstvom".

Drugi praktični razlog za davanje prednosti vladavini jednoga u odnosu na druga dva dobra oblika vlasti nalazi se u tome što su izgledi da se monarhija pretvori u tiraniju manji nego kod njih.

Dakako, opominje Akvinski, prednost (i poželjnost) vladavine jednoga važi dotle dok on pravedno vlada. U suprotnom, vlast jednoga je mnogo gora od vladavine manjine, odnosno vladavine većine. Akvinski o tome kaže: "Što je vladar jedinstveniji u pravednoj vladavini, to je vladavina korisnija. Na primjer, kraljevstvo je korisnije nego aristokratija, a aristokratija korisnija nego republika (politeja). Suprotno biva u nepravednoj vladavini: što je vladar jedinstveniji, to je štetniji. Štetnija je tiranida nego oligarhija, a oligarhija nego demokratija".

U shvatanju države Akvinski pravi otklon od učenja svojih prethodnika u okrilju katoličke crkve. Prema Akvinskom, naime, bog nije taj koji ustanovljava konkretnu vlast u državi, već to čine ljudi, tako da od shvatanja i opredjeljenja ovih, a ne od božje volje, zavisi hoće li ta vlast biti dobra ili rđava. Da bi se izbjeglo ovo drugo, monarh treba da bude ograničen u vršenju vlasti, tj. da ovu bar donekle dijeli sa aristokratima, koje narod izabere i ovlasti za to. Uvjeren da u dobroj vladavini svi treba da imaju udjela, Akvinski insistira na pravu naroda da donosi zakone, neposredno ili preko svojih predstavnika. Saobrazno tome, on, u svom djelu *Suma teologije*, afirmiše ideju mješovite (monarhijsko-aristokratske) vlade, utemeljene na elementima demokratskog (izbornost, narodno predstavništvo).

U agendi političkih ideja o društvu i državi, koje Akvinski smatra osobito važnim, posebno mjesto ima njegov filozofsko-etički pristup funkciji i prirodi prava. On, naime, pravo smješta u širok okvir osnovnih elemenata u razvoju

ljudskog društva, odnosno prirode koja ima svoje pravo - vječno pravo, oličeno u božanskom razumu. Pravo što ga stvara čovjek (pravo u užem smislu) samo je jedno od sredstava pomoću kojih bog utiče na svoje zemaljske podanike da čine dobro. Zakon je, prema Akvinskom, pravilo i mjera postupka. Suštinu tog pravila, ili mjere postupka, određuje razum, a ne volja. Tako, desi li se da vlastodržac proglasi za zakon nešto što je protivno razumu, to neće biti zakon nego njegova karikatura. A što je razumno, određuje crkva. Inače, Akvinski razlikuje četiri vrste zakona:

vječne - po kojima se upravlja čitava vaseljena i za koje zna samo bog kao stvaralac svijeta i svih stvari;

prirodne - koji su odraz vječnog zakona u razumnom biću i svode se na pravilo: čini dobro, izbjegavaj zlo;

ljudske - oni su konkretizacija prirodnog zakona u posebnim okolnostima pojedinih društvenih zajednica (i čine pozitivno pravo);

božje - koji su potrebni zato što čovjek ima da ispuni i jedan nadzemaljski čin (zavjet), a ovaj nije sadržan u ljudskim zakonima.

Prirodni zakon čine nepromjenljivi principi, koji važe svuda i u svakom vremenu, i koji su kao takvi osnova iz koje ljudi izvode posebne zakone što ih primjenjuju u svakodnevnom životu. Akvinski, u djelu *Suma teologije*, o tome kaže: "Kao što teorijski razum iz nedokazivih, ali po prirodi poznatih načela izvodi razne naučne zaključke, o kojima nemamo prirodno stečena saznanja, nego ih pribavljamo marljivošću razuma, tako je nužno da ljudski razum, polazeći od zapovijesti prirodnog zakona, koje su kao neka opšta i nedokaziva načela, dođe do nekih pojedinačnih odredbi. A upravo te pojedinačne odredbe što ih pronalazi ljudski razum nazivaju se ljudskim zakonima". Razumije se, ljudski zakoni nijesu isti u svim društvima, već se principi prirodnog zakona u njima prilagođavaju uslovima življenja. Tako, na primjer, prirodni zakon nalaže da se prekršaj kazni, a kakva će kazna biti određuje se ljudskim zakonom zavisno od okolnosti u konkretnom društvu gdje se sve dešava. Ljudski zakoni su, smatra Akvinski, nužni. To stanovište obrazlaže Aristotelovim tezama iz *Retorike*, da je "bolje sve regulisati zakonom nego se predati samovolji sudija" i da je "lakše naći nekoliko mudrih ljudi koji će moći da postave pravedne zakone, nego veliki broj onih koji bi bio potreban da se presudi svaki poseban slučaj". To, međutim, ne znači da zakonima treba regulisati ponašanje ljudi do najmanjih sitnica, ili da se mudrost zakona smije podvrći diktatu političkog rasuđivanja u trenutku njegovog donošenja. Akvinski je uvjeren da je stabilnost zakona preduslov svakog dobrog zakonodavstva, pa kaže: "Promjena zakona sadrži u sebi tendenciju nanošenja štete dobrobiti društva. Naime, običaj uveliko pridonosi poštovanju zakona pa zato prekršaji protiv običaja, iako po sebi ne-

znatni, izgledaju teški. Kada se mijenja neki zakon umanjuje se obavezujuća snaga zakona upravo time što se ukida običaj, te stoga nikada ne treba mijenjati nijedan ljudski zakon, osim kada nove odredbe otvaraju mogućnosti za veliku i nedvosmisleno jasnu korist ili kada su promjene apsolutno nužne zato što prethodni zakon sadrži bezakonje, odnosno zato što je njegovo poštovanje veoma štetno".

Akvinski izvršavanje zakona smatra obaveznim, a prinudu kojom se to obezbjeđuje - opravdanom. Njegova teza je: pošto svi ljudi nijesu dobri i ne žele da ispunjavaju pravila razuma, za ostvarivanje ljudskog zakona moraju se koristiti i takva sredstva kao što su strah i nasilje. Za Akvinskog je nesporno da "svaki ljudski zakon samo utoliko ima vrijednost zakona ukoliko se izvodi iz prirodnoga zakona", odnosno da ukoliko se "u nečemu razilazi s prirodnim zakonom, onda to više nije zakon nego njegovo izopačenje". Nema, međutim, dilema ni u pogledu toga da svaka naredba koja se formuliše kao zakon od strane neke politički ugledne i uticajne ličnosti ima snagu zakona, i nezavisno od sadržine, u saglasnosti je sa vječnim zakonom jer moć daje samo bog. Zastupajući to stanovište, Akvinski, ipak, ne fetišizira pravo. Naprotiv, on insistira na potrebi da se sačuva širi društveni prostor za djelovanje crkve, radi čega razvija teoriju po kojoj sve ne treba, i ne može, da se reguliše pravnim normama. Akvinski u tom smislu naročito ističe da:

zakon reguliše samo većinu slučajeva, budući da ima izuzetnih situacija kada je on neprimjenljiv;

zakon mora biti saglasan sa onim što objektivno nude i nalažu konkretni društveni uslovi;

zakon treba da suzbije samo najteže prekršaje, a ne sve što moral zabranjuje;

u izvjesnim situacijama treba odstupiti od zakona i prepustiti vladaru da odluči što je korisno i kako treba postupiti.

Sva ova stanovišta Akvinski izvodi iz uvjerenja da čovjekova nesavršena priroda čini njegovo ponašanje odveć složenim da bi se moglo regulisati samo državnim zakonima.

U teorijskom miljeu Toma Akvinskog našla su mjesto i pitanja *svojine*, *ropstva* i *jeresi.*

Svojina, smatra on, ne spada u elemente prirodnog prava, jer u prirodi nema ničega što bi trebalo da bude nečija svojina. Stvari, s gledišta suštine, pripadaju bogu, ali, s gledišta upotrebe, čovjek nad njima ima prirodnu svojinu. Akvinski smatra da, u principu, "posebno vlasništvo dovodi do razlika, a zajedničko sjedinjuje". To, ipak, ne znači da je privatna svojina štetna. Prednost privatne svojine je u tome što svako više brine o svojoj stvari nego o

tuđoj. Njeno postojanje ne isključuje već, naprotiv, povećava obavezu da se vodi računa o zajedničkoj upotrebi stvari. Zato, smatra Akvinski, može da se kaže: *Proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae* (Privatna svojina nije protiv prirodnih prava, već se prirodnom pravu pridodaje kao pronalazak). Akvinski posredno opravdava i kamate na uloženi, odnosno pozajmljeni novac.

O ropstvu Akvinski kaže: "Apsolutno uzeto, nema prirodnog razloga da neko bude rob prije nego drugi, ali razlog za to može biti korist koja otud proizilazi: na primjer, slabijem može biti korisno da njim upravlja i pomaže mu neko pametniji".

Akvinski je uvjeren da jeretici apsolutno zaslužuju smrtnu kaznu. To su, po njemu, falsifikatori vjere koje treba kažnjavati jednako strogo kao i falsifikatore novca. Ipak, upozorova on, jereticima, za razliku od falsifikatora novca, prije kazne treba dva puta pružiti priliku da se pokaju.

*

Islam (pokornost, tj. predavanje sebe bogu) - treća po vremenu nastanka velika monoteistička religija - rađa se zajedno s prvom arapskom državom i uglavnom na njenom prostoru. Poput hrišćanstva, islam postepeno izrasta iz širokog miljea ranije međusobno nesaglasnih vjerskih ideja, mitova i kultova. Predanje kaže da se pojavio u Meki, početkom VII vijeka, a njegovim utemeljivačem smatra se prorok Muhamed, porijeklom iz mekanskog plemena *Kurešita*. Prema islamskom vjerovanju, prorok Muhamed u svom učenju izražava volju Alaha, jedinog boga, koji gospodari ne samo životima ljudi, nego i prirodom uopšte. Prije pojave proroka Muhameda, Alah je govorio preko drugih proroka, uključujući Mojsija i Isusa. Dakako, i Alah, poput svih velikih tvoraca, ima ambiciju da njegova misao bude apsolutna, pa zato svome poslaniku na zemlji, Hazreti-Ibrahimu, kaže da će ga, bude li najsavjesnije ispunjavao njegovu volju, "postaviti vođom svijeta". Temeljima na kojima se islam razvija, smatraju se pet osnovnih dužnosti muslimana (kako njegovi vjernici sebe nazivaju): da vjeruju (i govore) da "nema drugog boga osim Alaha, a Muhamed je njegov apostol"; da svakodnevno, okrenuti prema Meki, formalno izgovaraju pet molitvi; da praznuju ramazan (mjesec strogog posta u kome se hrana i piće ne smiju uzimati preko dana); da daju milostinju siromašnima; da pokušaju da bar jednom odu u Meku, na hodočašće.

Islam izražava autentični arapski duh i odražava potrebe jednog društva koje se razvija u specifičnim okolnostima. Poput judejstva i hrišćanstva, i on predstavlja sintezu raznih učenja, nastalih u procesu složenih unutrašnjih društvenih prestrojavanja. I on nastoji da se iskaže kao vjera nad vjerama, odnosno učenje kroz koje vrhovni izaslanik božji na zemlji određuje norme čovjekovog ponašanja.

Kao religija, islam nije mnogo komplikovan. Za razliku od hrišćanstva, na primjer, on nije opterećen ni razrađenom teologijom o svetom trojstvu, niti idejom proroka kao inkarnacije boga. Misija islama je, kako piše u *Kur'anu*, njegovoj svetoj knjizi, da čovječanstvu koje je "umno dozrelo", pokaže put spasenja. Tri istine u traženju tog puta, smatraju se posebno značajnim. Jedna od tih istina sazdana je u filozofemi "sve je od Boga, a zlo je od tebe", što znači da je bog "istinska dobrota i sve dobro od Njega dolazi, a zlo i nesreća su posljedica ljudskog rada". Druga je da ne slijediti boga, i neuvažavati njegove pouke, znači ne biti s onima kojima je stalo do pravde, istine i ljudskog dobra, nego protiv njih. Treća istina je da bog preko svoje svete knjige (*Kur'ana*) hoće da (na)uči čovjeka kako da mu se pokori i preda (srcem i dušom) i time stekne uporište za ostvarenje njegovog najvišeg cilja - da se "čovječanstvo poveže u jednu nerazdruživu vezu, da među svim narodima zavlada ljubav, da se svi ljudi upute na pravu stazu i da se svakom čini dobro". Istine namijenjene čovjeku, iz božje duše u ljudsku može prenijeti samo čovjek. Saglasno tome, prorok Hazreti-Muhamed, Alahov poslanik na zemlji, čovjek je kao i svi drugi ljudi. Ono što njega čini božanskim poslanikom nije nikakva čudotvorna sposobnost da vidi neviđeno i prepoznaje ono što drugi prepoznati ne mogu. Njegova moć i ugled izviru iz sasvim drugih kvaliteta - predanog angažovanja na stvaranju zajednice ljudi koja će biti čvrsto vezana osjećanjima što dolaze "iz njihovih srdaca" i spremnosti "da radi i postupa samo onako kako ga uče Božje Objave". Drugim riječima, Hazreti-Muhamed je bio čovjek "koji je svu svoju snagu upotrijebio za to, da istrijebi neznaboštvo i vjerovanje stvari i pojava, koje nemaju oslonca na razumu". Kod njega je sve što je govorio "bilo čisto od njegovih osobnih prohtjeva", usljed čega su njegove riječi bile "istinsko nadahnuće njegova savršeno čista srca". Njemu nije bilo stalo do toga "da one koji ga slijede i vjeruju učini velikim bogatašima, da pred njima izvodi čudesna djela koja će svakoga zapanjiti, ili da govori neke velike i visoke misli", već je njegov "prvi i konačni cilj bio svesrdno izložiti ljudima Božju Objavu i s visokim principima *Kur'ana* izgraditi zajednicu koja će biti čvrsto vezana s osjećajima koji dolaze iz njihovih srdaca, vežući njihove duše u jednu nerazorivu cjelinu". Ovakvo islamsko učenje, posredovano misionarom sa svojstvima kakva je imao Hazreti-Muhamed, osobito je dobilo na snazi nakon odbijanja ljudi da shvate i prihvate istine kojima ih je bog učio preko svojih ranijih knjiga i poslanika. Potreba da se ta greška ispravi objavljivanjem nove istine posredstvom novog božjeg poslanika, što upravo islam čini, razlog je što on, kako tumače njegovi sljedbenici, "ima tu prednost nad mnogobrojnim vjerama, da postane međunarodna i sveopšta vjera".

Vjerske zabrane islama su nešto drugačije nego kod judejstva i hrišćanstva (obnavlja zabranu idola i uvodi zabranu konzumiranja vina), a odnos prema pripadnicima drugih vjera mu je znatno tolerantniji. U jednom ajetu *Kur'ana*, takav odnos prema sljedbenicima drugih religijskih učenja, pa čak i prema neznabošcima, iskazuje se kroz pouku da njih ne treba grditi, nego prepustiti da se sasvim priklone svome bogu, pa čak ih i podsticati da mu se vrate ako su od njega odlutali, "pa će ih On obavijestiti o onome što su uradili". U svemu ostalom, islam se suštinski bitno ne razlikuje od hrišćanskih i drugih ranije nastalih religija i njihovih ideologija i teorija, ne nudi ništa bitno novo, što u ovima nije sadržano, a ponegdje čak i ne dostiže njihov nivo. To nikako ne znači da on nema svoje autentične vrijednosti i smisao. Bertnard Rasel (u svoji *Istoriji zapadne filozofije*) o tome kaže: "Muhamedanska civilizacija u svojim velikim danima bila je sjajna u oblasti umjetnosti i u mnogim tehničkim postupcima, ali u teorijskim pitanjima nije pokazivala sposobnost za samostalnu spekulaciju. Njen značaj - koji ne treba potcjenjivati - leži u njenoj posredničkoj ulozi. Između stare i moderne evropske civilizacije utkao se mračni vijek. Muhamedanci i Vizantinci, pošto im je nedostajala intelektualna energija potrebna za nove stvari, sačuvali su aparat civilizacije - obrazovanje, knjige i učenu dokolicu. I jedni i drugi dali su podsticaja Zapadu kada se ponovo digao iz varvarstva: muhamedanci poglavito u XIII vijeku, a Vizantinci u XV vijeku. U oba ova slučaja podsticaj je stvorio novu filozofsku misao, bolju nego što je bila ijedna koju su stvorili posrednici - u prvom slučaju skolasticizam, a u drugom renesansu (koja je, međutim, imala i druge uzroke)". Neki drugi teoretičari osobit značaj u tom pogledu pridaju samom *Kur'anu*, tvrdeći da su na prostoru gdje je dopirao njegov uticaj, s jedne strane, gotovo preko noći nestali idolopoklonstvo, razvrat i svađe "koje su prijetile da unište jedan narod" i, na drugoj, izveo "potpuni (društveni) preporod", budući da božji poslanik, koji kroz njega progovara, ne ostaje samo na riječima (tj. "pri tome da upućuje"), nego i (praktično) djela, u smislu da svojim učenjem "sve pokreće ponovo u život".

I u islamu, kao i u ostalim monoteističkim religijama, centralno mjesto ima princip krotkosti (smirenosti) i pokornosti čovjeka. Prema *Kur'anu*, smisao postojanja čovjeka je u tome da bivstvuje na "onom svijetu", a ne da živi na zemlji, prepušten uživanju u njenim blagodetima. "Znajte - piše u toj svetoj knjizi - da ovozemni život nije ništa drugo nego igra, i zabava, i gizda i međusobno isticanje i nadmetanje u imecima i potomstvu, a to je slično obilnoj kiši koja oživi vegetaciju i čije bilje zadivi nevjernike, a onda se osuši i vidiš ga požutjela, a onda se zdrobi i postane pljeva. A na budućem svijetu je žestoka kazna nevjernicima i oprost od boga i zadovoljstvo vjernicima. Ovozemni život je

samo kvarljiva roba, varljivi užitak". Otuda svaki blagorodni musliman, koji želi da izbjegne *džehenem* (pakao) i stigne u *dženet* (raj), treba da smjerno podnosi sva nasilja, bijedu i nedaće. On to treba da čini i zbog toga što pripadnici islama predstavljaju onu zajednicu ('*Unma*), kojoj je suđeno da čuva posljednji izraz božje volje i povede cijelo čovječanstvo putem spasenja.

Islam je sličan hrišćanstvu i po protivurječnosti i nekonzistentnosti nekih svojih osnovnih ideja. I on, na jednoj strani, nastoji da se iskaže kao univerzalna i za sve prihvatljiva ideologija i teorija, radi čega insistira na ravnopravnosti svih i osuđuje zelenaštvo. Na drugoj, pak, on laike lišava svakog prava da odlučuju o pitanjima relevantnim za duhovnu sferu, afirmiše princip imovinske nejednakosti i opravdava ropstvo (robovima su, po njegovom učenju, mogli biti svi nevjernici, a nevjernici su svi koji ne pripadaju muslimanstvu i ne ispovijedaju islam). Pri tome, očigledna je naklonost islama imućnijim slojevima. Islam privatnu svojinu smatra ne samo nužnom, nego i svetom: svako ko posegne ka njenom ukidanju, ili je na drugi način ugrozi, mora biti rigorozno kažnjen.

Kao i sve monoteističke religije, i ova snažno afirmiše ideju o nadređenosti duhovne vlasti svjetovnoj. I prema islamu, naročito u početnoj fazi njegovog razvoja, isključivo je bog (Alah) taj koji određuje položaj i zadatke vlasti, a preko svog izaslanika na zemlji i njeno pravedno vršenje. U *Kur'anu* se to ovako objašnjava: "Alah je poslao Saula za cara. Alah ga je izabrao, uveličao mu tijelo i um, i poslao da upravlja vama. Uistinu, Alah daruje vlast kako želi". Zato, poručuje *Kur'an* muslimanima, "povinujte se Alahu i njegovom izaslaniku, jedinom nosiocu vlasti među vama". Saglasno ovakvim porukama *Kur'ana* (koje neodoljivo podsjećaju na tvrdenje iz *Novog zavjeta* da nema vlasti koja nije od boga), politička misao prvobitnog islama implicira stanovište da duhovna i svjetovna vlast pripada isključivo Proroku (izaslaniku Alahovom na zemlji), a da se poslije njegove smrti ova prenosi na kalife (zamjenike Prorokove). Izrazito teokratski sistem vlasti, utemeljen na toj ideji, u kome se i pokretna imovina države smatrala božjom svojinom, održao se do sredine X vijeka. Od tada stvarna vlast prelazi na svjetovne vladare - sultane, dok imami (vjerski velikodostojnici) zadržavaju samo duhovni autoritet. Ta podjela, međutim, nije ni potpuna ni definitivna. Duhovnici se ne mire s gubitkom svjetovnog uticaja, a svjetovni vladari ne odustaju od pokušaja da sebe učine apsolutno nadležnim i u duhovnoj sferi. I jedni i drugi svoje nastojanje obrazlažu odgovarajućim učenjima u *Kur'anu*.

Vremenom se politička misao prvobitnog islama razlaže na dvije orijentacije - *sunizam* i *šiitizam*. *Suna* - sveto predanje kojim se dopunjuje *Kur'an* - izražava nove potrebe vladajuće klase, koje nijesu mogle biti iskazane u *Kur'anu*, ali su, navodno, bile projektovane u glavi Prorokovoj. *Suniti* u svom učenju

opravdavaju klasnu nejednakost, neravnopravnost ljudi i eksploataciju, a kalife smatraju svojim duhovnim starješinama. Ugnjetenima preporučuju da čekaju dolazak Mahde ("onoga koga Alah vodi putem istine"), koji će uspostaviti pravdu na zemlji i ravnopravnost među ljudima. *Šiiti*, čiji je pokret jak naročito u Iranu i Iraku, ostaju privrženi postavkama *Kur'ana*.

Pretpostavljajući vjersko predanje *Kur'ana* sunitskom konceptu, Šiiti svoj odnos prema klasno-socijalnim problemima društva, osobito prema eksploataciji i nejednakosti ljudi, i dalje zaogrću misticizmom. Svoju poruku obespravljenima, da budu strpljivi i pokorni, emituju kroz priču o 12 imama, potomaka Alije (četvrtog kalifa, inače zeta Muhamedovog), od kojih se jedan (onaj dvanaesti) sakrio da bi se jednog dana vratio i donio na zemlju pravdu, jednakost i istinu.

S pojavom sekti u njima, počinje raslojavanje i ova dva pokreta. Te sekte su, iako različito i u nejednakom obimu, nosioci pobune protiv eksploatacije, a ne prežu ni od kritike islama u cjelini. Jednu od prvih i najpoznatijih takvih sekti čine *Haridžiti*. Ova sekta se orijentiše na povratak prvobitnom islamu, pod kojim se podrazumijeva ideja socijalne jednakosti i političke ravnopravnosti, što je čini veoma privlačnom za veliki broj muslimana. Znatan učinak u tom smislu, i velik značaj za razvitak islamske političke misli uopšte, imaju i stanovišta *Haridžita* da:

teritorijalnu osnovu društvenog uređenja treba da čini muslimanska opština;

funkcija kalifa treba da bude izborna;

izborno tijelo treba da čine svi članovi muslimanske opštine, nezavisno od njihovog socijalnog položaja i nacionalne pripadnosti;

muslimanska opština treba da se pokorava gospodaru, izabranom na ovaj način, samo dotle dok ovaj poštuje naloge vjere, a da u protivnom ima pravo da ga svrgne ili čak ubije.

Sekta *Ismailita* je šiitskog porijekla i naslanja se na antifeudalni pokret seljaka i gradske sirotinje. Njenim učenjem inspirisan je niz ustanaka protiv vladajuće klase. Pokret seljaka i beduina u IX-XI vijeku (u Siriji, Bahreinu, Iraku i drugim arapskim zemljama), najvećim dijelom je nadahnut idejama ismailita o zajedničkoj imovini, predaji zemlje seoskim opštinama i socijalnoj ravnopravnosti.

Ove i slične sekte nijesu jedini kritičari političkih koncepcija i ideologije islama. To čine i mnogi poznati autori, zahvaljujući kojima arapsku teorijsku misao karakterišu racionalizam, odvajanje politike od religije i slobodoumnost u posmatranju ključnih pitanja života.

Jedan od najvećih srednjevjekovnih arapskih mislilaca, koji s tih pozicija osvjetljava mnoge probleme vlasti, države i politike, jeste Muhamed Ibn Rušid,

zvani Averoes (1126-1198). On slijedi Aristotelovu misao i u arapsku teorijsku riznicu unosi ideju materijalizma. Ibn Rušid, takođe, razlikuje dvije istine - prirodnu i natprirodnu - i kaže: "Na osnovu razuma zaključujem da razum svakako mora biti jedan, a vjera mi daje nesumnjivo uvjerenje da je drukčije". Na ideji o dvjema istinama - teološkoj i filozofskoj - temelji svoje uvjerenje da teologija i filozofija o istoj stvari, sa apsolutno istom vjerodostojnošću, mogu izricati potpuno različite sudove. Tim učenjem se filozofija oslobađa dužnosti da dokazuje teološke istine i stiče mogućnost da samostalno traži sopstvene. Oslobađajući teorijsku misao stega teologije, Ibn Rušid prekida sa ortodoksnom muslimanskom političkom tradicijom. To se ogleda i u njegovim političkim shvatanjima, izloženim u komentarima posvećenim Platonovoj *Državi*, a zatim i u *Razmišljanjima o uzajamnom odnosu filozofije i religije,* gdje pokazuje svoju privrženost ideji organizovanja društvenog života na čvrstim osnovama naučnog saznanja, uz potpuno odstranjivanje sveštenstva iz vlasti. Tiranija sveštenstva je, po njemu, najlošija varijanta degradacije države. On religiju smatra nužnom čak i u idealnoj državi, ali samo u mjeri u kojoj ljudi nijesu obuhvaćeni filozofijom istine. Analogno tome, Ibn Rušid klasnu podjelu, i njome uslovljenu hijerarhiju, posmatra kao normalan sastavni dio društvene organizacije, koja proizilazi iz urođenih (naslijeđenih) različitih sposobnosti ljudi. Usljed toga, specijalizacija socijalnih funkcija i njihovo vršenje od strane različitih grupa ljudi cjelishodna je i blagotvorna za sve članove društva. Vladara države treba birati iz reda najobdarenijih građana i on ne treba da posjeduje nikakve sveštеničke prerogative, već da u cjelini predstavlja samo svjetovnog gospodara. On u svom radu treba da se oslanja na zakonski sistem koji dobro funkcioniše.

U *Istoriji svijeta*, knjizi drugog poznatog arapskog teoretičara, Muhameda Ibn Halduna (1332-1406), sublimirana je politička misao zemalja Bliskog i Srednjeg Istoka, prvenstveno ona koja se odnosi na objašnjenje uticaja prirode i njome uslovljenih sadržaja čovjekovog života na karakter i funkciju društvene i državne organizacije. Ibn Haldunu (čije je puno ime Vali al-Din 'Abd al-Rahman ben Muhamed ben Muhamed ben Abu Bakr Muhamed ben Al-Hasan Ibn Haldun) nijesu strane religijske teme, ali je njegova misao oslobođena svakog misticizma. On smatra da se ljudi nijesu udružili i stvorili društvo i državu po volji božjoj, nego isključivo radi toga da bi jedan drugome pomogli u pribavljanju sredstava za život i rješavanju drugih zajedničkuh problema. Čak su i razlike u običajima i ustanovama naroda uslovljene razlikama u sposobnosti da se pribave ta sredstva. Po njemu, istorija počinje onda kad ljudi shvate da im sudbina zavisi od njih samih, a ne od proviđenja. On promjene u načinu ukupnog života generacija objašnjava razlikama koje ih razdvajaju u načinu njihovog ekonomskog života.

Ibn Haldun se bavi i istraživanjem zakonitosti društvenog razvitka, smatrajući to oblašću posebne nauke koja čini važnu granu filozofije. On tvrdi da su u razvoju društva evidentne dvije faze: *seljački život* (zemljoradnja i stočarstvo) i *građanski život* (zanatstvo i trgovina). Svaka faza društvenog života ima odgovarajuću formu vlasti. U prvoj fazi upravljaju vođe sa ograničenom vlašću, dok je u drugoj fazi na čelu države car sa neograničenom vlašću. Ibn Haldun, takođe, tvrdi da se društvo razvija u ciklusima što ih izaziva postojanje konstantnih razlika u uslovima života u urbanim sredinama i na periferiji. Smatra da grad, i uopšte urbanitet, prije ili kasnije, izopačuju ljude, dok ljudi koji žive na periferiji, u okviru plemenskog sistema, praktikuju solidarnost. Kad grad istruli, ljudi sa periferije ga osvajaju na juriš i regenerišu. Vremenom, živeći gradskim životom, i oni sami se izopačuju i ciklus počinje iznova, budući da uvijek ima onih koji su na periferiji civilizacije i koji teže da prodru u njen "centar".

Glavni zadatak države, po Ibn Haldunu, jeste da štiti privatnu svojinu. On, stoga, oštro kritikuje državnu politiku koja to ne shvata i ne svrstava u svoje prioritete. Inače, smatra da sam oblik političke vlasti nema neki poseban značaj. Za njega je, u krajnjoj liniji, važno samo to kakav je duh neke zajednice i "njena veza sa društvenošću", dok sve ostalo svrstava u korpus puke kontrole i represije.

Poglavlje četvrto

TEORIJE O ODNOSU CRKVE I DRŽAVE

Crkvu, kao specijalizovanu, hijerarhijski ustrojenu organizaciju sa djelatnošću (obredima i učenjima) vjerskog karaktera, u smislu kakva je hrišćanska, nemaju ni judejstvo, ni islam. Hrišćanska crkva, pak, javlja se znatno kasnije od religije u čijoj je službi (tj. tek u IV vijeku) i u početku se znatno više bavi karitativnim nego drugim društvenim pitanjima i problemima. Gotovo sve u odnosu crkve prema društvu i državi supstituisano je samo jednom njenom željom - da stvori prostor za svoje nesmetano djelovanje i sačuva duhovnu autonomiju (što je, kako se vjerovalo, bilo obezbijeđeno Milanskim ediktom, 313. godine). U tom smislu, crkveni oci zdušno propovijedaju da je njima nebo jedina otadžbina, te da zemljom samo (privremeno) hodaju. Jedan od njih (Tertulijan) će početkom III vijeka čak ustvrditi da za duhovnike "ništa nije tako malo važno kao država". Ubrzo će se, međutim, pokazati da crkvi takva orijentacija ne odgovara - iz više razloga.

U prvom redu, duhovni autoritet crkve, sam po sebi, očigledno nije dovoljan da bi ona stekla i očuvala željenu autonomiju. Niti su snažni otpori na koje hrišćanstvo u početku nailazi išli u prilog takvoj njenoj ambiciji, niti se njena ambicija iskazivala kao nešto što je moguće ostvariti nezavisno od karaktera i oblika date društvene organizacije. Naprotiv, sve izvjesnije je bilo da će faktički položaj crkve u društvu, i spram društva, biti opredijeljen upravo time kako će, koliko i kojim sredstvima i sadržajima, ona sama uticati na formiranje date društvene organizacije.

Zatim, razvoj događaja je takođe ubrzo pokazao da ravnodušan stav crkve prema društvenim institucijama i odnosima nije saglasan sa hrišćanskom idejom o bogu, kao tvorcu prirode i čovjeka koji upravlja svijetom, budući da stvarni svijet, prepušten vlasti zemaljskih gospodara, ne samo što ne korespondira uvijek sa tom promišlju, nego se u mnogom pogledu iskazuje kao njoj direktno suprotan i suprotstavljen.

Najzad, već su i prva iskustva sa crkvenim opštinama pokazala da tzv. čista (starozavjetna) teokratija - utemeljena na ideji Mesije koji izabrani narod vodi u obećanu zemlju, a bog mu sa Sinajske gore šalje zakone i poručuje što treba da radi - ima smisla samo kao putokaz ka posrednoj teokratiji, tj. ka onoj društvenoj organizaciji u kojoj crkveni velikodostojnici direktno kontrolišu nosioce vlasti i staraju se da ovi vladaju po milosti božjoj i za svoj rad odgovaraju božjim izaslanicima na zemlji, a ne narodu.

Kao posljedica takvih otkrća, koja, po mišljenju crkvenih otaca, govore ne samo o sklonosti zemaljskih vladara grijehu, nego i o njihovim faktičkim ogrješenjima, nastaju dva uporedna, komplementarna procesa. Jedan se odvija u krugovima crkvenih mislilaca i iskazuje prvo kroz probuđeni interes za bavljenjem pitanjem odnosa crkve i države, a potom kroz ambiciju da problem apsolviraju dokazivanjem njihove prirodne subordinacije, u smislu potpune nadređenosti prve drugoj. Suštinu drugog procesa, pak, čini nastojanje prelata da, saobrazno svojim tezama o pretpostavljenosti crkve državi i u ovozemaljskom životu, preuzmu funkciju svjetovne vlasti. U oba slučaja, suštinski je riječ o istom - težnji da se, prvo, autoritet božje riječi zamijeni autoritetom crkve, a zatim da se ovom potonjem pridoda faktor državne moći. Na toj osnovi se mistični scenario o vladaru koji svoju punomoć prima direktno od boga, pretvara u čin vladarske promocije od strane sveštenstva. Davidovo shvatanje da se može biti grešan samo pred bogom (*Tibi peccavi Domine*), ustupa mjesto Kiprijanovom geslu: "Ko se udalji od sveštenstva, udaljio se od Hrista". Iz upornih, nimalo blagih pokušaja da se željena harmonija crkvene i državne vlasti postigne u obliku hijerokratije (vlade sveštenstva), zakonito nastaje dugotrajni, žestoki međusobni antagonizam tih dvaju poredaka i autoriteta. Taj problem neće biti riješen ni onda kada zapadna hrišćanska crkva, početkom srednjeg vijeka, faktički potčini državu sebi i nametne svoj koncept društvenih odnosa. Naprotiv, kontroverza crkva-država dobiće svoj izraz u mnogobrojnim teorijskim diskursima, s argumentacijom koja će biti toliko uzajamno isključujuća, koliko su to bili i ti autoriteti sami.

Među teorijskim diskursima nastalim povodom kontroveze crkva - država, dugo će postojati neka vrsta brojčane i argumentacione ravnoteže. Sve do pojave reformacije, naime, nijedna od njih neće imati uvjerljivu premoć nad drugom, ni u broju onih koji podržavaju njene ideje i orjentaciju, ni u spektru (raznovrsnosti i raznostranosti) ideja na kojima svoju orijentaciju temelji, ni u uvjerljivosti argumenata koje u tom pogledu nudi. O kojoj i kakvoj kontroverzi crkva - država je konkretno riječ, i na kojim argumentima ona opstojava, govori više teorijskih diskursa - s jedne i s druge strane. Ipak, kad je u pitanju ideja prevalencije crkve nad državom, uvjerljivijim od ostalih čine se teorijski diskursi *o*

božjoj i zemaljskoj državi, odnosno *o kraljeubistvu*. Na drugoj strani, tj. kad je u pitanju ideja prevalencije države nad crkvom, interesantnijim od ostalih čine se teorijski diskursi *o potčinjenosti crkve državi*, odnosno *o jednovlašću*. To je razlog što će tim diskursima biti posvećena odgovarajuća posebna pažnja, iako oni ne supstituišu svu raznolikost ideja i teorija nastalih tim povodom.

*

Prvi, koji sistematizuje hrišćansku teorijsku misao o odnosu crkva - država, s ciljem da dokaže prevalenciju prve nad drugom, jeste Aurelije Avgustin (354-430).

Avgustina smatraju ne samo jednim od najznačajnih autora vremena *patristike* (od latinskog *pater* - otac), teološkog i filozofskog učenja crkvenih pisaca o temeljnim pitanjima hrišćanstva, nego i jednim od najvećih pisaca u istoriji hrišćanstva i filozofije uopšte. Na njegovo učenje su, više od ostalih, uticala dva momenta. Prvi se monenat odnosio na ocjenu vrijednosti zemaljskog društva i države gledano iz ugla "sudbine" Zapadnog rimskog carstva, koja je "opominjala" da bez božje pomoći ne mogu opstati ni najmoćnije imperije. Drugi momenat odnosio se na njegov oštar sukob s tezom engleskog monaha Pelagia o apsolutnoj slobodi čovjekove volje i dobroti ljudske duše, tj. s tezom da čovjekovo dobro djelanje zavisi od njega samoga i da on samim tim nosi u sebi instrumente spasa. Avgustin je Pelagievu "opomenu" da bez božje pomoći ne mogu opstati ni najmoćnije imperije smatrao jeretičkom, budući da je direktno rušila hrišćansku doktrinarnu postavku o ljudskom rodu kao "prokletoj masi", koja je nesposobna da se spasi svojim snagama i prvobitni grijeh iskupi bez dolaska Hrista i pomoći koju mu crkva pruža u ostvarenju njegove misije. U širem spektru determinanti Avgustinovih ideja i orijentacija, od kojih je neke baštinio i prije nego je postao biskup u Hiponu, nalaze se još i *maniheizam* (doktrina o vječnoj i nepomirljivoj borbi Dobra i Zla), *skepticizam* i *neoplatonizam*. To je razlog što će njegova filozofija - inače spoj jedne vrste vjerske ekstaze sa realističkim elementima antičke misli - nositi u sebi začetke gotovo svih osnovnih hrišćanskih ideja, naročito katoličke filozofije i što će se, osim na prethodno hrišćansko učenje, do kraja oslanjati na Platona, Cicerona i druge velike antičke mislioce nereligijske provenijencije.

Avgustinova filozofska misao se najvećim dijelom temelji na subjektivnom idealizmu, tj. na tezi da sigurno postoji samo subjektivna svijest, te da se jedinom istinom može smatrati istina o vlastitom psihičkom životu. Pred tom istinom, veli Avgustin, treba da se sklone "Talet sa svojom vodom, Anaksiman sa svojim vazduhom, stoici sa svojom vatrom, Epikur sa svojim atomima". Saobrazno tome, njegova filozofija prava je, na primjer, mnogo bliža izvornim idejama hrišćanske etike, nego tzv. disciplinovanom egoizmu rimske juridičke

vrline. Na tom kursu, on apstrahuje čak i poznata, u njegovo vrijeme uveliko afirmisana (Ulpianova) pravna pravila, kao što su: Q*uisque preasumitur bonus, donec probetur contrarium* (O svakome mislimo da je dobar, dok se ne pokaže suprotno); Q*ui iure suo utitur*, *neminem leadit* (Ko se služi svojim pravom, nikome ne šteti); *Suum cuique tribuere* (Ne uzimaj tuđe i ne dozvoli da tvoje bude uzeto) i druga. Avgustin, psihološko-etičkim postulatima svijeta i života, kako ih poima hrišćanska religija, objašnjava i druge institute i odnose čijim se posmatranjem bavi. Tako, uvjeren je da prava kao takvog nije bilo prije prvobitnog grijeha, a prirodno pravo smatra višim od pozitivnog. Ropstvo, čije postojanje inače opravdava, takođe je posljedica prvobitnog grijeha, koji će biti otkajan tek strašnim sudom. Privatnu svojinu, opet, opravdava voljom božjom i smatra da ona, po sebi, nije ni dobra, ni loša, nego da to zavisi od usmjerenja volje. Uočava da bogatstvo jednih znači siromaštvo drugih, ali iz toga ne izvlači zaključak koji bi upućivao na potrebu da se tu nešto mijenja, budući da će se ljudi ionako izjednačiti tek u carstvu nebeskom. U ovim i sličnim Avgustinovim idejama i tezama, međutim, ima i takvih sadržaja koji nagovještavaju izvjesne promjene u hrišćanskoj teorijskoj misli. Tako, na primjer, on osnovni moralni zakon, koji proizilazi iz prirodnog prava, vezuje za princip *ne čini drugome ono što ne želiš da drugi čini tebi*, čime, makar i indirektno, dovodi u pitanje hrišćansko etičko načelo po kome čovjek treba da trpi sve uvrede i da ih prašta. Indikativna je u tom smislu i Avgustinova tvrdnja, da kod ljudi postoji prirodni nagon za društvom i da se država zasniva na njihovoj moralnoj povezanosti. Tom tvrdnjom se, naime, unosi izvjesna disonanca u hrišćansko učenje o državi i vlasti kao daru božjem, koje je najpreciznije izloženo u *Novom zavjetu*, gdje se, pored ostalog, kaže da nema vlasti koja nije od boga i da je suprotstavljanje vlasti isto što i protivljenje naredbi božjoj.

Ta svojstva Avgustinove filozofije ispoljiće se i njegovim razmatranjima pitanja odnosa crkve i države, kojima je posvetio dvadeset dvije knjige svog djela *Država božja*, nastalog 410. godine kao "refleksija" na propast (rimskog) carstva - institucije po čijem je uzoru organizovan sav ondašnji civilizovani svijet. Tražeći razloge tog "udesa istorije" s one strane paganske teze da krajnji uzrok propasti Rima treba tražiti u njegovom odricanju od "antičke vjere" radi hrišćanstva, Avgustin postavlja pitanje bilo kakve valjanosti države kao ljudske tvorevine, odnosno zemaljskog društva uopšte, ukoliko ona nije saglasna s voljom božjom. Pretpostavka, od koje u razmatranju tog pitanja polazi, sadržana u filozofemi da države, kad se iz njih ukloni pravda, nijesu ništa drugo do kriminalna preduzeća, odnosno razbojničke bande (*Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia*), ipak nije nešto čega se kruto drži. Naprotiv, isto kao što je ponekad sklon da državi uskrati svaku vrijednost, smatrajući

je tvorevinom đavola (budući da se ona, kako to sugeriše legenda o postanku Rima, rađa iz nasilja, zločina i krvi), Avgustin ne izbjegava sasvim da joj prizna i neke kvalitete, makar u dijelu gdje je vidi kao mogući okvir za ostvarivanje vrline pod upravom pravednih. Hoće li ljudi državu učiniti takvom iz straha, ili na temelju spremnosti da se radi mira pokore drugima, manje je važno od njihove spremnosti da to učine. Zato je greška "odbacivati ljudsku civilizaciju", jer uprkos tome što "zemaljski bogovi izgledaju dosta neshvatljivi" nije nerealno očekivati da "čovječanstvo svojim doprinosom može postići mir". Ova Avgustinova "elastičnost" je razlog, veli G. Faso, da se njegovo učenje o državi može smatrati karakterističnim po dvije stvari: prvo, po tome da državu poima i kao mistični transcendentalni organizam, nebeski Jerusalim, zajednicu svetaca, odnosno hodočasnika u tuđoj zemlji, i kao ovozemaljsku tvorevinu, tj. tvorevinu uključenu u "ovaj svijet" i "izmiješanu s njim"; drugo, po tome da ne odriče vrijednost državi kao takvoj, nego samo državi u kojoj ne vlada pravednost.

Okosnicu Avgustinove filozofije čini učenje o predestinaciji, tj. shvatanje po kome je sve što jeste, i kako jeste, unaprijed određeno voljom božjom. Za razliku od grčkih antičkih filozofa, koji božanstvo smatraju za savršenstvo objektivnog razuma, što se bar približno može otkriti i odgonetnuti, Avgustin boga shvata kao subjektivnu volju, čije se kretanje ne može spoznati i razumski objasniti. Istorija, po njemu, nije ništa drugo do čovjekov put od boga do boga, od prvobitnog pada do najvišeg blaženstva, a pojedine njene epohe mogu se upoređivati sa periodima ljudskog života (djetinjstvo, mladost, zrelo doba). Na tom nepromjenljivom odnosu tvorca i stvorenja, Avgustin temelji osnovnu hipotezu svoje *Države božje*, koja glasi: "Istinska pravda nalazi se samo u onoj državi čiji je osnivač i vladar Hrist".

U principu, Avgustin, kao i drugi hrišćanski mislioci, državu smatra privremenom, tj. tvorevinom koja je, ukoliko se ne spoji sa crkvom, osuđena na propsat. I on zastupa ideju da crkva ne smije da se ograničava samo na duhovno pastirstvo, odnosno samo na aktivnosti karitativne prirode, nego da treba da upravlja cjelokupnim životom na zemlji. Pri tome, uočava da crkva takvu funkciju ne može da ostvari bez državne organizacije. Zato i ne suprotstavlja jednostavno crkvu državi, niti pak traži eliminaciju države kao takve iz društvenog života. Naprotiv, on problem pokušava da riješi idejom o postojanju dvaju antipodnih država - božje i zemaljske - sa različitim svojstvima i sudbinama njihovih žitelja. Te dvije države - slične društvima, "od kojih je jedno predestinirano da vječno vlada s Bogom, a drugo da podnosi vječne muke s đavolom" - Avgustin tretira kao spiritualne kategorije, pri čemu neka svojstva one "druge" (države đavola) jednom pripisuje Vavilonu, čiju poznatu "kulu"

(Kulu vavilonsku) smatra emanatom ljudske oholosti (tj. čovjekovog nauma da se takvim djelom izjednači s bogom), a drugi put Rimu, koga smata tvorevinom nastalom na nepravdi i bratoubistvu.

"Na dvojakoj ljubavi - kaže Avgustin - zasnovane su ove dvije države: zemaljska na samoljublju koje ide do prezrenja Boga, a nebeska na ljubavi prema Bogu koja vodi do samoprezira. Prva slavi samu sebe, a druga se proslavlja u Gospodu. Prva traži ljudsku slavu, drugoj je, pak, najveća slava Bog, svjedok savjesti. U svojoj oholosti prva uzdiže gordo glavu, a druga govori svom Bogu: 'Ti si moja slava, i ti uzdižeš glavu moju'. U prvoj njenim vladarima gospodari težnja za vlašću nad podjarmljenim narodima; u drugoj služe uzajamno u ljubavi vladari svojom brigom potčinjenima i potčinjeni svojom poslušnošću. Prva vidi u svojim vlastodršcima svoju krepost, druga govori svome tvorcu: 'Ljubiću te, Gospode, kreposti moja'. U prvoj i mudraci, koji žive samo ovozemaljskim životom, tragaju za dobrima tijela..., u božjoj državi, međutim, nema druge ljudske mudrosti osim pobožnosti". Božja država je, dakle, zajednica onih koji su slobodnom voljom odlučili da istraju u nadi za bolji život, a bog ih je, svojom milošću, podržao u tome. Ona je čin i izraz uzvišenja, utemeljena je na ljubavi božjoj i sačinjavaju je anđeli i vjernici. Crkva je dio božje države na zemlji (koji je vidljiv) i zato joj pripada velika vlast. Ona može da upotrijebi silu da bi ljude natjerala da žive pravim životom, a ima pravo da primijeni i smrtnu kaznu kad treba da spasi dušu jeretika. Zemaljska država se, međutim, može shvatiti samo u kontekstu zamisli o padu. Ona je tvorevina ljudskog grijeha i zato predstavlja oličenje poroka i zla. Kao i sve drugo što je stvoreno iz ništa, što je mješavina bića i nebića, i ta država je kvazistvarnost. Ona može opstati samo kao dio božje države i ako se pokorava crkvi. Avgustin kaže: "Pokornost Bogu korisna je uvijek. Pokoravajući se Bogu, duša pravično upravlja tijelom, a u samoj duši razum pokoran gospodu Bogu pravično upravlja strastima i drugim porocima. Međutim, kad se čovjek ne pokorava Bogu, što još u njemu može da se smatra za pravično? Bez pokornosti Bogu ne može ni duša pravično da upravlja tijelom, ni ljudski razum porocima. I pošto u takvom čovjeku nema pravičnosti, sasvim sigurno nema je ni u društvu koje takvi ljudi sačinjavaju. Tu nema, dakle, one prave jednakosti, koja tek čini ljudsku masu narodom, čija ustanova treba da bude država".

Prednost božje u odnosu na zemaljsku državu naročito je velika u pogledu mogućnosti uspostavljanja mira na zemlji. Đavo, čije je djelo zemaljska država, uvijek traži nepravedni mir, jer on "ne može da trpi da ljudi budu ravnopravni pred Bogom i želi, kao da je on sam Bog, da druge podjarmi i stavi pod svoju vlast". Nasuprot tome, nebeska država nudi božji mir koji je jednako pravedan za sve ljude i narode, "ne vodeći računa o razlici u običajima, zakonima i ustanovama

pomoću kojih se ovozemaljski mir postiže ili održava, pri čemu ona niti što ukida niti ruši". Jedini uslov koji ona postavlja jeste da uspostavljanje tog mira "ne sprječava onu vjeru koja naučava da treba poštovati jednoga vrhovnoga i istinitoga Boga".

Pokornost crkvi osigurava pobjedu dobra, tj. uspostavljanje carstva božjeg na zemlji, a to carstvo niko ne može srušiti, čak ni Goti (*Non tollit Gotus quod custodit Christus*). Crkva je, dakle, taj entitet kome je bog dao pravo i obavezu da uređuje život na zemlji i ona je za izvršenje te uloge jedino njemu odgovorna. Što ljudi to prije shvate, i prihvate, to bolje za njih i njihovo zemaljsko stanište.

*

U raspravi o božjoj i zemaljskoj državi, pokrenutoj u krugovima crkvenih mislilaca, ubrzo je težište pažnje sa filozofskih, odnosno religijsko-etičkih pitanja pomjereno ka eklatantno političkim: u prvi plan je izbilo pitanje ko je u samoj državi stariji i ima veću vlast - svjetovni vladar ili duhovni poglavar, te ko je pred kim, i kako, odgovoran?

U odgovoru crkvenih mislilaca na to pitanje, nije bilo dileme: božji izaslanik (konkretno, papa), jedini je koji može da ima, i ima, neprikosnoveni autoritet i "na ovom svijetu". Svjetovni vladar, mada "na čelu ljudskog roda po svom dostajanstvu", dužan je da pokorno "saginje glavu" pred onim kome polaže zakletvu, od koga traži jemstvo prilikom "ličnog spasenja" i prima "svetu tajnu" i koji za njega "polaže račun na božjem sudu". U tom smislu, autori koji brane tezu o prevlasti duhovnog poglavara, "podsjećaju" zemaljske vladare:

da je sin božji, Isus Hrist, svetom Petru, starješini apostola i osnivaču papske vlasti, dao ključeve carstva nebeskog i povjerio mu da "napasa stado" na zemlji;

da je onome "kome je data vlast da otvara i zatvara nebesa... dozvoljeno da sudi na zemlji" i da se "među stadom koje je sin božji povjerio svetom Petru", nalaze i kraljevi;

da ljudska taština može da napada ono što je ustanovljeno božanskom promišlju, ali da "nikad niko ne može da ospori svjetovnom odlukom prvienstvo ili priznanje onoga koga je Hristova riječ stavila na čelo svima, koga je sveta crkva uvijek priznavala za primasa";

da papa ima 6.645 puta veću vlast od cara i da, isto kao što mjesec dobija svjetlost od sunca, car dobija prosvjetljenje od pape.

Tezu o apsolutnoj nadređenosti rimskog pontifika svjetovnim vladarima, jasnije od ostalih crkvenih mislilaca izlaže kaluđer Hildebrand (1020-1085), poznat i kao papa Gregor VII. On kaže: "Rimska crkva je osnovana od samog Boga. Samo se rimski papa s pravom naziva vaseljanski. Sa onima koje on

isključi iz crkve ne smije se, između ostalog, ni u istoj kući ostati. Samo on može da se služi vladarskim obilježjima. Samo papina stopala ljube svi vladari. Njemu je dozvoljeno da smjenjuje careve. Njegove odluke niko ne smije da opozove, jedino on sam može da opozove sve. Niko ne smije da mu sudi. Rimska crkva nikad nije griješila, niti će po svjedočenju Svetog pisma ikad griješiti. Papa može da oslobodi potčinjene od vjernosti prema grješnicima". Bula *Ausculta fili*, koju objavljuje papa Bonifacije VIII (1235-1303), još izričitije potencira premoć pape nad carem. U njoj se preporučuje da obred ustoličenja pape, pored ostalog, sadrži i riječi iz *Knjige proroka Jeremije* (1.10): "Vidi, postavljam te danas nad narodima i carstvima da istrebljuješ i obaraš, i da zatireš i iskopavaš, i da gradiš i da sadiš". Iz ovih premisa logički slijedi zaključak: *Prima sedes a nemine iudicatur* (Prva stolica ne podliježe ničijem sudu). A kad već papa može, i treba, da sudi caru (a ne obrnuto), logično je i da *potestas directa in temporabilus* (neposredna vlast u svjetovnim stvarima) sve više zaokuplja pažnju crkve. Razlog više za takvu pretenziju crkve, nalazi se u uvjerenju crkvenih velikodostojnika da izvan organizacije koju oni kontrolišu može da bude samo anarhija i uzurpacija. Jer, prema papi Gregoru VII, sasvim je izvjesno "da carevi i kneževi potiču od onih koji nijesu znali za Boga i koji su ohološću, razbojništvom, lukavošću, ubijanjem, ukratko, svim mogućim zločinima, podržavani od strane đavola, kneza ovoga svijeta, nepodnošljivim uzdizanjem sebe samih, osvojili vlast nad sebi jednakima, nad ljudima". Da se ne radi samo o idejama, pobrinuo se da pokaže sam papa Bonifacije VIII. Prema legendi, on na proslavu jubilarne 1300. godine stiže u Rim na konju, koga napuljski kralj drži ponizno za uzdu. Na glavnoj svečanosti, kojoj prisustvuju i Dante i Đoto, on nosi dva mača ("duhovni" i "svjetovni") i predstavlja se kao vladar *urbi et orbi* (tj. kao gospodar grada Rima i svekolikog zemaljskog kruga). Taj čin prate njegove riječi: "Ja sam papa, ja sam car".

Među argumentima, za koje crkva vjeruje da opravdavaju njen zahtjev za supremacijom nad svjetovnom vlašću, nalazi se i teza da je odgovornost duhovnog i svjetovnog vladara obrnuto srazmjerna njihovoj moći. Duhovni vladar je odgovoran samo bogu, a svjetovni i bogu, odnosno njegovom izaslaniku na zemlji, i ljudima. Prva odgovornost svjetovnog vladara proizilazi iz činjenice da je država "tijelo, koje je božanskom milošću obdareno životom, koje radi na ostvarivanju najviše pravde, i kojim vlada ono što se može nazvati posredujuća sila razuma", što samo po sebi podrazumijeva odgovornost pred tvorcem i njegovim opunomoćenicima. Druga odgovornost svjetovnog vladara proizilazi iz prirode funkcije koju vrši. Ovo tim prije što on, kao nosilac javne vlasti i predstavnik opšteg interesa, nailazi na mnoga iskušenja, koja, ako im ne odoli, mogu ga učiniti tiraninom. Desi li se da svešteno lice podlegne iskušenju,

što nije nemoguće, treba ga kazniti, ali nikako smrću, jer bi se time povrijedila sveta tajna. Sa svjetovnim vladarom je drugačije: postane li on tiraninom, podanici imaju pravo i na njegov život. U ostvarivanju tog prava, tj. u akciji protiv tiranina, podanici treba da se oslone na crkvu.

Na temelju teza o nejednakoj odgovornosti duhovnih otaca i svjetovnih vladara, razvija se teorija, čije neke komponente duboko zasijecaju u samu esenciju hrišćanske etike, naročito u onaj njen dio koji se odnosi na jednakost ljudi pred bogom i u dobru i u zlu. Riječ o tzv. *teoriji tiranicida*. Posebna zasluga za nastanak, ili barem za tekstualno i stilsko uobličavanje te teorije, pripisuje se Džonu od Solsberija (1119-1180), profesoru teologije i biskupu od Šartra.

Džon od Solsberija je poznat kao autor koji rado, i spretno, koristi ideje drugih kao neposrednu inspiraciju za sopstvena teorijska razmišljanja. Kao primjer koji to potvrđuje navodi se da je on, "tragom" ideja koji nudi kardinal Humbert (saradnik pape Gregora VII), došao do svoje organske teorije. Razlika između Humbertovih ideja i njegove organske teorije je u tome što Humbert govori o državi u kojoj sveštenstvo predstavlja oči, svjetovna vlast grudi i ruke, a narod noge, dok on sveštenstvo upoređuje sa dušom, vladara sa glavom, a sudije sa obućom. Džon od Solsberija slično postupa i sa starom grčkom antinomijom *pravedni vladar* (koji se potčinjava pravu) - *tiranin* (koji krši pravo). Razlažući tu antinomiju do krajnjih konsekvencija, i ilustrujući je odgovarajućim primjerima "uobičajenog" ponašanja obiju njenih strana, on u svom djelu *Tiranin*, kaže: "Pravi vladar se bori za pravo i slobodu naroda; tiranin misli da nije ništa učinio ako nije ukinuo zakone i doveo narod u ropstvo. Kralj je slika Božanstva, tiranin - slika Lucifera. Vladara, sliku Boga, treba voljeti, poštovati, obožavati; tiranina, sliku đavolske zlobe, treba ubiti". Na tako definisanoj suprotnosti dobra i zla, Džon od Solsberija razvija *teoriju tiranicida*, tj. teoriju ubistva tirana, po kojoj smaknuće tiranina nije grijeh nego sveta dužnost. Ključni stav njegove teorije glasi: "Ne samo da je ubiti tiranina dopušteno, nego je to korisna i pravedna radnja".

Ima crkvenih mislilaca koji nijesu sasvim uvjereni u smislenost poruke ove teorije, iako dijele ideju crkve da svjetovni vladar treba da bude sasvim potčinjen duhovnom poglavaru. Jedan od njih je i Tomo Akvinski, koji smatra da krajnji cilj čovjeka i njegovog društva, nije u tome da živi shodno vrlini, nego da ostvarivanjem vrline dosegne do uživanja u bogu. Saobrazno tome, osnovni zadatak vladara je da upravlja tako da bi se taj cilj ostvario. Zemaljski kralj, međutim, uvjeren je Akvinski, ne može da tako upravlja, iz prostog razloga što to nije u njegovoj moći. Po njemu, tu vrstu brige o ljudima mogu da vode samo sluge crkve Hristove. Uostalom, veli on: "Ako bi krajnji cilj, bilo jednog čovjeka, bilo čitavog društva, bio tjelesni opstanak i zdravlje, spadao bi u du-

žnost ljekara. Ako bi to bilo sticanje svakakvog bogatstva, onda bi društvom upravljao dobar ekonomist. Ako bi se to savršenstvo sastojalo u poznavanju istine, shvatljive za narodnu masu, vladar bi imao dužnost naučnika". Pošto se ovdje radi o potrebi društvene zajednice da živi po moralnim principima, čija je inkarnacija bog, to samo bog njome može da upravlja, i to ne direktno već posredstvom svoje duhovne države ili svog namjesnika, kome zemaljski kraljevi treba da se potčine mišlju i djelom. Prirodno je, smatra Akvinski, da onome kome pripada "staranje o krajnjem cilju, treba da se potčine oni kojima pripada staranje o posrednim ciljevima, i oni treba da se rukovode njegovim zapovijestima". Svaki neposluh u tom pogledu (kraljev ili bilo čiji drugo), treba da bude strogo sankcionisan.

Uprkos takvom uvjerenju, Akvinski ne prihvata ideju o kraljeubistvu, kao jedinoj soluciji u rješavanje sukoba između podanika i zemaljskih vladara, kao ni bilo koju drugu ideju u čijoj se osnovi nalazi nasilno rješavanja sporova te vrste. Boljom solucijom smatra neku vrstu društvenog ugovora između kralja i naroda, čijim kršenjem od strane jednog ugovarača prestaje obaveza za drugoga. Ako je to vladar, njega ne treba ubiti nego smijeniti. Pa i to ne treba činiti po želji nekih nezadovoljnika, nego po opštoj odluci. Samo onaj ko bira vladara (a to je narod) ima pravo da ga ukloni "ili da ograniči njegovu moć ako svoju vlast tiranski zloupotrebljava". Osim toga, činu promjene vladara uvijek treba pristupati oprezno i tek onda kada nema drugog izbora, kako bi se izbjegla neprijatna iznenađenja. Jer, sticajem okolnosti, može se desiti da pobuna protiv tiranina ne uspije i da on, razjaren, postane gori nego je bio. "Pa čak i kad nekome pođe za rukom da savlada tiranina - upozorava Akvinski - i u tom slučaju narod ima da pretrpi mnogostruke teške posljedice, jer se stvore, bilo još za vrijeme pobune protiv tiranina, bilo poslije njegovog zbacivanja, suprotna shvatanja o uređenju nove uprave". Ni oslanjanje na spoljnu podršku u toj stvari nije preporučljivo. Ovo stoga što se "katkad desi i to da narodna masa svrgne tiranina uz nečiju pomoć, a ovaj (pomagač - R. R.) to iskoristi da prigrabi vlast za sebe i opet zavede tiraniju". Nova tiranija je, najčešće, gora od prethodne, jer onaj ko nju zavodi, "iz straha da i sam ne doživi ono što je drugima učinio, nameće potčinjenima još teže ropstvo".

*

Teoretičari koji u aktuelnoj antinomiji crkva - država preferiraju drugu stranu, tj. ideju o potčinjenosti crkve države, nijesu manje uporni od pobornika ideje crkvene prevlasti u dokazivanju ispravosti svog opredjeljenja. Naprotiv, nastojeći da dokažu opravdanost društvene pozicije i uloge države kao entiteta koji funkcioniše saobrazno vlastitim, a ne crkvenim principima i interesima, oni teoriji o apsolutnoj prevlasti crkve - utemeljenoj na ideji postojanja kodeksa

prirodnopravnih normi, koje je stvorio sam bog i kojima su podložni svi ljudi i sve njihove institucije - suprotstavljaju svoju teoriju. Riječ je o *teoriji o potčinjenosti crkve državi*.

Glavna teza kojom afirmišu ideju o prevlasti svjetovnih vlasti nad duhovnim vladarima sadržana je u njihovom stanovištu da je kralj slika boga oca, a da je papa slika Hrista, tako da papa treba da se pokorava kralju kao sin ocu. Uostalom, kažu oni, ako vlast dolazi od boga, onda je kralj odgovoran samo bogu - koji mu je dao vlast i koji mu je po tom osnovu jedini pretpostavljeni. Smatraju, takođe, da, ako je sam Hrist već riješio problem odnosa između crkve i države time što je dao bogu božje a caru carevo, nema potrebe, a ni mogućnosti, da se neko miješa u ono što je pripalo caru. I dalje, ukoliko crkva treba da u nečemu posreduje, dužna je da to čini molitvom, a ne mačem, jer je i sam Hrist kazao da će od mača poginuti onaj ko se njime služi.

Otpor crkvenom monopolu, sa ovih i sličnih pozicija, stalno raste. Temelji premoći duhovnih nad svjetovnim vladarima ozbiljno su bili uzdrmani. Klica novog, modernog društva više se nije dala uništiti. Bujanje političkog, ekonomskog i socijalnog života, zajedno s pojavom novih naučnih saznanja, novih škola, nove literature i novih stilova u umjetnosti i arhitekturi, do čega naročito dolazi na evropskom Zapadu, najavilo je početak moderne civilizacije. Ono što je započelo u XII vijeku, uvjerenje je mnogih autora, u XIII vijeku je već bilo zrelo, tako da se sa sigurnošću može reći da je rani modernizam u Evropi već bio tu. O tome osobito govori činjenica da je, nakon krstaških ratova ubrzan društveni i ekonomski razvoj Evrope, što dovodi do stvaranja nacionalnih privreda, koje, da bi normalno funkcionisale, traže veći stepen samostalnosti onih koji njima upravljaju. Jedna od posljedica tog "trenda" svakako je i to da, početkom XIV vijeka, ideja o nezavisnosti državne vlasti od crkve počinje ne samo da stiče prednost, nego i da odnosi prevagu nad suprotnim uvjerenjima. Borbu s papom, za prevlast, više ne vode slabi rimski (njemački) carevi, nego vladari sve moćnijih nacionalnih država. Pobjeda Filipa IV (Lijepog) nad papom Bonifacijem VIII rezultira *Avinjonskim ropstvom papa* (1309-1377) i *Velikom šizmom* koja otuda nastaje, tako da tri pape odjednom pretenduju na primat. Velika šizma veoma slabi vlast papa, a uvođenje crkvenih sabora ograničava njihov apsolutizam.

Osim sa unutrašnjim raskolima i sukobima sa svjetovnim vladarima, crkva se suočava sa još jednim krupnim problemom: pojavljuju se *reformatorski* pokreti. Ti pokreti se razlikuju po mjestu i vremenu nastanka, po socijalnoj osnovi i masovnosti njihovih učesnika, te po konkretnim političkim i ekonomskim zahtjevima i sredstvima njihovog ostvarivanja. *Albingezi* - vjerska sekta, raširena u XII i XIII vijeku po Francuskoj, sjevernoj Italiji i Njemačkoj,

kojoj (nadajući se podjeli crkvene imovine) povremeno prilaze seljaci, građani i riteri - na primjer, propovijedaju siromaštvo crkve i odbacuju papsku vlast kao tvorevinu đavola. *Valdenezima* - sekti raširenoj u Italiji, Švajcarskoj, Njemačkoj i Češkoj - smeta kako bogatstvo sveštenstva, tako i bilo kakvo poštovanje crkve i ikona. *Husiti* (taboriti) su ne samo antipapski raspoloženi (traže reformu crkve i ograničenje papske vlasti), nego i antifeudalno nastrojeni. Oni radi ostvarivanja svojih ideja 1419. godine dižu ustanak, zbog čega postaju metom krstaških pohoda 1420-1434. (tzv. Husitski ratovi). Dvostruka kritičnost (prema crkvenoj vlasti i prema feudalcima) prisutna je i u pokretima kakvi su *Žakerija* u Francuskoj i *Lolardi* u Engleskoj. *Lolardi* svoje jasno antifeudalno rasploženje pregnantno iskazuju skandirajući krilatice Džona Bola ("Kad je Adam orao, a Eva prela, gdje je onda bila vlastela"), a sam Džon Bol - ističući da su ljudi i po prirodi, i po božjoj zapovijesti jednaki (to je, uostalom, jedno od temeljnih učenja samog hrišćanstva) i da, stoga, jedni ne mogu biti bogati i na vlasti, a drugi siromašni i obespravljeni - podstiče seljačke ustanke u Londonu, Kentu i Eseksu, propagira poredak zasnovan na društvenoj jednakosti i, na jednom skupu pobunjenika 1381. godine, kaže: "U početku su svi ljudi bili jednaki; naše kmetstvo ili ropstvo zaveli su rđavi ljudi nepravednim tlačenjem. Da je Bog htio da postoje robovi, on bi još od početka odredio ko će da bude rob, a ko slobodan. Stoga vam objavljujem da je sada došlo vrijeme, Bogom određeno, da možete - ako hoćete - da zbacite jaram ropstva i povratite slobodu. Savjetujem vam da radite promišljeno i smjelo da biste, shodno načinu dobrog domaćina kad obrađuje svoju zemlju i čisti je od štetnog korova koji davi i uništava dobro žito, uništili najprije velike lordove naše zemlje, a zatim sudije i advokate, i vršioce istraga i sve ostale koji su protiv naroda. Jer tako ćete osigurati mir i bezbjednost za sebe. Kad se uklone velikaši, nastaće jednakost u slobodi, i neće biti nikakve razlike u stepenu plemstva, i zavešćete među sobom podjednako dostojanstvo i podjednako pravo u svemu".

Uporedo sa ovim pokretima, u kojima dominira zahtjev za formalnom jednakošću ljudi - zbog čega ih crkva naziva jeretičkim, a to znači osuđenim na progon svim sredstvima (osobito krstaškim ratovima, inkvizicijom i kaznenim pohodima posebnih kaluđerskih redova na "nevjerne") - javljaju se i drugi pobornici ideje o nezavisnosti državne vlasti u odnosu na crkvu. Ovi, kako ih zovu *legisti*, regrutuju se iz redova pripadnika trećeg staleža, prvenstveno visokih državnih funkcionera i ljudi slobodnih profesija. Uglavnom se bave građanskim pravom (za razliku od pravnih kanonista) i pod snažnim su uticajem rimskog javnog prava. Sami sebe nazivaju vojnicima zakona (*Milites legum, milites regnum*) i brane načelo državne suverenosti, odnosno nadređenosti kraljeva crkvenim ocima. Legisti zastupaju stanovište da crkva nije kompetentna u svje-

tovnim stvarima, jer Hrist vlada srcima, a ne materijalnim dobrima, tako da ono čime se papa bavi nije vladavina (*dominatio*) nego služenje (*ministratio*). Zbog toga smatraju nenormalnim da, na primjer, francuski kraljevi zavise od sopstvenih vazala, od njemačkog cara i od rimskog pape. Po legistima, taj odnos bi trebalo da bude obrnut, tj. da francuski kraljevi budu iznad crkve i svih feudalaca i da imaju suprematiju nad drugim državama. Kralj, dakle, treba da bude neprikosnoveni opšti upravnik društva i države (*dispensator communis*), jedini koji ima pravo da izdaje naređenja (*ordonances*), organizuje i kontroliše pravosuđe i vodi ratove.

Ovi procesi predstavljaju svojevrsnu pripremu za jedno novo društvo (buržoasko) i njemu odgovarajuće (laičke) ideje. Otuda iz njih, i povodom njih, nastaje veoma široka lepeza zanimljivih političkih misli i koncepcija. Među autore zaslužne za to svakako spadaju Dante Aligijeri (1265-1321), tvorac teorije o univerzalnoj državi, koja jedino može da uspostavi mir na zemlji (a mir je, po njemu, ne samo najviće dobro, nego i jedina vrijednost koju čovječanstvo uopšte može ostvariti), Viljem Okamski (1270-1347), Marsilije Padovanski (1275-1343) i Nikola Kuzanski (1401-1464).

Dante Aligijeri - za koga neki autori kažu da je pjesnik (ator je *Divina Commedia*) koji se bavi političkom teorijom (pisac traktata *Monarchia*) - kad raspravlja o državi, manje je sklon tzv. aristotelovsko-tomističkim filozofskim rasuđivanjima (filozofski pravci nazvani po Aristotelu i Tomu Akvinskom), nego analizi konkretno-istorijskog stanja. To, faktički, znači da on od aristotelovsko-tomističke teorije preuzima nauk o porijeklu odnosno nastanku i svrsi države, ali ovu ne shvata kao po sebi smisleni apartni prostor na kome se povezuje (organizuje) život dijela čovječanstva (budući da "čovjeku treba mnogo stvari koje pojedinac ne može da stvori"), nego kao oblik djelatne povezanosti čovječanstva u cjelini. Ili, kako sam kaže: "Čovječanstvo, ukoliko se nalazi u dobrom stanju, zavisno je od jedinstva volje… A jedna jedina volja može postojati samo ako je *jedan* vladar iznad svih". Dakako, kod Dantea, taj vladar nije bog, nego monarh.

Pretpostavljajući monarha "vrhovnom prvosvešteniku", Dante ovog potonjeg ne smatra nepoterbnim i nevažnim. Naprotiv, on vjeruje da je čovjeku potreban i "vrhovni prvosveštenik, koji po otkrovenju vodi ljudski rod ka vječnom životu, i vladar, koji prema filozofskim doktrinama vodi ljudski rod ka ovozemaljskoj sreći". Nastojeći da "pomiri" ta dva autoriteta, Dante razvija teoriju o dvostrukom blaženstvu - zemaljskom i nebeskom. Do tih blaženstava se dolazi različitim putevima: do prvog, "na osnovu filozofske pouke, slijedeći je i izražavajući moralnim i intelektualnim vrlinama"; do drugog, "duhovnom poukom koja nadilazi čovjekov um, slijedeći je i koristeći je u teološkim vrli-

nama - vjeri, nadi i ljubavi". Dante, pri tome, pobija gotovo sve argumente koje duhovni oci navode u prilog teze o potrebi prevlasti crkve nad državom. U tom smislu, on, na primjer, tvrdi da, ako mjesec dobije od sunca svjetlost, ne dobija i samo svoje biće (svjetlost je samo pomoć u njegovoj "djelatnosti"). Isto je i sa odnosom između cara i pape: car od pape, naime, ne dobija ništa više do izvjesnu pomoć u svom djelovanju. Dante kaže: "Tvrdim da svjetovna uprava ne prima od duhovne ni svoju suštinu, ni svoja svojstva, što će reći svoj autoritet, pa ni svoje prirodno svojstvo, već od nje prima samo mogućnost da što uspješnije vrši svoju dužnost, zahvaljujući svjetlosti koju lije na nju blagoslov najvišeg prvosveštenika na nebu i na zemlji". Ako, eventualno, božji izaslanik može da svrgne cara, to ne može božji namjesnik (papa), jer niti za to ima specijalno ovlašćenje, niti mu takvo pravo daje njegov nivo, budući da se "autoritet svjetskog vladara izliva na njega iz izvora vaseljenske vlasti, bez ikakvog posrednika". Ako neko tu može da nešto bira i potvrđuje, onda je to bog, "jer jedino on nema nikog višeg nad sobom". I dalje, ako bog ima duhovnu i svjetovnu (zemaljsku) vlast, papa je nema. Oni nijesu identični subjekti i papi ne pripada ono što pripada bogu. Otuda car treba da poštuje papu onoliko koliko mu ovaj pomaže da valjano obavlja posao koji mu je bog povjerio.

Dante se inače zalaže za monarhijsko ustrojstvo države. Čini to tako što nasuprot ideje kraljevstva (*regnuma*), u smislu vladavine na ograničenom prostoru, afirmiše ideju monarhije kao univerzalnog prostora na kome se vrši svekolika vlast jednog načela. Njegov ideal je *rex pacificus* (car mirotvorac), koga na trenutak prepoznaje u svom savremeniku Henriku VII od Luksemburga, koji mašta o svjetskoj monarhiji. Danteovo obrazloženje ideje monarhije, dato u knjizi *O monarhiji*, kratko je i glasi: "Neophodno je radi dobrog ustrojstva ljudskog roda da u svijetu postoji vladar, pa iz toga proizilazi da je monarhija neophodna radi dobrobiti svijeta". Prednosti monarhije nad drugim oblicima vladavine, po njemu, su sljedeće:

prvo, ona je jedini oblik vlasti u kome se problem odnosa crkva - država može riješiti u korist ove druge, s obzirom na to da suveren ne polaže račun nikome osim bogu;

drugo, princip unutrašnjeg jedinstva radi mira, koji je potreban za dobrobit svijeta, može da se ostvari samo u vlasti na čijem je čelu jedan, jer kao što je bog jedan na nebu, tako je i monarh jedan na zemlji;

treće, pošto je monarh gospodar svega (i nema želje ni za čim posebnim), on mora biti pravedan;

četvrto, sloboda podanika ne može da se osmisli izvan i mimo moći vrhovnog subjekta, koji obezbjeđuje njihovo okupljanje oko jedinstvenog cilja;

peto, bog i priroda ne trpe ništa suvišno, pa zato ono što može da uradi jedan čovjek ne treba da rade više njih.

Monarh, ipak, treba da brine samo o zajedničkim stvarima cijelog čovječanstva, dok o lokalnim stvarima treba da brinu lokalne vlasti. Monarhija (iako podrazumijeva vlast jednog nad svim ljudima i stvarima ovog svijeta) treba, dakle, da opstoji kao federacija ili konfederacija.

Viljem Okamski, svakako najznačajniji skolastičar poslije Akvinskog, izražava duboko protivljenje ideji papske nadređenosti svjetovnim vlastima. Vrijednost njegovog shvatanja crkve i države, kao i međusobnog odnosa ovih, utoliko je veća što se razvija unutar same crkve i temelji na pretpostavci da ne treba poznavati i prizivati boga da bi se objasnila stvarnost. S tim u vezi, Okamski u prvi plan ističe pet svojih uvjerenja:

prvo, da crkva izvan religioznog ne postoji i nema što da traži;

drugo, da Isus Hristos kao čovjek nije imao nikakvo svjetovno kraljevstvo, tako da niti je mogao da ovo preda Petru, niti papa može po tom osnovu da se poziva na pravo upravljanja svjetovnim stvarima;

treće, da ne postoji nikakva božja zapovijest ljudima koga treba da biraju za svoga vođu, već samo božje dopuštenje da oni mogu da biraju svoga vođu;

četvrto, da ljudi treba da imaju vlast, ali onu koju biraju po svojoj volji, jer samo tako izabrana vlast može biti legitimna i sposobna da štiti jednaka prava i slobode svojih podanika;

peto, da svojina, jednako kao i vlast, nije data od boga, već je proizvod čovjeka, koji on, kao i svaki drugi svoj proizvod, po potrebi, može da mijenja.

Na temelju tih uvjerenja, koje iznosi u svojoj raspravi *Osam pitanja koja se odnose na papsku moć,* Okamski tvrdi da bi neograničena papska vlast predstavljala jeres. To tim više, što ni svemoćni papa nije imun od grešaka. Okamski, takođe, tvrdi da papa nije nikakva izvanredna ličnost, barem ne u tolikoj mjeri da jedino on može da zna božje zakone. Za takvom ličnošću, uostalom, nema ni potrebe, barem iz tri razloga. Prvi razlog je taj da su božji zakoni toliko jasni da svako može da ih razumije, bio učen ili ne. Po tom osnovu, čak i obični ljudi imaju pravo da prosuđuju da li papa, kada i u čemu griješi, te da mu sude kada ustanove da on to čini. Drugi razlog je taj što ljudsko (pozitivno) pravo nije ništa drugo do "primijenjeno" božansko pravo, budući da "svaki ljudski zakon koji protivurječji božjem zakonu ili razumu, nije zakon, a isto je i sa odredbama kanonskog i laičkog prava: ukoliko su u suprotnosti sa božjim zakonom, tj. sa Svetim pismom ili sa istinskim razumom, njih ne treba poštovati". Treći razlog je taj što istinski razum (*recta ratio*) nije nešto što čovjek ima u sebi nezavisno od bilo koga, već sredstvo kojim bog čovjeku prenosi "svoju samostalnu i bezuslovnu volju", tako da istinski razum u stvari teži samo onom što božja volja nalaže.

Najpogodniji institucionalni oblik za ograničenje papske vlasti jeste crkveni sabor, sastavljen od sveštenika i laika, koje bi birali vjernici, uključujući i žene (sa aktivnim i pasivnim biračkim pravom). Uticaj laičkog elementa u tim saborima treba stalno da jača, jer - zaključuje Okamski - sveštenici, faktički, uopšte nijesu potrebni. Pogotovo nije potrebno da oni opstoje kao poseban, privilegovan sloj koji živi na račun sirotinje i ugnjetenih, budući da je to, jednako kao i ropstvo i kmetstvo, protivno hrišćanstvu. Okamski se ponaša u skladu s ovakvim svojim uvjerenjima: u aktuelnom sukobu između pape Bonifacija VIII i kralja Filipa IV staje na stranu ovog drugog. Tom prilikom, on kralju nudi zaštitu perom, a za uzvrat traži da kralj njega zaštiti mačem (*Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*).

Marsilije Padovanski, sveštenik, ljekar i mislilac (po nekima, najveći politički pisac srednjeg vijeka), koji rasuđuje "prema istini i prema Aristotelu" i čija je ekleziologija (učenje o crkvi i njenim poslovima) sračunata na eliminaciju sveštenstva iz svjetovne vlasti, takođe snažno zastupa ideju potčinjenosti crkve državi. Njegov *Branitelj mira* se, kako primjećuje G. Faso, u oblasti političkih nauka smatra "sistematskim doktrinarnim djelom velikog značaja". Dakako, ne samo zbog toga što na samom početku tog djela, pozivajući se na Kasiodora, posebno ističe da je mir "lijepa majka svih umijeća", radi čega "svako carstvo mora željeti spokoj u kojemu narodi mogu napredovati i u kojemu se jamči korist ljudi".

Kao i Aristotel, na kojega se ugleda (čak toliko da koristi njegovu terminologiju), Marsilije Padovanski čvrsto vjeruje da je realni čovjekov život, a ne bilo što drugo "svrha radi koje je stvorena država", tj. da je država samodovoljna i savršena zajednica (*communitas perfecta*), koja se rađa iz čovjekovog razuma i iskustava i objedinjava ono što je čovjeku potrebno da bi "živio, i to dobro živo". Jednako kao Aristotel vjeruje i u to da je čovjekov realni život, a ne bilo što drugo "pretpostavka za sve što u državi postoji i stvara se kroz odnose među ljudima". Po njemu, država je proizvod prirodne želje (*appetitus*) ljudi da žive zajedno, budući da "svi ljudi koji nijesu zaslijepljeni ili na neki drugi način spriječeni, po prirodi teže životu koji ih zadovoljava te bježe od onoga što bi mu moglo štetiti i izbjegavaju ga". Ili, kako još preciznije kaže, "ljudi su se povezali radi života koji ih zadovoljava", a taj savez, "tako savršen i u najvišoj mjeri dostatan samom sebi, zove se država". Svjesni svojih interesa, i uvjereni u vlastitu moć da u zajednici kakva je država te interese ostvare, ljudi na svaku pomoć sa strane gledaju kao na dobrodošlu samo pod uslovom da ne dovodi u pitanje njihovu autonomiju i ne ometa ih u rješavanju vlastitih pitanja i problema na način za koji sami ocijene da im najviše odgovara. Taj princip se odnosi i na crkvu, odnosno uticaj prelata na društveni život.

Politička misao Marsilija Padovanskog objektivno nije oslobođena teoloških sadržaja i skolastičkih racionalizacija, ali je gusto protkana elementima svjetovnog, odnosno demokratskog. On se zalaže za jačanje katoličke vjere i očuvanje njenog jedinstva, ali ne posredstvom papskog apsolutizma, nego stvaranjem istinske zajednice vjernika *(universitas fidelium*). Država je za njega isključivo ljudsko djelo, sa isključivo ljudskim ciljevima, čije je postojanje oslobođeno bilo kakvih teoloških pretpostavki. Crkva je, pak, samo dio društvene zajednice, isto kao što su to i građani i država. Ona u toj zajednici ima neka svoja prava, ali je i dužna da joj se, kao cjelini, sasvim pokorava. Takva pozicija i uloga crkve i države formalno odgovara činjenici da postoje dva načina življenja ljudi: fizički i moralni. Prvi, koji se obično naziva zemaljskim ili svjetovnim životom, spada u nadležnost države. Drugi, za kojega se smatra da je „vječni ili nebeski", trebalo bi da bude stvar crkve. Međutim, ako je država savršena, autarkična zajednica, onda čovjek već u njoj može da se potpuno ostvari. Ona, naime, treba da se stara i o moralnim zadacima čovjekovog života i kadra je da ove svojom politikom izvrši. U njoj važi ljudsko (pozitivno) pravo, kao kodifikovana najviša zapovijest njenih građana, čije se kršenje kažnjava na ovom svijetu. Crkva nema svjetovni autoritet i nadležna je samo za dobro na "onom svijetu", gdje jedino može da primjenjuje sankcije za kršenje normi koje povodom tamošnjeg života propisuje. Ona, dakle, ne samo što nema nikakvih prava u upravljanju državom, nego ne smije ni da ekskomunicira bez sudjelovanja svjetovnih vlasti. Njen poglavar nema viši položaj od običnog činovnika i nema nikakvih specijalnih ovlašćenja, a njeni službenici ne bi trebalo da imaju u svojini ništa izvan onog najnužnijeg za vršenje vjerske službe. Sve ono što se tiče čovjekovog duhovnog života, a ranije je smatrano "svetim pravom" crkve, treba da pređe u nadležnosti opštih sabora (u čijem radu učestvuju i laici), koji autoritativno tumače *Sveto pismo* i uopšte određuju karakter i sadržaj vjerskog učenja. Čovjekova svijest treba da je slobodna, a izbor vjeroispovijesti njegovo autonomno pravo, tako da niko ne može da prosuđuje je li on vjernik ili jeretik. Uostalom, uvjeren je Padovanski, tu prisila ne daje nikakve rezultate.

Saobrazno takvom pristupu pitanju državne organizacije, te pretpostavkama za njeno nesmetano funkcionisanje u interesu onih koji su je stvorili, Padovanski rješenje spora između svjetovne i crkvene vlasti ne vidi u soluciji koja bi davala prednost bilo kojoj od sukobljenih strana, nego u sasvim novom, demokratskom ustrojstvu društvene organizacije. Njegovo polazište u tom pogledu čini teza da je cjelina veća od bilo kog dijela, i da djelovi (u konkretnom slučaju svjetovna i crkvena vlast) treba da se prilagođavaju cjelini, a ne obrnuto.

Razlika između svjetovnog i božanskog područja, na kojoj temelji ideju odvajanja crke od države, navešće Padovanskog da svekoliko pravo u području

političkog poretka smatra isključivo čovjekovim pravom. On priznaje postojanje božanskog, tj. prava koje se odnosi samo na onostranost i ne važi na zemlji. Na zemlji važi samo pravo koje stvara ljudski zakonodavac (*humanus legislator*) - narodna volja. Drugim riječima, na ovom svijetu samo je narod nosilac suvereniteta i vrhovni zakonodavac, i samo ljudski zakoni mogu biti prožeti silom prinude. Narod zakone donosi sam, neposredno, kao zajednica građana (*civium universitas*), ili preko predstavnika koji čine njegov najdostojanstveniji dio (*valentior pars*). Krajnji smisao takvih prerogativa naroda je u tome:

što je korisnost jednog propisa veća ako svi građani (dušom i umom) učestvuju u njegovom stvaranju, nego ako to čini manjina;

što će se zakoni bolje poštovati kad ih građani donesu sami i za svoje potrebe;

što se država ne bi sastojala od slobodnih ljudi, ako bi samo jedni donosili zakone i bili gospodari onima koji u tom poslu, po bilo kom osnovu, ne učestvuju.

Prema zamisli Padovanskog, zakonodavac bira izvršnu vlast na razne načine, zavisno od oblika političkog uređenja, i ova mu je odgovorna za svoj rad. Izvršna vlast, pak, izvršava volju suverenog naroda izraženu u zakonima, i u tom pogledu raspolaže monopolom prinude. Pri tome, sve linije državnog ustrojstva vode od zakona i do zakona, koji je "mjera svih čovjekovih radnji" (*regula actuum humanorum*).

Ideja vladavine zakona, implicite sadržana u navedenim razmišljanjima Marsilija Padovanskog, temelji se na pretpostavci da poštovanje zakona osigurava građanima slobodu i mir, a da nepoštovanje zakona, odnosno ponašanje nosilaca javnih funkcija mimo onoga što im zakoni nalažu, vodi rastvaranju i propadanju državne zajednice. U tom kontekstu, prinuda kojom se obezbjeđuje poštovanje zakona, nije ništa drugo do sredstvo zaštite državne zajednice. Saobrazno tome, veli Padovanski, država se može označiti kao "pravna zajednica koja se nalazi pod ljudskim zakonom", a time i kao "prinudni savez što ga vodi vladar kojega je postavio ljudski zakonodavac".

Nikola Kuzanski, po mnogima najveći mislilac XV vijeka, pobornik je ideje demokratske države, tj. ideje države koja još nije oslobođena svih teoloških predrasuda, ali prema kojoj vlast imperatora, i po božanskom i po prirodnom pravu, proizilazi iz narodnog konsenzusa ostvarenog putem izbora. Kao autor, čija se filozofija nalazi između materijalizma (prije Kopernika tvrdi da se zemlja okreće oko svoje osovine) i misticizma platonovsko-pitagorejskog tipa, spada u red poznatijih pobornika ideje o potčinjenosti crkve državi. Njegova opredjeljenja u tom pogledu, izložena u djelu *O opštem skladu*, snažno inkliniraju teoriji društvenog ugovora, ali ne u smislu ugovora kojim pojedinci

stvaraju državu (kako su društveni ugovor tumačili antički mislioci), nego u smislu da vlastodržac i podanici ugovorom definišu međusobna prava i obaveze, pri čemu vlast u suštini i dalje ostaje u rukama podanika, koji vlastodršca mogu da smijene kad procijene da se ne pridržava ugovora. On državu shvata kao veliki organizam sastavljen od niza manjih, kakvi su feudi, crkava, cehovi, gradovi. Tom organizmu ne odgovara vlast nijednog njegovog dijela, već on kao cjelina mora imati vlast. Vršioci vlasti su samo predstavnici cjeline, koja im ovu može oduzeti ako ne rade dobro. Vlast ne smije biti nametnuta bez pristanka onih kojima se vlada, tj. bez saglasnosti cjeline, koja na taj način posredno učestvuje u upravljanju državnim poslovima. To je, smatra Kuzanski, načelo (božanskog) prirodnog prava, po kome su svi ljudi slobodni i jednaki, usljed čega vlast (*principatus*) ne može, ni u kom slučaju, da potiče bilo otkud drugo do iz onoga što oni konsenzusom utvrde (odrede, odluče). On kaže: "Pošto je priroda sve ljude stvorila slobodnim, to svaka vlast, koja odvraća podanike od činjenja zla i koja njihovu slobodu nagoni na činjenje dobra pomoću straha od kazni, ističe jedino iz saglasnosti i pristanka podanika, bilo da se vlast nalazi u pisanom pravu ili u živom pravu koje je u vlastodršcu. Jer, pošto su ljudi po prirodi podjednako jaki i podjednako slobodni, to prava i uređena vlast jednog nad drugim, s obzirom na to da vlastodržac ima podjednaku prirodnu vlast s drugima, može da bude postavljena samo izborom i saglasnošću drugih, isto kao što se i pravo stvara njihovim pristankom".

I crkva je, smatra Kuzanski, poput carevine, društvena ustanova sastavljena iz niza djelova, čije skladno funkcionisanje omogućuje postojanje cjeline. I za nju važi načelo saborske vlasti, koja treba da bude vrhovna. Njen poglavar (papa) potčinjen je pravu kao svaki drugi čovjek. Prekrši li pravo i postane li tiraninom, sljeduje mu kazna. Uostalom, sve zakone treba da donose samo oni koji će im biti podvrgnuti, ili njihova većina, "jer ono što se svih tiče moraju svi i da odobre". Osim toga, zakonima, a ne bilo kom vladaru (svjetovnom i duhovnom), pripada suverenost, budući da (kako je govorio Aristotel) tamo gdje zakoni nijesu suvereni, ne postoji *politea*, odnosno dobra forma države. Zakone iznad volje vladara uzdiže to što potiču iz naroda, koji ima pravo da vladaru ukine čak i ovlašćenja u pogledu donošenja zakona što mu ih je sam dao. Vladar, pak, ima moć da tumači zakone i primjenjuje ih, vodeći računa o pravičnosti, odnosno volji i interesima onih koji su ga za to ovlastili, ali ne i da ih sam, bez narodne saglasnosti, ukida.

*

Autentičnu, uz to i veoma radikalnu, varijantu ideje pretpostavljenosti svjetovne vlasti duhovnoj, predstavlja teorijski diskurs nastao na prostorima naseljenim slovenskim plemenima, unutar tzv. istočnog hrišćanstva - *pravo-*

slavlja. Riječ je teoriji *jednovlašća*, koja podrazumijeva apsolutnu potčinjenost crkve državi, uz koncentraciju svih prerogativa vlasti u rukama samo jednog subjekta - inokosnog suverena (kneza).

Prva slovenska država stvara se u Pridnjeprovlju, u VIII i IX vijeku. Nastaje iz plemenskog saveza u kome dominiraju Poljani (Rusi), čiji je centar u Kijevu. Nešto kasnije, takođe na temelju plemenskog saveza, nastaje još jedna država, sa sjedištem u Novgorodu. Njihovim ujedinjenjem (882), stvara se Kijevska Rusija. U procesu stvaranja nove države, uporedo s razvojem pismenosti i obrazovanja, javljaju se radovi posvećeni političkim pitanjima. Značajan uticaj na to ima primanje hrišćanstva (988), koje postaje ideološki stožer feudalizma i državna religija.

Jedan od poznatijih spomenika staroruske literature, u kome se srijeću relativno oformljene političke ideje, jesu *Besjede o zakonu i blagodeti*, iz 1049. godine. U toj knjizi, čijim se autorom smatra prvi ruski mitropolit (Ilarion), nudi se svojevrsno religiozno-sociološko tumačenje istorijskog procesa, shvaćenog kao ciklus promjena uslovljenih principima religije. Početkom XI vijeka nastaje i zbornik Jaroslava Mudrog *Ruska pravda*, kojim faktički započinje proces pravne kodifikacije društvenih odnosa u Rusiji. Razradi ove materije i njenom pravnom oblikovanju znatno doprinosi knez Vladimir Monomah, čije *Pouke* takođe predstavljaju važan izvor političkih ideja. U *Poukama* se, kroz sliku idealnog vladara (kneza), koji sve nadgleda i o svemu sam odlučuje, nudi relativno jasan i konsekventno izveden koncept autoritarne centralne vlasti.

Isticanje ideje autoritarne centralne vlasti u prvi plan nije slučajno. Na to utiče više momenata, među kojima svakako i to što politička misao u Rusiji počinje da se razvija upravo u vrijeme udruživanja plemena u jedinstvenu državu. Ta država je od trenutka svog nastanka izložena iskušenju feudalnog rastakanja, a očuvanje njenog jedinstva jedan je od bitnih preduslova za odbranu od najezda sa Istoka. O dubini te drame govori *Priča o Igorovom puku*, čiji autor - svjestan toga da ruske kneževe i bojare nije moguće potčiniti centralnoj vlasti u Kijevu - nastoji da kod ovih probudi osjećanje ponosa i ljubavi za rusku zemlju i poziva ih da se (makar zbog toga) ujedine i pruže otpor zavojevačima. U ovoj poemi se uvodi u upotrebu politički termin *gospodin,* kojim se oslovljava vladajući knez (izvjesno vrijeme se njime oslovljavao i grad Novgorod), a odražava princip inokosnog vršenja vlasti. I preko ovog termina afirmiše se ideja jednovlašća, koja će imati veliki značaj u cjelokupnoj političkoj teoriji i istoriji Rusije.

Ideja jednovlašća zauzima centralno mjesto i u *Poslanici Danila Zatočnika*. Obraćajući se preslavskom knezu, Danilo kaže: “Kneže moj, gospodine. Orao je car pticama, jesetra - ribama, lav - zvijerima, a ti, kneže, svim preslavcima. Kad lav rikne, ko se neće ustrašiti; kad ti, kneže, kažeš, ko se neće bojati?... Tijelo se

snaži žilama, a mi, kneže, tvojom državom". *Poslanica Danila Zatočnika* interesantna je još i zbog toga što se u njoj afirmiše i ideja ujednačavanja imovine i bogatstva, inače motivisana željom da se podrije ekonomska moć bojara i ojača uticaj centralne vlasti. U tom smislu, u *Poslanici* se kaže da je ljepše služiti knezu u opancima i odjeći od grubog sukna, nego bojaru u crvenim čizmama i purpurnoj odeždi. Strahujući od bojarske dominacije u kneževom savjetu, Danilo Zatočnik preporučuje knezu da savjetnike ne bira zavisno od toga koliko su bogati, nego zavisno od toga koliko su obrazovani u umni. S istim primislima, Danilo poziva kneza da obične ljude, siromašne i ponižene, zaštiti od bezakonja i samovolje bojara.

Rusija, krajem XV vijeka, poslije 240 godina pokornosti mongolskim kanovima iz Zlatne Horde, ponovo stiče političku samostalnost, a u XVI vijeku izlazi i iz feudalne rascjepkanosti i počinje da živi kao relativno jaka, centralistički ustrojena država, čija se vlast seli u Moskvu. Usljed toga, u vrijeme Ivana III, moskovskog velikog kneza, koji se proglašava za cara, i to "po božjem izboru, a ne po želji mnogopobunjenog ljudskog roda", jednovlašće znači da ruski car svoju vlast ne dijeli niti sa kneževima i bojarima, niti sa crkvenom hijerarhijom. Takvo sređivanje unutrašnjih prilika ima za posljedicu usmjeravanje pažnje isključivo prema pitanjima položaja i uloge Rusije u odnosu na okruženje. Svojevrstan izazov za takvu orijentaciju ruskih ideologa i teoretičara svakako predstavlja i to što Slovenima, za razliku od njihovih evro-azijskih susjeda, ne polazi za rukom da formiraju svoje samostalno carstvo (carstva bugarskih careva Simeona i Ivana Asena I pokazala su se odveć slabašnim, a Dušanovo carstvo je bilo kratkog vijeka). Takvu orijentaciju ruskih ideologa i teoretičara, koja nosi u sebi prilično razvijenu klicu imperijalne aspiracije, podržavaju i filozofi i drugi naučnici prognani iz Konstantinopolja, nakon njegovog pada pod tursku vlast (1453). Seleći se u Moskvu, svoj novi duhovni centar, oni sobom donose i učenje da postoji samo jedna prava država - Rimsko carstvo. Na ideološkoj podlozi nastaloj iz spleta tih okolnosti razvija se teorija *Moskva - treći Rim*. Prema Filofeju, monahu pskovskom i jednom od glavnih protagonista te teorije, istorija čovječanstva, kojom upravlja bog, u stvari je istorija nastanka, razvoja i propasti svjetskih carstava. Rim je, po njemu, bio prvo svjetsko carstvo. Poslije pada Rima primat je uzela Vizantija i postala - drugim Rimom. Stupivši u uniju s katoličkom crkvom, Vizantija je izdala pravoslavlje i zato ju je bog kaznio - poklekla je pod naletom Turaka. Padom Vizantije ruski narod postaje jedini čuvar pravoslavlja, a Moskva - treći Rim. I to će, smatra Filofej, ostati do kraja svijeta. U tom smislu, on (samo)uvjereno kaže: "Dva Rima padoše, treći se stvorio, četvrtog neće biti". Iz ovakve obnoviteljsko-državotvorne pozicije ruskog naroda odnosno Moskve, prirodno proizilaze

mnoge promjene u odnosu moći političkih snaga - u Rusiji i van nje. Jedna od svakako najvažnijih promjena te vrste, smatra Filofej, jeste ogroman porast moći i uticaja ruskog cara. Ruski car je, po uvjerenju ovog monaha, ne samo neprikosnoveni gospodar svoje zemlje, nego i svekolikog pravoslavnog svijeta. Filofej mu poručuje: "Sva carstva hrišćanske pravoslavne vjere slila su se u tvoje jedino carstvo i ti si jedini hrišćanski car pod svodom nebeskim".

U XVI vijeku javlja se, u krajnje oštroj formi, problem upravljanja crkvenim posjedima, koji tada čine trećinu poljoprivrednih površina Rusije. Carska vlast uporno insisitira na predaji crkvenih posjeda državi, želeći time, prvo, da oslabi ekonomsku moć, odnosno politički uticaj crkve i, drugo, da se domogne bogatog zemljišnog fonda iz koga bi država podmirivala rastuće potrebe svojih zaslužnih službenika i spahija. Tu ideju svesrdno podržava plemstvo i visoko činovništvo, tako da ona relativno brzo prerasta u predmet principijelnog sporenja između crkve i države oko toga ko treba da upravlja društvom u cjelini. Povodom te kontroverze javljaju se dvije političke struje, nazvane *negrabežljivci* i *grabežljivci*. Unutar struje negrabežljivaca izdvajaju se dva krila - duhovno i svjetovno. Predvodnik prvog krila, Nil Sorski, propovijeda asketski život monaha i njihovo odricanje od svakog posjeda i imovine. On osuđuje grabežljivost manastira i smatra da je ovima dovoljno da posjeduju mala imanja, na kojima bi se monasi izdržavali sopstvenim radom. Predvodnik svjetovnog krila negrabežljivaca, Vasja Petrikov, još je radikalniji. On osporava čak i pomisao na potrebu i mogućnost postojanja bilo kakvih crkvenih imanja. Nasuprot ovima, grabežljivci smatraju da je postojanje crkvenih imanja ne samo potrebno, nego i neizbježno. Oni tvrde da pravo crkve na zemljišne posjede proizilazi iz činjenice da je duhovna vlast pretpostavljena svjetovnoj, da je car božji sluga, koji mora da se potčinjava sveštenstvu, te da se ta relacija mora odražavati i u svojinskim odnosima.

U spor između crkve i države oko vrhovne vlasti upliću se, u XVI vijeku, pobornici ideje egalitarizma. Jedan od njih, Feodosije Kosoj, u svom *Novom učenju*, osuđuje crkvenu vlast zbog njenog surovog odnosa prema siromašnima, osobito prema seljacima. "Mi - kaže Kosoj - vrijeđamo i pljačkamo braću našu hrišćansku, bičujemo ih i mučimo nemilosrdno, nasrćemo na njihova tijela kao da su zvijeri". On vjeruje da se to može izbjeći u takvoj organizaciji hrišćanskog društva, u kojoj bi vlast bila svjetovna, a crkva lišena imanja i svakog prava u upravljanju. To idealno društvo opstojalo bi u obliku *komuna* (Kosoj čak pokušava da formira jednu takvu komunu) i bilo bi pošteđeno ratova, religioznih sukoba i podjele ljudi na bogate i siromašne.

Iako u početku prilično rasprostranjene, ove ideje postepeno gube bitku sa koncepcijama utemeljenim na logici posmatranja cjelokupne društvene

i državne organizacije kroz optiku sile i neograničene vlasti. Jedan od pobornika takvih koncepcija je I. S. Peresvetov, koji u svojim *Pričama o Caru Konstantinu*, sredinom XVI vijeka, suprotno Filofeju, tvrdi da je glavni uzrok pada Konstantinopolja pod tursku vlast bio u tome, što su u Vizantiji bili osilili velmože, koji su opljačkali zemlju, unijeli u nju svaki nered i svoj lični spokoj i komoditet pretpostavili obavezi angažovanja u spoljnoj politici. Peresvetov tvrdi da i Rusija pruža takvu sliku i poziva cara da se odlučno suprotstavi vlasteli, ne prezajući ni od najstrožih kazni. One koji cara odvraćaju od takvih akcija treba "ognjem sažeći i drugim teškim smrtima umoriti". Jedini dobar, možda čak i najbolji, oblik vlasti, smatra Peresvetov, jeste neograničeno samodržavlje. Naprosto, ne može biti carem onaj ko nema moć da se odlučno obračuna sa svojim protivnicima. Jer, kako kaže, "carstvo bez straha isto je što i konj pod carem bez uzde".

DIO DRUGI

NA OBZORJIMA APSOLUTIZMA

S pojavom društva utemeljenog na novim krupnim promjenama u načinu proizvodnje, ekvivalentnoj razmjeni dobara, pravnoj slobodi, ukidanju staleških privilegija, nacionalnoj privredi i državi, te odvajanju države od crkve i izvjesnom potiskivanju ove druge, nastaje nova duhovna klima, a u okviru ove i potreba za novim promišljanjem čovjekovog svijeta i života. Tri momenta u tom pogledu imaju posebno velik uticaj. Riječ je o:

pojavi tržišta (odnosno bogate trgovačke klase) i širenju obrazovanja među laicima;

uzmaku religije pred skepticizmom i praznovjericom;

nastanaku jake nezavisne (nacionalne) države, u formi apsolutne monarhije.

Pojava tržišta i širenje obrazovanja među laicima podriva temelje cjelokupne dotadašnje kulture i civilizacije. Srednjevjekovni manir iscrpljujućeg, ekonomski niskoproduktivnog rada iza manastirskih zidova kao jedinog puta koji vodi spasenju (*ora et labora*), uzmiče pred imperativom produktivnog rada i slobodne konkurencije. Etika samodovoljnog, asketski umrtvljenog bivstvovanja zamjenjuje se shvatanjem čovjeka kao jake, djelatne ličnosti koja je okrenuta radostima ovozemaljskog (privatnog i javnog) života, radi čega ima pravo da mijenja i sebe i svijet oko sebe. Učeni laici, uprkos renesansnim zahtjevima za vraćanjem zaboravljenim grčkim i rimskim uzorima, prave krupan iskorak kako u odnosu na crkvene, tako i u odnosu na antičke mislioce: u središtu njihovog interesovanja nije ni priroda (kao u antici), ni bog (kao kod crkvenih mislilaca), već čovjek. I to ne čovjek kao proizvod prirode ili božji stvor, već čovjek kao tvorac sebe samog i sopstvenog boga (kada mu je ovaj potreban). Simboliku tog zaokreta najbolje izražava zapis (na spomeniku Nikole Kopernika, u Torinu) *solis stator terrae motor*. Kopernikova teorija *heliocentrizma* predstavlja radikalan zaokret ne samo u astronomiji, već i u religiji, metafizici, filozofiji. Promocijom te teorije, više ništa ne ostaje kako je bilo - ni istina, ni bog, ni priroda, ni čovjek. Sve traži da se umjesto stare (uglavnom već

nestale) hijerahijske slike svijeta uspostavi novi red stvari, utemeljen na novim idejama, da čovjek svoj lični i društveni život prilagodi novim socijalnim prilikama.

Uzmak religije pred skepticizmom i praznovjericom unosi u hrišćanstvo nesigurnost i raskole. Raspada se tzv. katolička sinteza i slabi moralni autoritet papa. Sabor u Konstanci (1414-1418) bavi se ne samo doktrinarnim pitanjima (*causam fidei*), nego i problemima političkog jedinstva crkve (*causam unionis*) i njenim organizacionim ustrojstvom (*causam reformationis in capite et in members*). Ipak, time se ne zaustavlja opadanje prestiža crkve i ne ublažavaju njeni unutrašnji sukobi. Naprotiv, široko se otvaraju vrata *reformaciji* koja, uz sve protivurječnosti zahtjeva koje ističe i rješenja za koja se zalaže, afirmiše ideju društva jednakih (*societes aequalis*). Zahtjev za jednakošću ne ograničava se samo na socijalno-ekonomsku sferu i politička prava i slobode, već podrazumijeva i duhovnu sferu, uključujući i religiju. Umjesto stanovišta o apsolutnoj nadređenosti klera laicima, razvija se shvatanje po kome svaki vjernik ima pravo da uči i vrši bogosluženje.

Nastanak jake nezavisne (nacionalne) države, u formi apsolutne monarhije, ima snažno uporište u gradskom stanovništvu, koje je okrenuto novim privrednim aktivnostima i trgovini i očekuje da ga država zaštiti od feudalne samovolje i partikularizma. Njegova vjera u zaštitnu ulogu države izražava se parolom *sub rege vivere, ipsa est libertas* (živjeti pod kraljem prava je sloboda). Ideal građanstva odanog monarhizmu izražen je, pak, sintagmom "jedna vjera, jedan zakon, jedan kralj", pri čemu *que veult le roi, ce veult la loi* (što želi kralj, to želi zakon). Djelatno prilgođena takvim raspoloženjima, država ima ogromnu ulogu u promociji novog načina proizvodnje (koji će kasnije biti označen kao kapitalistički) i odgovarajućih mu društveno-ekonomskih i političkih odnosa. Njenom prinudom seljaci se odvajaju od zemlje, ruše se feudalne granice i stvaraju prostori za šire tržište, regulišu privredni tokovi i rješavaju druga pitanja bitna za razvoj robne proizvodnje. Sa takvim prerogativima, koji podrazumijevaju njeno osnažno i u mnogom pogledu gotovo odlučujuće prisustvo u svim važnim sferama društvenog života, ona već u XVI vijeku dospijeva u sam centar interesovanja, a traženje legitimiteta za široku paletu uloga koje vrši, postaje glavnim predmetom političkih misli i ideja. Ne manji interes za funkciju takve države (apsolutističke monarhije) proizilazi iz redova onih koji, iz najrazličitijih razloga, nijesu zadovoljni njenim pretjerano velikim kompetencijama. Neki od tih nezadovoljnika - poput *levelera* u Engleskoj, na primjer, koji sebe nazivaju "slobodno rođenim pomagačima pravednosti" - teže takvom ograničenju funkcija države (oni to nazivaju poravnanjem prava građana u državi), koje se u mnogom pogledu može porediti sa idejom suverenosti naroda.

Takav zahtjev proizilazi kako iz sadržaja levelerskog demokratskog programa "Narodna sloga" u kome se ističu zahtjevi za sveopšte izborno pravo, jednakost svih pred zakonom, pune vjerske slobode, ukidanje trgovačkih i privrednih monopola i vraćanje seljacima oduzete im zemlje, tako i iz političke filozofije levelerskih vođa. Jedan od njih, Džon Lilbern, na primjer, kaže: "Englezi su slobodan narod i zbog toga izvor vlasti posjeduju u sebi samima".

Ovaj trend dobiće u XVIII vijeku, u samo predvečerje građanskih revolucija, još jedan krajnje zanimljiv i, dakako, veoma značajan smjer razvoja. Njega čine uvjerenja nastala na nemirenjima kako sa onim dijelom misaonog nasljeđa koje suštinu čovjekovog života shvata kao statičnu (nepromjenljivu) datost, tako i sa pokušajima da se na kritici te formule ponude neka druga, ne mnogo prihvatljivija (i optimističkija) objašnjenja. Ideje nastale na toj osnovi podjednako su kritične prema:

starim legendama o sudbinskoj predodređenosti ljudskog društva na propast, usljed čega istorija nužno ima regresivan tok i kreće se od (početnog) zlatnog vijeka ka sve gorim vremenima;

shvatanjima istorije kao puke inventure zbivanja, koja nema veze sa naukom i zbog toga nije vrijedna pažnje;

posmatranjima istorijskog procesa kao cikličnog (kružnog) kretanja događaja, koji se zakonito ponavljaju u istim formama i kvalitetima;

učenjima o prvobitnom grijehu kao uzroku osude čovječanstva na vječiti progon i nesreću;

renesansnim pokušajima vraćanja antičkim uzorima kao sverješavajućim formulama.

Sva ta "starudija prošlosti" šalje se u istoriju radi stvaranja prostora za afirmaciju novih ideja i uvjerenja, u prvom redu onih čija je osnovna poruka da:

istorijski proces znači progres čovječanstva;

svaka nova faza tog procesa (već i zbog toga što nastaje na ispravljanju grešaka prethodne) donosi viša znanja i uopšte veće mogućnosti čovjeka da rješava svoja životna pitanja i probleme;

svako novo vrijeme stoji na ramenima ranijih, noseći u sebi i koristeći za sebe sve njihove domete.

Na toj liniji će, na primjer, engleski filozof Frensis Bekon, već na prelasku iz XVI u XVII vijek istinu proglasiti za kćerku vremena, dok će francuski državnik An Rober Žak Tirgo, nekoliko decenija kasnije, prilično uvjerljivo izraziti sumnju u osnovanost teze o nepromjenljivosti ljudske prirode. U svojim *Razmišljanjima o stvaranju i raspodjeli bogatstva*, Tirgo ne samo što izražava vjeru u neograničenu sposobnost čovjeka za usavršavanjem, već tvrdi da se "masa ljudskog roda neprekidno pomijera ka sve većem savršenstvu". Tako

izmijenjena filozofija istorije dobija novi smisao: njeno se uporište sve više pomjera, kako Spektorski kaže, "od pokornosti mrtvim elementima ka vlasti razuma, koji osvjetljava umove, poboljšava život i pokorava prirodu čovjeku". Umjesto vjere u nepromjenljivost ljudske prirode, filozofijom počinje da dominira uvjerenje da svaka generacija donosi nešto novo i bolje. Apokaliptična proročanstva uzmiču pred vizijama progresa, a ideal srećnog društva premiješta se iz prošlosti u budućnost, koja se ostvaruje neumitnim napretkom čovječanstva i kao takva je sasvim izvjesna. Religija progresa ne prihvata ni stara učenja, ni stare bogove. Za nju prvobitno društvo nije ideal kome bi trebalo težiti, već samo prolazni oblik povezivanja bića koja žive u prirodnom stanju i više su vrijedna sažaljenja, nego divljenja. Ona kulturu, nauku i društvenu organizaciju starih Grka i Rimljana ne tretira kao vrhunske domete civilizacije, na kojima bi se valjalo učiti, već kao fazu u istorijskom razvoju čovječanstva, u kojoj je mnogo više započinjano nego dovršavano. Analogno takvim uvjerenjima, za Aristotelovu misao se kaže da više pripada djetinjstvu, nego zrelom dobu filozofije. Sve su to razlozi što se kritička misao perioda apsolutizma ne razvija jednostarno i jednosmjerno, već ima više aspekata i prolazi kroz nekoliko faza. Naime, ona se javlja u širokoj lepezi od teorijskih objašnjenja nastanka i prirode apsolutizma (Makijaveli), preko ideja njegovih juridičkih utemeljenja (Rišelje, Boden, Hobs), odnosno imperijalističkih ospoljenja (Vitorija, Petar Veliki), do koncepcija koje odražavaju otpor njegovoj despotskoj prirodi (Brutus, Bjukenen, Altuzije, Marijana, Belarmin, Suarez), traže njegovo prestrojavanje saobrazno novim mogućnostima i potrebama (Luter, Mincer, Kalvin), odbacuju ga u ime ideje prirodnog i neotuđivog prava naroda na suverenost (Grocius, Spinoza, Hobs, Pupendorf, Lok, Ruso) ili promocije njemu posve antipodnih solucija (Melije, Moreli, Mabli).

Ovi momenti, zajedno sa razdvajanjem crkve i države, bitno doprinose oslobađanju teorijske misli religijskih okova i tradicionalne etičko-teološke argumentacije. Političke misli i ideje počinju da se razvijaju kao racionalne, laičke, naučne i okrenute činjenicama života. U njima se prirodno pravo odvaja od teologije i svodi na unutrašnju stvar razuma. Iz njihovog fokusa nestaje do tada sveprisutna antinomija crkva - država. Umjesto tog jednog, pažnju teoretičara sve više privlače razna pitanja u vezi sa konkretnom političko-pravnom strukturom i funkcijom laičke države: počev od odnosa imeđu države i pojedinca, vlasti i čovjeka, lokalnih i centralnih organa, pa do pitanja suverenosti, rata, svojine, međunarodnih odnosa. Ukoliko se teološka pojmovno-kategorijalna aparatura i argumentacija još ponegdje i koristi, ima krajnje ograničen uticaj ili se nalazi u funkciji prirodno joj neodgovarajućih ciljeva.

Sve ovo, logično, najviše dolazi do izražaja na prostorima gdje se nova društvena stvarnost najprije pojavila. Propast Vizantije, zaustavljenje ekspanzije Evrope prema Bliskom Istoku, otkriće Amerike i time uslovljeno prenošenje središta privrednog života na Atlantski okean i njegov priobalni dio, učinili su da to prvenstveno bude prostor Španije, Portugala, Engleske, Holandije, Francuske i Italije, a tek potom i Rusije i nekih drugih evropskih zemalja.

Bogatstvo političkih misli i ideja nastalih u vrijeme i povodom dominacije apsolutne monarhije razlog je da im bude posvećen drugi dio knjige i da budu izložene u sljedećih šest poglavlja: *Realpolitički pragmatizam*, *Doktrine imperijalizma, Ograničenje vladarske vlasti*, *Reformacija*, *Ideje prirodnog prava i društvenog ugovora* i *Ideje radikalnog prevrata*.

Poglavlje prvo

IDEJE REALPOLITIČKOG PRAGMATIZMA

Jedan od duhovnih postulata društvenih prilika nastalih učvršćenjem apsolutnih monarhija jeste okretanje teorijske misli pragmatičnim pitanjima političke organizacije, s ciljem da se pobliže objasni što je zapravo država, kako se vlast u njoj stiče i čuva, ko o čemu u njoj odlučuje i od čega zavisi njena stabilnost i snaga. Među autorima koji u tom pogledu daju najveći doprinos ističu se Nikola Makijaveli, Žan Boden i Arman Rišelje.

Nikola Makijaveli (1469-1527), kojega mnogi smatraju predvodnikom političkih pisaca renesanse, veoma je zaslužan za odvajanje političke nauke od teologije, odnosno za afirmaciju realističko-empirijskog metoda i psiho-socijalnog momenta u analizi društvenih pojava.

Predmet Makijavelijevog interesovanja jeste država, koju smatra temeljnim entitetiom cjelokupne društvene organizacije. Da bi se taj entitet valjano koristio, smatra Makijaveli, treba ga svestrano i podrobno proučiti. Pri tome, on ne ispituje svrhu i cilj države, već istražuje njenu strukturu, njene vrste i uzroke njenog napretka ili opadanja. Saobrazno tome, cilj njegovog bavljenja državom jeste da ustanovi koliko oblika državne vlasti ima, te kako se vlast u državi stiče, održava i gubi.

Država, po Makijaveliju, nije ni prirodni, ni božji dar. Nije ni djelo đavola. Naprotiv, radi se o emanatu ljudskog umijeća, uvijek onakvom kakvi su njegovi tvorci. Saobrazno tom uvjerenju, on kao premise svog bavljenja državom uopšte, a posebno organizacijom i vršenjem vlasti kao njenom osnovnom funkcijom, koristi tri stanovišta:

prvo, da objašnjenja o porijeklu vlasti, odnosno o mogućnosti njenog održanja, ne treba tražiti ni u volji natprirodnih sila, ni u papsko-carskim nagodbama, nego u lavirintu stvarnog života onih kojima ona služi;

drugo, da vlast, u biti, nije ništa drugo do sredstvo za ostvarivanje čovjekovih slobodno postavljenih ciljeva, čiji konkretan oblik u svakoj zemlji zavisi od međusobnih odnosa njenih društvenih snaga;

treće, da vlast, kao takva, treba da pripada onima koji su, u uslovima slobodne konkurencije, kadri da je osvoje i sačuvaju.

Na vlast se, smatra Makijaveli, može doći na četiri načina: vlastitom zaslugom onoga ko tome teži (*virtu*); pomoću sreće, odnosno srećnih okolnosti (*fortuna*); nasilnim putem, odnosno zločinima; dobrom voljom, odnosno naklonjenošću građana.

U prvom slučaju, tj. kod osvajanja vlasti ličnim zaslugama, važno je da se izabere pravi trenutak za takav poduhvat. U one koji su na taj način osvojili vlast, Makijaveli ubraja Mojsija, Kira, Romula, Tezeja. "Oni koji se, kao i ovi drevni vladaoci, penju na čelo države putevima vrline, nailaze na teškoće, ali se zato lako održavaju na vlasti. Teškoće kojima se izlažu dok ne dobiju vlast, uglavnom su posljedica uspostavljanja novog poretka i novih običaja, koje su prinuđeni da zavedu kako bi udarili temelje svojoj državi i obezbijedili svoju vlast. Jer ne smijemo zaboraviti da nema poduhvata koji je teže preduzeti ni u čiji srećan ishod treba više sumnjati, ni koji je opasnije izvesti, od uvođenja novih zakona. Protiv novatora ustaju svi kojima stari zakoni idu u prilog, a slabu podršku mu daju oni kojima bi novi zakoni mogli ići u prilog. Ta podrška je slaba dijelom zbog toga što se plaše protivnika, to jest onih koji su zadovoljni starim zakonima, a dijelom zbog ljudske nepovjerljivosti prema novinama, koja se liječi samo dugim provjeravanjem i iskustvom".

Onima koji na vlast dođu uz pomoć drugih ili zahvaljujući srećnim okolnostima, veoma je teško da sačuvaju svoj položaj. Sreća je, smatra Makijaveli, kao i žena: naklonjena je mladima, jer su ovi bezobzirniji, žešći i sa više smjelosti joj zapovijedaju. Slično je i sa sudbinom: ona svoju moć pokazuje tamo gdje nema muškosti, tako da u najboljem slučaju upravlja polovinom čovjekovih djela, dok drugu polovinu prepušta njemu samom. Osobito su na iskušenju oni koji na vlast dođu samo zahvaljujući srećnim okolnostima: njih čak ni eventualna lična genijalnost neće zadržati na vlasti ukoliko nemaju pomoć povjerljivih i odanih saradnika. Primjere sticanja vlasti uz pomoć drugih, odnosno zahvaljujući srećnim okolnostima, Makijaveli nalazi kod kondotjera Frančeska Sforce, koji je titulu milanskog vojvode stekao s mnogo muka, a održavao je "s malo truda", odnosno kod Ćezara Bordžije, koji se "domogao moći srećom svojega oca i izgubio je kada je i ona prestala", tačnije kada je franjevcu Đulijanu dela Roveri, protivniku svoje porodice, dao podršku za izbor u papu.

Tipičan primjer trećeg načina sticanja vlasti (nasilnim putem, odnosno zločinima), Makijaveli nalazi kod sirakuškog tiranina Agatoklea, koji je "naredio svojim vojnicima da pobiju senatore i najbolje ljude iz naroda" da bi ostvario dva svoja velika cilja: domogao se titule vojvode od Milana i natjerao

Kartaginjane da se povuku iz Sirakuze. Za takvo ponašanje, Makijaveli kaže: "Ne može se zvati zaslugom ako neko vrši pokolj nad svojim sugrađanima, izdaje prijatelje, ne zna za vjernost, vjeru i bogobojaznost. Na taj se način može steći moć, ali ne i slava". Ipak, on u toj osudi nije isključiv. Naprotiv, uvjeren da vladalac smije da počini i svirepost ukoliko je to za neko opšte dobro, tj. ukoliko iza toga počne da vrši samo dobra djela, on kaže: "Ja vjerujem da to zavisi od toga da li se okrutna djela koriste za stvaranje dobrih ili rđavih ciljeva. Dobro upotrijebljeno može se nazvati ono djelo (ukoliko ikad smijemo zlo nazvati dobrim) koje je izvršeno samo jednom, da bi se sačuvala vlast, i više se ne ponavlja, već se pretvara u djelo iz kojeg podanici mogu da izvuku najveću korist". Ovakav Makijavelijev odnos prema Agatokleovom "slučaju", inače saglasan s njegovim "razumijevanjem" za Romula (koji je, po predanju, ubio brata Rema, da bi sačuvao ličnu vlast i tako doprinio stvaranju Rima), utemeljen je na staroj rimskoj filozofemi *finis sanctificat media* (svha posvećuje sredstva), koja u njegovoj interpretaciji glasi: "Ako činjenice optužuju zakonodavca (osnivača države) njega izvinjava rezultat; izvinjenje je punovažno ako je rezultat dobar". Time što inauguriše načelo po kome i zločini mogu biti opravdani ukoliko se njima postiže neki plemeniti cilj, Makijeveli ne amnestira unaprijed nikakvu i ničiju tiraniju.

Za četvrti način sticanja vlasti (dobrom voljom, odnosno naklonjenošću građana), Makijaveli ne pokazuje mnogo interesa, uprkos tome što smatra:

da je u periodu kada se država konsoliduje bolja umjerena nego apsolutna vlast;

da je najbolja ona vlast u kojoj su prava vladara, plemića i naroda regulisana ustavom, srazmjerno njihovoj stvarnoj moći;

da što je vlast bliža narodu, manje je svirepa i stabilna.

Njegov stav u tom pogledu neće promijeniti ni to što je svjestan činjenice da se, kako kaže, "u svakom gradu nalaze dvije suprotstavljene struje utoliko što narod ne želi dopustiti da njime vladaju veliki i tlače ga, a veliki teže tome da zavladaju narodom i da ga tlače", te da je vladaru bolje da osigura podršku mase nego naklonost otmenih, budući da narod ne traži ništa drugo do zaštitu od tlačenja, dok od velikih uvijek treba da očekuje kojekakve opstrukcije i spletke.

Jednako kao i pitanje na koji način se vlast osvaja, Makijavelija interesuje i to kako da se osvojena vlast sačuva. Ovo stoga što, kako je uvjeren, vještina održa(va)nja vlasti, koju mora posjedovati vladalac koji tek stupa na prijesto, nije manje važna od stvaralačko-državotvoračke sposobnosti koju mora imati onaj ko vlast osvaja. Štoviše, smatra Makijaveli, vlast je znatno teže sačuvati nego je osvojiti. Zato vladalac koji hoće da svoju vlast sačuva, mora posjedovati

svojstva kakva je, na primjer, imao vojvoda Valentin (Čezare Bordžija). Riječ je, u prvom redu, o sposobnosti "da se obezbijedi od neprijatelja, da stekne nova prijateljstva, da pobijedi ili silom ili lukavstvom, da ga narod zavoli ili da ga se boji, da ga vojska sluša i poštuje, da se oslobodi onih koji mogu ili moraju da mu smrse konce, da bude strog i ljubazan, velikodušan i izdašan, da raspusti nevjernu vojsku i stvori novu, da ostane u prijateljskim odnosima sa kraljevima i knezovima, tako da mu ovi čine dobro sa blagonaklonošću, a zlo sa poštovanjem".

Konkretnu paletu uputstava kako vladalac treba da se ponaša i što treba da radi da bi vlast koju vrši učinio čvrstom, efikasnom i trajnom, Makijaveli temelji na pretpostavci da je država, s jedne strane, aparat za nasilje i pustolovno vojno preduzeće, čija efikasnost zavisi od sposobnosti vođe i, s druge, organizacija čija je funkcija da - ujednačavanjem egoizama nastalih iz postojanja velikog broja pojedinačnih interesa, koji sami po sebi teže anarhiji - jedno u biti konkurentsko društvo rukovođeno dugoročnim zajedničkim interesom i perspektivom, održi na okupu. Oba ta posla su u nadležnosti vladaoca (svejedno da li je ovaj monarh ili predsjednik republike), koji je glavni činilac državnog života, a mogu se uspješno vršiti jedino onda kada su kontrolisani i usmjeravani iz jednog autoritativnog centra, te kada su "praćeni" poslušnošću i strahom (koji je potreban zbog toga što svako može doći u iskušenje da se povede za dobitkom na kratak rok).

Vajajući idealni tip vladara, kakav je potreban prosperitetnoj državi, Makijaveli ima na umu "muževnog građanina koji bi znao da procjeni prirodu zla i umio da, bez opasnosti da će izazvati nerede, na njega primijeni odgovarajući lijek", a uz to je sposoban da shvati duh vremena u kome živi i prilagodi mu pažljivo sva svoja činjenja. Jer da bi se u takvim uslovima održao na vlasti, za šefa države je manje važno iz kojeg društvenog sloja potiče i koliko je star, nego koliko se oslanja na vlastitu sposobnost i koliko je spreman na sve. Onaj koji se nalazi na čelu države, uz to, treba da bude dovoljno mudar i sposoban da se priklanja dobru kad se to može i koliko god se može, tj. "da praktikuje samo ono na što se gleda kao na vrlinu". No, pošto je to "nemoguće u ovom svijetu", za vladaoca je veoma važno da umije pribjeći i zlu, "ako to iziskuje potreba". A da bi "izbjegao ozbiljne manjkavosti" koje bi usljed pogrešne primjene jednog ili drugog "mogle koštati državu", za pametna vladaoca nije dovoljno samo to da generalno zna da se kod onih koji vladaju državom najviše cijene tri osobine: darežljivost - nasuprot tvrdičluku; srdačnost ili blagost - nasuprot svireposti; povjerljivost - nasuprot nepovjerljivosti. Jednako je važno da zna što koja od tih osobina u nekom konkretnom slučaju može da znači i kada koju, i u kolikoj mjeri, treba da primijeni.

Tako, na primjer, darežljivost je veoma protivurječna kategorija. Biti darežljiv znači davati ljudima neka dobra ili olakšice na uštrb štednje i oslobađanja od obaveza, što može da ugrozi bogatstva zemlje, dovede do anarhije i izazove potrebu za uvođenjem novih poreza i primjenu novih prinuda da bi se stanje normalizovalo, a to onda stvara više nezadovoljstva nego zadovoljstva. S druge strane, veli Makijaveli, ako vladalac štednjom doprinese da se brže i bolje rješavaju neke opštekorisne stvari u državi, poveća sigurnost i smanji opterećenost građana (porezom ili na drugi način), pokazaće se "kao zaista darežljiv čovjek, naspram svih onih od kojih ne uzima ništa, i kojih je mnogo, a tvrdica prema onima kojima ne daje ništa, a koji su u manjini".

Svaki vladalac, smatra Makijaveli, želi da "ostavi utisak blagog, a ne svirepog čovjeka". Kao prvi među najsposobnijima, on "mora iskazivati i posjedovati blagost, vjernost, ljudskost, poštenje i pobožnost, ali ih, kada je nužno, i okretati u njihovu suprotnost". To je i razlog što se nikada sa sigurnošću ne zna da li je za vladaoca bolje da ga ljudi vole, ili da ga se plaše. Vladalac uvijek ima neprijatelja, jer mrze ga i oni što su izgubili vlast i oni što su pomogli da on dođe na vlast. S druge strane, vladalac nikada ne bi smio da dozvoli da bude omražen od naroda, jer ako ga narod mrzi ne može ga spasti nikakva tvrđava. Stoga bi najbolje bilo da ga ljudi istovremeno vole i plaše ga se. Ukoliko ne može postići oba cilja, onda je bolje da ga se plaše. Osim toga, vladalac, za razliku od tiranina, nije ograničen egoističkim i kratkoročnim interesima i u stanju je da shvati suštinu i ciljeve države i anticipira njenu budućnost. Zato, ukoliko i kada želi "da njegovi podanici dok im je on na čelu, budu jedinstveni i pokorni ni najmanje ne treba da se osvrće na prigovore da je svirep, jer ako izrekne mali broj smrtnih kazni, biće humaniji od onih vladara koji, iz pretjerane popustljivosti, dozvoljavaju nerede u kojima dolazi do krvoprolića i pljačke, što pogađa mnoštvo ljudi, dok kazne izvršene po naređenju vladaoca pogađaju samo pojedince". Što se, pak, ljudi tiče, nastavlja Makijaveli o njima se "uopšte može reći ovo: neblagodarni su, nepostojani, pritvorni, bježe od opasnosti, lakomi su na dobit; i dok im činiš dobro sasvim su tvoji, nude ti svoju krv, imanje, život, djecu... ali, zadesi li te nevolja, okreću glavu od tebe. Stoga propada onaj vladalac, koji se sav oslonio na njihove riječi, ne pripravivši se ni na što, jer prijateljstva koja se zadobiju novcem a ne veličinom i plemenitošću duha, kupuju se, te na njih u slučaju potrebe ne možeš računati". Takvi, kakvi su, ljudi su "prije skloni da vrijeđaju onoga koji se trudi da je voljen, nego onoga koga se boje, jer je ljubav vezana sponom obaveze koja se kida… dok se pomisao na strah od kazne nikada ne gubi".

Za vladaoca koji se blagošću "služi smišljeno", veoma je važno da zna dvije stvari:

prvo, da se dobročinstva po pravilu pružaju polagano (kap po kap), kako bi se bolje i duže pamtila, a da se okrutnosti sprovode naglo, kako bi se brže zaboravile;

drugo, da kad kažnjava, treba da se uzdržava "od diranja u tuđu imovinu, jer ljudi brže zaboravljaju smrt oca nego li gubitak očevine".

Odnos povjerenje - nepovjerenje na relaciji vladalac - narod, Makijaveli razmatra u kontekstu dileme da li vladalac treba da se drži zadate riječi, ili ne?

Njegovo osnovno polazište u objašnjenju ovog pitanja jeste: "Vladalac treba da ostavlja utisak da je blag, od riječi, čovječan, pravičan, pobožan i da stvarno bude takav. Ali, treba i da umije da okrene list kako bi po potrebi mogao i umio da se ponaša sasvim drugačije". Makijaveli razlog za sve to nalazi u činjenici:

prvo, da u vršenju političke vlasti u principu postoje dvije vrste oružja - oružje prava i oružje sile - te da je prva vrsta oružja svojstvena čovjeku, a druga životinji;

drugo, da kad bi svi ljudi bili dobri, druga vrsta oružja ne bi priličila dobrom vladaru;

treće, da pošto ljudi po prirodi nijesu dobri, i pošto prva vrsta oružja često nije dovoljna, vladalac mora biti spreman i sposoban da koristi i drugu vrstu oružja, što faktički znači da "mora umjeti jednako igrati ulogu životinje kao i čovjeka".

Obaveza vladaoca da unaprijed procijeni učinak svakog svog postupka, odnosno da predvidi što u kojoj prilici može očekivati od svojih podanika i stranih vladara, daje mu pravo:

prvo, da po potrebi bude istovremeno i lav i lisica, u smislu da bude hrabar i odlučan i da ga ne smiju sprječavati nikakvi obziri kad valja primijeniti oštre mjere (jer njegova se djela sude po koristi koju donosi zemlji, a ne po moralnim skrupulama);

drugo, da prihvati logiku po kojoj laž uvijek ostaje laž, a ubistvo uvijek znači ubistvo, tako da ovima treba da se služi svuda tamo "gdje iskrenost ne pomaže";

treće, da se nikada i nipošto ne smije držati zadate riječi, ukoliko to ide na njegovu štetu.

Uostalom, kaže Makijaveli: "Opštepoznato je da je za svaku pohvalu vladalac od riječi, koji živi pošteno i ne služi se lukavstvom. No, iz iskustva se vidi da su u današnje vrijeme velika djela učinili vladaoci koji nijesu vodili mnogo računa o zadatoj riječi, koji su znali da vješto obmanjuju ljude i koji su, najzad, pobjeđivali one koji su se pouzdavali u njihovu časnost i zakonitost".

Vladar treba da sluša savjetnike, ali sam da odlučuje. Jer ako je mudar, a vladar mora da bude takav, ničiji savjeti mu neće mnogo pomoći, a savjetnici

ionako misle samo na sebe. Siguran je samo onaj vladar čija odbrana zavisi od njega samoga i njegove hrabrosti. Zato on, kao ni bilo ko drugi, ne smije dozvoliti da padne vjerujući da će ga neko drugi podići, tj. pomoći mu da vrati ono što je izgubio.

Da bi država bila stabilna i trajna, nastavlja Makijaveli, osim dobrog vladara, potrebno je još nešto: da njeni građani budu socijalno izjednačeni, ali na relativno niskom nivou zadovoljavanja njihovih prohtjeva. Bogatstvo kvari čovjeka, smatra Makijaveli, i dodaje da je za očuvanje slobode u državi jako važno da i najsiromašniji u njoj mogu da dođu do najviših funkcija. Desi li se, pak, da se u okviru monarhije nađu zemlje tuđeg jezika, njih treba naseliti građanima zemlje matice i tako zadržati uz nju i pod njenom kontrolom. Tu načelo "zavadi pa vladaj" ne pomaže, jer se, prije ili kasnije, podjela iz pobijeđene zemlje prenosi na zemlju pobjednicu. A to je najbolji način da se izgubi ne samo osvojena tuđa, nego i sopstvena država.

*

"Država novog vijeka - veli Horst Denzer - određena je Bodenovim pojmom suverenosti". Samog Bodena je, nastavlja ovaj autor, njegov nauk o suverenosti učinio jednim od "stjegonoša povijesti ideja". Riječ je o Žanu Bodenu (1530-1596), pripadniku tzv. škole *političara*, koji u svojih *Šest knjiga o republici*, što po naslovu podsjećaju na Platonovu *Državu* i Ciceronovu *Republiku*, nudi veoma interesantnu političku i sociološku analizu države. Utoliko zanimljiviju što Bodenov teorijski diskurs, dobrim dijelom proizašao iz želje da se suprotstavljanjem "univerzalnim pretenzijama habsbuške carske vlasti" kojima je gušeno pravo na život nacionalnih država, prate dvije neobičnosti. Jedna neobičnost ovog nauka o suverenosti jeste to da ga prihvataju gotovo svi: jednako buržuji i birokrate, kao i pripadnici srednjih slojeva. Druga neobičnost je sam Boden: moderan mislilac, jer misao o suverenosti jeste moderna misao (budući da je suverena država, kako neki teoretičari kažu, "epohalan politički novum"), koji ni izdaleka nije raščistio sa mnogim srednjevjekovnim predrasudama, uključujući i uvjerenje da je Kopernikov heliocentrizam glupost "koja može da poljulja sve građevine filozofa i teologa, sva ljudska osjećanja i osnove svih nauka".

Bodenovo filozofsko geslo je da se u regulisanju odnosa među ljudima uopšte, pa i onih koji pripadaju sferi vlasti i vladanja, ništa ne smije uraditi "što bi bilo suprotno božanskim i prirodnim zakonima". Zato on, nastojeći da pronađe ravnotežu (harmoniju) između hrišćanskog vjerskog pogleda na svijet i antičke umne spoznaje čovjekove prirode, za središnji pojam svog mišljenja uzima stvaranje kao supstitut, s jedne strane, u judaističkom smislu shvaćene božje objave čovjeku i, s druge, vlastite zakonitosti svijeta kao dovršenog bož-

jeg čina. Ipak, njegova slika svijeta nije teocentrična, odnosno teološka, nego antropocentrična i sekularistička.

Država je, po Bodenu, pravna vladavina zajedničkim poslovima, kojoj pripada suverena vlast. Još preciznije, Boden državu definiše kao ispravno vladanje nad više porodica (domaćinstava), kao i nad onim što im je zajedničko, uz pomoć suverene vlasti (*Republique est un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine*). Isticanje porodica (*plusieurs mesnages*) a ne pojedinca kao osnovnog konstituenta države, kod Bodena je motivisano željom da - naspram, i nasuprot, Platonovom komunizmu, gdje sve pripada državi, i patrimonijalnoj državi, gdje državi ne pripada ništa - afirmiše i privatno vlasništvo i sferu državnog koje izlazi iz okvira privatnosti (državno dobro, državna uprava, državni zakoni).

Za ispravno vladanje porodicama (domaćinstvima) i upravljanje onim što je u državi zajedničko, smatra Boden, potrebna je suverena vlast. Zato on suverenost definiše kao "najvišu vlast nad podanicima i građanima, koja nije ograničena zakonima" (*La souverainete est la puissance absolue et perpetuelle d'une Republique*). Pri tome, Boden posebno ističe tri stvari.

Prva je da suverena vlast jeste zakonodavna vlast, da kao takva prvjenstveno predstavlja suverenov voljni akt (*imperium*) i da suveren nije podvrgnut svojim zakonima (jer po prirodi stvari nije moguće zapovijedati samome sebi nešto što zavisi od vlastite volje).

Druga stvar na koju Boden posebno ukazuje jeste da suveren može po svojoj volji proglašavati zakone, koji moraju biti umni i pravedni, i kojima se svi moraju pokoravati. Jedino suveren nije vezan zakonima koje donosi. On je, kaže Boden, "slobodan od uticaja zakonske snage". Suveren može da sluša savjete skupštine ili nekog drugog tijela, ali nije dužan da ih poštuje. Čak ni običaji ne obvezuju suverena, budući da zakoni mogu da ukinu običaje, dok običaji ne mogu da derogiraju zakone. To svakako ne znači da ne postoji ništa što bi moglo, donekle, da limitira vlast suverena. Naprotiv, kaže Boden, "što se tiče prirodnih i božanskih zakona svi vladari na zemlji su im potčinjeni i ne stoji u njihovoj moći da ih prekrše, ako ne žele da uvrijede boga, da zarate s onim pred čijom veličinom svi monarsi na svijetu treba da saviju glavu u punom strahu i poštovanju". Neka ograničenja suverena proizilaze i iz međunarodnog prava, pod kojim Boden podrazumijeva jedinstven pravni poredak koji je potpuno i efikasno zaštićen sankcijama fizičkog nasilja, budući da svaki suveren, odnosno država ima pravo da upotrijebi fizičko nasilje, uključujući i rat protiv suverena, odnosno države koja ne poštuje pravo diplomatskih predstavnika, neutralnost i teritorijalni integritet, te pravila ratnog prava. Suverena u izvjesnom smislu ograničava i osnovni zakon države (*leges imperii*), koji određuje ko može biti

suveren i donosi se prije njegovog izbora. Najzad, tu je i privatna svojina, jedino prirodno (sveto i nepovredivo) pravo, stvoreno nezavisno od volje suverena i podložno ograničenjima samo uz pristanak njenog imaoca. U svim ovim situacijama, kaže Boden, suveren poštuje zatečeno, isto "onako kao što želi da njegovi podanici poštuju njega, ostavljajući svakome njegovu prirodnu slobodu i svojinu nad dobrima".

Treća stvar na koju Boden posebno ukazuje jeste da suverenost kao takva nije nešto što karakteriše vlast poglavara, već ono što konstituiše državu kao organizaciju koja osigurava *status libertatis* pojedinca kao podanika/državljanina i po čemu se ova razlikuje od svih drugih društvenih zajednica. Ne čini državu svaka skupina ljudi, koja je organizovana i ima vođu, već samo ona u kojoj postoji pravo koje vlada (pravni poredak) i vlast definisana suverenitetom. U tom smislu, veli Boden, "najmanja država u Evropi, Dubrovnik, isto je tako država kao i Turska ili Tatarska, koje su najveće države u svijetu".

Glavna svojstva vlasti suverena, prema Bodenu, jesu: trajnost, samostalnost, neprenosivost, neotuđivost i nedjeljivost.

Vlast suverena je stalna i trajna: ko god bio na vlasti i kakav god karakter imala vlast (bila ona "narodna" ili "kraljevska"), suština države, njena suverenost - ostaje ista. Privremena vlast, čak i kad je neograničena (kao u vrijeme rimskih decemvira i diktatora), nije suverena. Isti je slučaj i sa vlašću koja se vrši u nečije ime, pa makar ona bila i najviša. Iz tog razloga, subjekt (fizičko lice) u ulozi poglavara države treba da na toj funkcije ostane trajno, čak i ako je na nju dospio izborom. U protivnom, taj subjekt se ne bi razlikovao od drugih subjekata koji vrše funkcije u državi.

Vlast suverena je samostalna, i to u dvostrukom smislu - unutrašnjem i spoljnom. Unutrašnja samostalnost vlasti suverena ogleda se u njenoj nezavisnosti od svih činilaca u datoj zemlji (suveren nije prvi među jednakima, sa kojima sklapa ugovor, jer su svi građani njegovi podanici). Spoljna samostalnost vlasti suverena ogleda se u tome što ona nije podređena drugoj državi.

Vlast suverena je apsolutna i neprenosiva, jer u dobro uređenoj državi nema volje koja bi mu bila ravna ili nadređena. Suveren, kaže Boden, "donosi zakone za sve uopšte i za svakoga posebno... bez saglasnosti niti kog višeg od sebe, niti kog ravnog sebi, niti kog nižeg od sebe; jer, ako ne bi mogao donositi zakone bez saglasnosti nekoga višeg od sebe, on bi bio njegov podanik; ako bi se to odnosilo na ravnog sebi, on bi bio njegov sudionik u vlasti; ako bi zavisio od podanika, bilo od senata ili od naroda, on ne bi bio suveren".

Vlast suverena je nedjeljiva i neotuđiva. To praktično znači: da takvu vlast može vršiti samo jedan subjekat (koji to ostaje i onda kada je u pitanju kolektivni organ vlasti); da on svoju vlast ne može da dijeli sa bilo kojim drugim

subjektom (kakav je slučaj bio sa podjelom suvereniteta između sizerena i vazala); da nema pravo da otuđuje pojedine oblasti države na bilo koji način, pa ni kao svoje (vladarevo) privatno dobro.

Osim prava donošenja zakona, vlast suverena podrazumijeva još i: pravo na odlučivanje o ratu i miru; pravo na postavljanje službenika, tj. na organizovanje državnog aparata; pravo na vrhovnu sudsku vlast; pravo pomilovanja; pravo na odanost i pokornost (*fides et obsequium*), što faktički znači pravo na vjernost i poslušnost podanika u odnosu na odluke vlasti, koje suveren može da iznudi i silom; pravo na kovanje novca i propisivanje jedinstvenih mjera i tegova; pravo na propisivanje poreza.

Boden po nosiocu suverenosti razlikuje tri državna oblika: monarhiju (suverenost u rukama monarha), aristokratiju (suverenost u rukama manjine) i demokratiju (suverenost u rukama većine naroda). On, međutim, dvoji državne oblike od oblika vlasti i kaže da se u svakom državnom obliku može vladati demokratski, aristokratski i monarhijski. Boden ne isključuje mogućnost da "aristokratija može svojom državom vladati na demokratski način, jednako podjeljujući časti i nagrade svim podanicima". Ne spori ni to da se narodna država može smatrati najljepšom, najdostojnijom i najsavršenijom, budući da je u demokratiji "uvijek bilo većih muževa, u pogledu oružja i u pogledu zakona, kao i većih govornika, pravnih stručnjaka i obrtnika nego što ih ima u drugim vrstama republika". Ipak, u demokratiju, kao vlast naroda, ne vjeruje. Štoviše, pozivajući se na Cicerona (koji kaže "da nema opasnije tiranije od tiranije u kojoj učestvuje cijeli narod"), Ksenofonta (koji ne može da oprosti Atinjanima što imaju vlast "u kojoj uvijek najveći zlikovci najbolje prolaze, a časni i vrli ljudi bacaju pod noge") i Seneku (koji tvrdi da je "nemoguće da narodu bude mio onaj kome je mila vrlina"), Boden smatra da je narod "mnogoglava zvijer bez moći rasuđivanja", tako da tražiti savjet od njega, "kao što se u davnini radilo u narodnim republikama, isto je što i tražiti mudrost od mahnita čovjeka". Osim toga, smatra da svi državni oblici, izuzev krajnjih slučajeva tiranije i samovoljne vladavine naroda, pružaju mogućnost za umjerenu vlast. Razumije se, kaže dalje on, da kod davanja prednosti jednom ili drugom obliku države treba uzeti u obzir i druge momente, kakvi su na primjer geografski položaj zemlje i istorijski uslovi u kojima se ona razvija, ili "nacionalni karakter" njenih stanovnika.

Tiranija se, po Bodenu, od monarhije razlikuje samo u konkretnom načinu vladanja. Pri tome, valja imati na umu da se blagotvorna strogost vladara često brka sa tiranijom, a da okolnosti mogu prisiliti i dobre kraljeve da posegnu za tiranskim sredstvima. Uostalom, kaže Boden, "silno se varaju oni koji hvale i slave dobrotu blagog, milostivog, ljubaznog i jednostavnog vladara jer je takva

jednostavnost bez razboritosti kod nekoga kralja vrlo opasna i pogibeljna te je se valja mnogo više bojati nego okrutnosti stroga, zlovoljna, neprijazna, lakoma i nepristupačna vladara". U tom smislu, on podsjeća "da naši očevi nijesu bez razloga smislili izreku 'od nevaljala čovjeka dobar kralj', koja možda neobično zvuči osjetljivom uhu koje nije naviklo na pažljivo odvajanje razloga za i protiv". Onda kada tiranija stvarno postoji, u smislu da se ne poštuju ni božanski ni prirodni zakoni, ni prirodna sloboda ljudi ni njihovo vlasništvo, valja joj pružiti otpor. Podanici mogu smijeniti tiranina pravnim putem samo ako nije suveren. U suprotnom, tj. ako je tiranin suveren, ne postoji pravo otpora protiv njega. Ako bi se to pravo priznalo, bilo pojedincu bilo narodu kao cjelini, došlo bi do anarhije, u kojoj bi svako mogao da se smatra samovlasnim i neprikosnovenim. A to ne bi bilo u skladu s principom suverenovog prava na vrhovnu sudsku vlast i dovelo bi do nepodnošljivog rastakanja suverenosti kao takve. Tiranina, bio on suveren ili ne, može smijeniti ili ubiti samo njemu ravni - suveren neke druge zemlje. Pa i on jedino u slučaju kada treba da kazni izazivača nepravednog rata. Boden promjenu suverena shvata kao revoluciju: u njemu "leži snaga zakona i običaja", te se s njegovom promjenom nužno mijenjaju i ovi.

Država je, smatra Boden, živ organizam koji opstojava u nekom okruženju i zavisno od njega se mijenja, prilagođava mu se. Promjena poretka nije stvar nekih "svjetskih zakonitosti", kretanja zvijezda ili bilo čega izvan onoga što se može smatrati prirodnim razvojem državnih oblika izazvanim političkom dinamikom društvenog života, prilagođavanjem okolnostima, varijacijama u stilu vladanja i reformama. Otuda kod Bodena nema ni specifičnih nizova u raspadu odnosno mijenjanju državnih oblika, ni nužnog ciklusa državnih formi (kao kod Aristotela i Polibija, na primjer). Naprosto, kako bi Denzer rekao: "Boden kormilari između Scile nepovjesne idealne države i Haribde cikličke dinamike povijesti. Između dogmatizma i determinacije za njega je država ono mjesto gdje svaka nacija, više ili manje svjesno, teži realizaciji svoje posebne individualnosti".

Bodenovo ugledanje na antičke grčke mislioce ne iscrpljuje se u ideji države i oblicima njenog uređenja. Od njih on "pozajmljuje" još i ideju dobrog govorništva kao pretpostavke vršenja vlasti i uticaja suverena na one kojima upravlja. Ne kaže direktno, ali se može pretpostaviti da mu je poznato da je u antičkoj Grčkoj njegovanje govorničke vještine, zajedno sa ratnom vještinom, medicinom i muzikom, smatrano glavnim sadržajem aristokratskog vaspitanja i obrazovanja, o čemu svjedoči Homer, u oba svoja velika spjeva: u *Ilijadi*, navodeći Pelejev zahtjev učitelju Feniksu da njegovog sina Ahileja nauči da bu-

de "riječima i djelima vičan"; u *Odiseji*, gdje piše o Eheneju kao "slavljenom govorniku" i divi se Aretinim "krilatim riječima". Njegov kritički odnos prema govorničkoj vještini, po ugledu na Platona, međutim, sasvim je transparentan. On ne samo što se u razmatranju tog pitanja i formalno poziva na Platona, već i suštinski slijedi njegov odnos prema sofističkoj govornoj praksi, koju u *Fedaru* naziva neetičkom. Boden, naime, govornicima pripisuje moć velikog uticaja na one kojima govore, ali i mogućnost zloupotrebe te svoje moći do mjere da "srce i volju naroda upravljaju onako kako im se prohtije". Govornička vještina je stoga jednako važna za onoga ko hoće da mijenja postojeće društveno stanje, ili državne oblike, i onoga ko hoće da smiruje napetosti u društvu, stišava buntovnička raspoloženja i uopšte radi u korist mira i stabilnosti, budući da "ni vojska ni vlast kraljeva i monarha nijesu ravne žestini i žaru ljeporečiva čovjeka koji i najkukavnije razjaruje i raspaljuje na pobjedu nad najhrabrijima, i najoholijima izbija oružje iz ruke, okrutnost preobraća u blagost, varvarstvo u uljuđenost, preobražava republike, a narodima se poigrava po miloj volji". Važnost te vještine utoliko je veća što su ljudi, po pravilu, kudikamo više spremni da je zloupotrijebe kad god im se ukaže prilika, nego da je koriste za nešto dobro. U tom smislu priznaje da njegova razmišljanja o rječitosti nijesu motivisana željom da ovu apriorno hvali i veliča, već uvjerenjem da treba ukazati na snagu koju ona ima i što se sve njome može postići. Tako, upozorava on, "budući da rječitost i nije ništa drugo do zakrinkavanje istine i umješnost da se kao dobro prikaže nešto zlo, i kao ispravno nešto što je krivo te da se ništa prikaže kao nešto veliko, a od bube načini slona, to jest umjeće dobrog laganja, ne treba sumnjati da na jednoga koji se tim umjećem služi u dobre svrhe, dolaze pedesotorica koji ga zloupotrebljavaju pa je stoga teško među pedesetoricom govornika naći valjana čovjeka jer bi onaj ko bi se držao istine, bio nešto protivno samome zvanju kojim se oni bave". U buntovnikovim ustima, veli Boden, govorništvo je opasno "koliko i nož u ruci bjesomučnikovoj". Nasuprot tome, govorništvo je za one koji se njime žele ispravno služiti "sredstvo kojim će narode od varvarstva privesti uljuđenosti, sredstvo kojim se ispravljaju običaji, popravljaju zakoni, kažnjavaju tirani, istjeruju poroci i podržava vrlina, pa baš kao što se ljutice, guje i zmije krote stanovitim riječima, tako i govornici, kako kaže Platon, i najdivljije i naokrutnije ljude krote slatkom rječitošću". Riječju, "nema boljega načina za smirivanje buna i zadržavanje podanika u pokornosti pred vladarima nego imati mudra i kreposna propovjednika čijim bi se posredovanjem i najvećim buntovnicima moglo umiriti i utišati srce". To pravilo osobito važi u tzv. narodnoj državi, gdje su govornici "uvijek imali najveću čast i vlast, određujući po miloj volji kome će se podijeliti dužnosti i povjerenstva,

darovi i nagrade". Ukratko, završava Boden svoju priču o govorništvu: "Rat i mir, oružje i zakoni - sve je ovisilo o tim govornicima". To je razlog da tiranin ne mora ničega više da se plaši nego govornika koji mrzi tiraniju.

*

Još jedan autor, slično Makijaveliju, nudi snažan, u mnogom pogledu originalan, pragmatičan i "hladno realističan" priručnik političke vještine, tj. vještine koju vladalac, u duhu kraljevskog apsolutizma, treba da primijeni u upravljanju državom. Čini to stotinak godina poslije slavnog Firentinca, u drugoj državi (Francuskoj, suočenoj s unutrašnjim pobunama i ugroženom od strane moćnog Njemačkog carstva, radi čega je prinuđena da "unutra uvede red", a s Njemcima uđe u tzv. tridesetogodišnji rat), za "potrebe" jednog drugog konkretnog vladara (francuskog kralja Luja XIII) i sa drugačijim shvatanjima suštine same države i načina dobrog funkcionisanja njene vlasti, ali ne manje zanimljivo. Riječ je o idejama koje, kao zbirku praktičnih savjeta "svome" kralju o dobrom uređenju države i valjanom upravljanju njenom vlašću, nudi francuski državni sekretar i kardinal, Arman-Žan di Plesi Rišelje (1585-1642).

Rišeljeov koncept upravljanja državom, izložen u njegovom *Političkom testamentu*, jednako kao i cilj koji njegovom eksplikacijom želi da postigne (da vladaru svoje države savjetima o dobrom upravljanju pomogne da ovu učini snažnom, trajnom i nezavisnom), čini ga svojevrsnim nastavljačem onog real-političkog traganja za renesansnom formulom vlasti i vladanja saobrazno faktičkim društvenim uslovima i potrebama konkretne zemlje, što ga je na tragu antičkih političkih uzora utemeljio Nikola Makijaveli, u idejama izloženim u *Vladaocu* i *Razmatranjima o deset knjiga Tita Livija*. Ovo, uprkos činjenici da je Makijavelijeva pažnja "fokusirana" gotovo isključivo na državu i njenog (inokosnog) vladaoca, odnosno njegova svojstva i prerogative, dok Rišeljeov "fokus", osim države, čije jačanje smatra nužnim i kralja, kome nakon "kratke pripovijesti" o njegovim "slavnim djelima" savjetuje što bi u tom pogledu trebalo da (u)radi, obuhvata i mnoga druga pitanja - od ideje premoći (nužno jake) svjetovne vlasti nad duhovnom i principa suprematije državnog razloga nad svim drugim motivima i interesima, do ideje svojevrsnog ministarskog upravljanja zemljom.

Iako *Politički testament* (inače, uz *Mudre izreke o državi* i *Memoare*, Rišeljeov najvažniji spis) nije dovršen, a u izvjesnom smilu ni tematski konzistentan (što se objašnjava time da je njegovo pisanje započeto s namjerom da bude neka vrsta istorije vladavine Luja XIII), u njemu se relativno jasno distingviraju dva aspekta, kojima se posebno bavi: struktura države i upravljanje državom.

Strukturu države, od čije dobre organizacije zavisi postojanost njenog uređenja, po Rišeljeu, čine tri reda, iz kojih se regrutuju njeni (i kraljevi) podanici. Ta tri reda su *sveštenstvo* (najznačajniji i, po sebi, "najosjetljiviji" red), *plemstvo* (kao "jedan od glavnih nerava države, kadar da znatno doprinese njenom očuvanju i obnavljanju") i *treći stalež* (vrlo složen dvodjelni korpus). Treći stalež je neuporedivo složeniji (i problematičniji) od prava dva reda. Njegov "gornji" sloj čine veoma lukavi, mnogim mahinacijama skloni, u određenim situacijama izuzetno uticajni i po kralja i državu opasni (sudski, finansijski i drugi) činovnici, navikli da naglo stečenim bogatstvom kupuju sve. "Donji" sloj trećeg staleža čini narod, odveć nepouzdan i neupotrebljiv za velike stvari, budući da ga neznanje sprječava da se dozove pameti i podvrgne zakonima, a "svaka mala korist odvraća od obavljanja svojih dužnosti". U prestižnoj ljestvici tih redova crkva treba da bude na čelu, a zatim slijedi plemstvo, pa činovnici, koji predvode narod. Pošto se svaka cjelina održava "samo zahvaljujući jedinstvu svojih djelova koji stoje u određenom poretku na svojim mjestima", to i održanje ove "prirodne hijerarhije" predstavlja uslov opstanka države. Saobrazno takvom, u biti organicističkom shvatanju države, Rišelje kralju "daje na znanje" da "kao što se cjelina održava samo zahvaljujući jedinstvu svojih djelova koji stoje u određenom popretku i na svojim prirodnim mjestima, tako ni ovo veliko kraljevstvo ne može cvjetati ako Vaše veličanstvo ne održava poredak među tijelima od kojih je ono sastavljeno". Jer, nastavlja Kardinal, "čim članovi jednog reda pokušaju da uzurpiraju mjesto koje im po važećem pravilu ne pripada, prestaju da budu korisni državi, te joj padaju na teret". Da bi se to izbjeglo, tj. da bi svaki od ovih redova mogao da bude tamo gdje mu je mjesto, potrebno je:

(1) vaspostaviti biskupski autoritet, što se može postići jačanjem discipline i poboljšanjem morala prelata, ograničavanjem ingerencija kraljevih službenika u crkvenim poslovima, sužavanjem egzempcija (iskupljenja, oslobođenja neke dužnosti) i ukidanjem kralju prava da bude pokrovitelj crkvenih imanja;

(2) vratiti siromašnim plemićima čast, "do koje oni više drže nego do života", ali i materijalne beneficije i sigurnost, a za uzvrat ih bespogovorno potčiniti državi, tj. obavezati da shodno svom položaju (što znači oružjem) služe kralju;

(3) ograničiti moć velikaša, tih "opasnih protivnika državnog autoriteta", spriječiti uplitanje magistrature u državne poslove, obuzdati težnju bogatih kraljevih službenika za samostalnošću, onemogućiti njihove finansijske malverzacije i oduzeti im svaku mogućnost da kupuju položaje;

(4) obezbijediti da na visoke državne položaje dolaze samo oni koji posjeduju vrline stečene rođenjem, tj. "krvlju" i porijeklom;

(5) zaštititi, odgovarajućim poreskim stopama i drugim olakšicama, onaj dio trećeg staleža koji se bavi materijalnom proizvodnjom, kako bi ova oblast nesmetano funkcionisala.

Zalaganje Rišeljea za sređivanje prilika u svešteničkom staležu, nije toliko inspirisano idejom obnavljanja sveštenstva i jačanje njegovog uticaja (kojom se napaja *katolička kontrareformacija*), koliko idejom koja odbija strogu potčinjenost crkve državi. On se, naime, zalaže za koncept *umjerenog galikanizma*, po kome državni interesi imaju prioritet (radi čega episkopat treba da bude potpora monarhiji), ali se crkvi kao takvoj, tj. kao univezalnoj ustanovi, ne nameću galikanska načela (tj. načela utemeljena na uvjerenju da katoličku crkvu u Francuskoj treba sasvim potčiniti državi i tako francuske biskupe učiniti manje zavisnim od pape). Rišelje, kardinal, odan crkvi i vjeri, insistira na obavezi kraljeva da poštuju božju volju (jer "vladavina Božja je načelo kojim se upravlja državom"), ispunjavaju dužnost prema crkvi, pružaju podanicima primjer pobožnosti i kažnjavaju bogohuljenje. Te dužnosti, međutim, ne znače da je kralj potčinjen crkvi i zavisan od pape. Kralj i njegovi ministri treba da djeluju slobodno i da za svoje postupke "odgovaraju jedino Bogu". Vjera je samo znak smjernosti duha, pa ovi ni prema njoj ne treba da imaju pretjerane obzire. Jer, upozorava Rišelje, "ako su kraljevi obavezni da poštuju papsku tijaru (trostruku krunu rimskog pape - R. R.), obavezni su i da očuvaju moć svoje krune". Oni božju promisao ispunjavaju upravo onoliko koliko jačaju i brane državu. U tom pogledu, ne samo što papi, kao nosiocu duhovne moći, nijesu potčinjeni, nego nijesu obavezni ni na bilo kakve pretjerane obzire prema vjeri. Takav Rišeljeov stav prema religiji je, veli J. Orcibal, stav humaniste kome je "dovoljno da svoj život dijeli u dva, međusobno krajnje nejednaka i nepovezana dijela: kada Bogu jednom da počast i obavi obred koji mu duguje, čovjek je posve slobodan da se u svom svakodnevnom životu povodi samo za jednim vodičem, tj. za antičkom filozofijom i zdravim razumom".

Država je, smatra Rišelje, valjana i cjelishodna onoliko koliko je moćna. Moć države je istovremeno i njen cilj i njeno sredstvo. Ta moć, inače, zavisi od ličnog ugleda njenog vladara, ravnoteže njenih staleža, operativne sposobnosti njene vojske i mornarice (čiji je važan zadatak da osigurava pomorske puteve za nesmetanu trgovinu) i naročito od stanja njene ekonomije. Ovo potonje je, smatra Rišelje, najvažnije. Naime, uvjeren je da je stvarno moćna i ima dobre izglede da se razvija i jača samo ona država koja ima ekonomsku moć. Ekonomski moćnom, pak, smatra državu koja je u stanju da svojim proizvodnim dobrima nadoknadi i tako krupan nedostatak kakav je, na primjer, "prirodno neposjedovanje zlata i srebra". Osim toga, država, da bi ekonomski bila moćna, treba uvijek da ima veći izvoz od uvoza (kojega ograničava oporezivanjem

luksuznih i nepotrebnih stranih roba) i da je u svakom trenutku kadra da robu iz uvoza zamijeni domaćim proizvodima.

Dakako, moć države mnogo zavisi i od toga kako funkioniše njena vrhovna vlast. Rišelje smatra da najbolju soluciju u tom pogledu predstavlja jedna vrsta tzv. ministarske vlasti. On prednosti takve vlasti vidi u tome:

prvo, što kralj, i kad bi htio, ne može da "oči drži neprestano prikovane za kartu ili busolu", tj. da sam upravlja državnim brodom;

drugo, što pomoć kralju od strane nekoliko dobrih savjetnika može da učini i njega srećnim i njegovu vlast sigurnom (Rišelje kaže: "Sposoban kralj je pravi dragulj u državi. Mudar i valjan savjet nije manje dragocjen. Srećan spoj jednog i drugog je neprocjenjiv".);

treće, što u grupi kraljevih savjetnika (najbolje: četvoročlanoj) jedan treba da ima najvišu vlast ("nešto kao prvi pokretač koji stavlja u pogon sve ostale elemente, a on sam biva pokretan samo sopstvenom razboritošću"), tj. pravo da usmjerava rad ostalih savjetnika (ministara) i obezbjeđuje neophodno jedinstvo zapovijedanja, budući da u jednoj državi "nema ničeg opasnijeg od postojanja raznovrsnih vlasti, koje su jednake u upravljanju poslovima".

Kralj te svoje saradnike treba da bira iz reda čestitih ljudi, iskrenih i prilježnih na poslu, koji nijesu odveć uzvišenog duha i nemaju preveliku "knjišku kulturu", ravnodušni su prema govorkanjima, nekoristoljubivi i lišeni strasti prema ženama - tim užasnim stvorenjima, koja su otjerala svijet u propast i kadra su da naškode državi više nego bilo ko drugi.

Lica koja obavljaju visoke državne funkcije treba da odvoje svoju privatnost od javne obaveze, te da, kada to državni razlog nalaže, izdignu svoju samostalnost iznad "običnog morala", koji propovijedaju hrišćanske pouke. "Sopstvena etika" tih lica mora biti toliko elastična da se može prilagoditi svakoj situaciji. Jedina konstanta u njoj treba da bude spremnost da se služi državi. Kad je država u pitanju, nijedna njihova žrtva, uključujući i život, nije velika. Državni razlog, uz to, nalaže da se državom upravlja disciplinovano, smireno, nepristrasno i, što je naročito važno, razumno ("Razum mora biti pravilo ponašanja jedne države"). Obavljanje državne funkcije, kaže dalje Rišelje, traži skrupulozan odnos prema svakome ko pokuša da ugrozi javno dobro, spremnost da se opšti interes pretpostavi pojedinačnom, punu diskreciju, budnost i dalekovidost. Ministar, tako, treba da bude toliko mudar da može da predvidi i spriječi loše, ali i "nepokolebljivo odlučan" u njegovom suzbijanju kada se desi, zbog čega, kao i lav, i kad spava treba da ima otvorene oči. Velike dužnosti koje imaju ministri, i upravljači uopšte, moraju biti pokrivene njihovim odgovarajućim ekskluzivnim pravima, prvenstveno pravom da u vršenju svoje funkcije mogu da koriste sredstva prinude, kad god nađu da je to neophodno.

Vještina upravljanja ljudima, smatra Rišelje, najvećim dijelom zavisi od umješnosti korišćenja nagrada i kazni. Pri tome je, po pravilu, učinak ovih drugih veći, jer se dobročinstva brzo i lako zaboravljaju, dok strah od kazne može da bude trajan i da ima preventivnu funkciju. "Kaznu stavljam ispred nagrade - kaže Rišelje - jer ako bi trebalo lišiti se jedne ili druge, bolje bi bilo odreći se ove potonje". Blagost i osjećajnost su poželjne osobine privatnog lica i, kao masovna pojava, korisni za formiranje pozitivne duhovne klime u društvu. Kod javne ličnosti, kojoj državni interes treba da bude preči od svih drugih, te osobine, međutim, predstavljaju dokaze njene slabosti. Lična uvreda se može i oprostiti, a ugroženi privatni interes kompenzirati. Državni interes je višeg reda i ne trpi nikakve "olakšice" ili eventualna "razumijevanja" za one koji ga bilo kada i u bilo kojoj situaciji zanemare, ili na drugi način ugroze. "Kad je riječ o zločinima protiv države - upozorava Rišelje - milosrđu treba zatvoriti vrata, prenebregnuti žalopojke zainteresovanih i govorkanja neuke gomile". Svako žmurenje pred pokušajima da se ugrozi ta najviša vrijednost, koja nadilazi interese pojedinih redova i izražava najviše interese nacije, ne može da ostane bez krupnih političkih posljedica. Zato nema većeg zločina protiv javnog interesa od milosrđa prema onima koji taj interes ugrožavaju. Kad je u pitanju odbrana tog interesa, sva su sredstva dozvoljena i nijedna moralna, pravna ili druga skrupula ne smije da bude smetnja za odgovarajuće reagovanje. U tom slučaju čak i sudske garancije, koje se obično pružaju pojedincima, treba da budu u drugom planu. Naprosto: "U takvoj prilici katkad treba započeti egzekucijom, dok u svim drugim okolnostima predmet treba rasvijetliti pozivanjem svjedoka i izvođenjem dokaza". Ta cijena jeste visoka, priznaje Rišelje, ali i neizbježna. Bez dobro organizovane države nema blagostanja, a prevlast ove ne može se uspostaviti bez materijalne sile.

Rišeljeova politička misao se, kao i politička misao Nikole Makijavelija, različito shvata i prihvata.

Jedni, u njegovom pragmatičnom pristupu mehanizmu monarhijske vlasti, lišenom bilo kakvih metafizičkih natruna, vide korak nazad u razvoju ideje države. Za njih Rišeljeova misao predstavja ne samo makijavelizam "francuskih boja", nego i direktan dokaz o skretanju francuske države u vode apsolutizma.

Drugi, poput ruskog cara Petra Velikog, Rišeljeove ideje o državi, vlasti i vladanju smatraju toliko relevantnim, da žale što nijesu imali prilike da ih od njega neposredno čuju i nauče. O tome govori priča o Baćuškinom "vajkanju", na kardinalovom grobu u Parizu, navodno iskazanom riječima: "Veliki ministre! Zašto nijesi živio u moje vrijeme. Dao bih ti polovinu svoga carstva da me naučiš upravljati drugom polovinom".

Treći, pak, u Rišeljeovom realističkom opisu funkcija države - koje su s one strane religijskog, kritički su nastrojene prema bilo čijim "specijalnim" i "višim" interesima i ciljevima i okrenute su prvenstveno izražavanju i zaštiti najviših interesa nacije, koju podjednako čuvaju od unutrašnjih raskola i sponjih pogroma - vide faktički dokaz o kretanju (uzdizanju) ideje države ka najvišim civilizacijskim dometima.

Poglavlje drugo

DOKTRINA IMPERIJALIZMA

Politička filozofija Srednjeg vijeka, ukoliko i priznaje državu kao samostalni subjekt međunarodnih odnosa, nije mnogo opterećena uvjerenjem da su granice apsolutnih monarhija, nužno, i krajnje tačke do kojih sežu njihove moći i ambicije. Ovo naročito kad su u pitanju zemlje koje se, po nekom kriterijumu (teritorijalnoj veličini, broju stanovnika, ekonomskoj snazi), smatraju većim i uticajnijim. Unutrašnji razvoj i napredak takvih zemalja gotovo redovno prate želje za spoljnim uspjesima, prvenstveno izraženim u teritorijalnim osvajanjima i nametanju sopstvene volje i interesa drugima. Taj imperijalizam se smatra onoliko prirodnim, koliko je Laland smatrao prirodnom težnju svakog organizma da zavlada vasionom. *Omnia pro dominatione* postaje borbena parola moćnih, čiju nelegitimnost malo ko dovodi u pitanje. Sve se to odražava i na teorijsku misao tog perioda, koja ili ne obraća mnogo pažnje na etičku i političku stranu prava jedne zemalje da osvaja i podvlašćuje druge ili, kad se time eventualno bavi, to čini u funkciji rigidnih objašnjenja i opravdanja takvih postupaka, ne prezajući ni od davanja uputstva kako da se to najlakše i najbrže ostvari.

Iz takvih ideja i orijentacija, što se u razmaku od dva-tri stoljeća javljaju u raznim djelovima Evrope, nastaje više-manje jedinstven teorijsko-politički diskurs koji se može označiti kao doktrina imperijalizma. Karakterističnim u tom pogledu mogu se smatrati političke ideje i orijentacije nastale u XVI vijeku na krajnjem jugozapadu Evrope (u Španiji) i početkom XVIII vijeka na njenom krajnjem sjeveroistoku (u Rusiji). Prvi primjer se odnosi na teorijsku misao tzv. druge skolastike, čijim se glavnim predstavnikom smatra španski mislilac Francisko de Vitoria (1493-1548), koji, mada veoma zaslužan za razvoj međunarodnog prava (radi čega ga neki smatraju čak i njegovim utemeljivačem), opravdava španska osvajanja američkog prostora, a načinom na koji to čini daje krupan doprinos teorijskom uobličenju ideje imperijalizma.

U drugom slučaju je riječ o zamislima ruskog cara Petra Velikog (1672-1725), iskazanim u njegovom *Političkom testamentu*.

Ova dva koncepta, dakako, ni iz daleka ne supstituišu svekoliko „bogatstvo“ imperijalsitičkih ideja što su „pulsirale“ i prije i poslije njih - počev od onih što ih afirmiše Hamurabije, objašnjenjima da ga je vrhovni sudija neba i zemlje lično ovlastio da svojim zakonom vlada svijetom, ili Aleksandrovih ideja da vojničkim osvajanjima svijet „sažime“ u okvire carstva na čijem je čelu, do ideja na kojima su nastali i razvili se „moderni“ totalitarizmi. Oni čak ni u motivacionoj strukturi ne „pokrivaju“ sve izvore i agregate imperijalizma, bilo ekonomske, psihološko-etičke, etno-rasističke i geopolitičke, bilo neke druge provenijencije i intencije. Dva momenta, međutim, čine ova dva projekta tako i toliko reprezentatvnim da se bez ikakve rezerve mogu smatrati „matricom“ tog uklona u političkom i teorijskom smislu, a kao takvi i predmetom posebne pažnje. Prvi momenat odnosi se na to da se iza njihovih različitih pojavnih oblika i sadržaja nalazi jedinstvena ideja uspostave poretka (pod španskim kraljem odnosno pod ruskim carem) u kome jedna država širi svoj politički, vojni, ekonomski, kulturni i ini uticaj na druge države (u prvom slučaju jedna evropska država na neke države na drugom kontinentu, u drugom slučaju jedna evropska država na čitav „matični“ kontinent), dovodeći ih u podređeni, u svakom pogledu zavisni položaj. Drugi momenat odnosi se na to da su oba koncepta, iako različita po stepenu „otvorenosti“ (u prvom slučaju se suštinski smisao pokušava zamaskirati temama i dilemama religijsko-etičkog i juističkog karaktera, dok je u drugom slučaju izložen direktno, bez ikakvih „oblandi“), dovoljno strukturno iznijansirani i argumentaciono „poduprti“ da im se u tom pogledu gotovo ništa ne bi moglo ni dodati, ni oduzeti. I jedno i drugo je u oba ova koncepta dato tako, i u tolikoj mjeri, da se iz njih, pukom zamjenom nekih njihovih toponima i etnonima, uključujući i izvjesne terminološke preinake, mogu sasvim lako i podjednako dobro „derivirati“ svi drugi u političkoj nauci poznati, ne samo „stari“ nego i „novi“ kolonijalizmi, ekspanzionizmi i imperijalizmi, nezavisno od toga da li nose „desni“ ili „lijevi“ ideološki predznak.

*

U vrijeme kada se Francisko de Vitoria, dominikanski sveštenik i profesor univerziteta u Salamanki pojavljuje na teorijskoj sceni, u Evropi (osobito u njenom jugozapadnom dijelu) dominira uvjerenje da su sve države potčinjene jednoj univerzalnoj vlasti - svetom Rimskom carstvu - koja ujedinjuje cio zapadni svijet. Sukobi među državama tretiraju se kao unutrašnja stvar te velike zajednice i njih treba da rješava njen vrhovni poglavar (car ili papa). Takva politička filozofija osobito snažno uporište ima u Španiji, u kojoj se u to vrije-

me, u okrviru tzv. kontrareformacije, odvija proces koji će neki teoretičari označiti kao religiozni imperijalizam papstva, odnosno kao obnovu njegove političke filozofije utemeljene na ideji o jednoj državi na čitavoj zemaljskoj kugli. Naime, nakon uništenja i posljednjeg uporišta arapske dominacije na Iberijskom poluostrvu, ujedinjena i nezavisna Španija je, osim "potrebe" da obezbijedi svoju dominaciju na moru, gdje joj je glavni rival bila protestantska Engleska, imala ambiciju i da "uspostavi red" barem na onom dijelu evropskog kontinenta koji je formalno bio pod krunom njenog kralja Karla V, prvenstveno u zemljama koje nijesu priznavale autoritet Carstva - Njemačkoj i Holandiji. Kao jedan od "razloga" za ostvarivanje tog nauma koristi se teza o "indirektnoj vlasti pape", u smislu da ovaj iako nema neposrednu vlast nad državama, ima pravo da kada to zahtijeva neki viši duhovni cilj i interes, preduzme ovlašćenja suverena, pa čak i da ih zamijeni ili im podijeli države. U osnovi te teze nalazi se uvjerenje da "sama svjetlost prirode" uči čovjeka što u kom trenutku treba da radi, što kada je papa u pitanju znači da je na njemu da odluči hoće li ili neće "da nametne svoju vlast i služi opštem dobru cenzurom i na druge načine" i tako spriječi "one koji hoće da spriječe ono što zahtijevaju opšte duhovno dobro i duhovni spas zajednice". Ako je tako, a po pobornicima ove teze jeste, nema nikakve dileme u pogledu papinog prava da čini ono što u datom trenutku ocijeni da je najbolje, uključujući i to da kad zatreba "može da svrgava kraljeve i da ih liši njihovih kraljevstava". Ta politička filozofija, međutim, s pojavom reformacije gubi snagu i uticaj, osobito od momenta kada je odvajanjem anglikanske crkve pod Henrikom VIII razbijeno religijsko jedinstvo Zapada. Pokušaj njenih pobornika nakon toga da samostalno vođenje spoljnih i unutrašnjih politika u pojedinim zemljama (kako to, na primjer, čini Engleska, kada početkom XIII vijeka proglašava slobodnim dolazak stranih brodova i trgovaca na njenu teritoriju) tumače kao efemerne manifestacije pukih internih prava i pravila koja i dalje suštinski ostaju pod duhovnom i političkom kontrolom "prve stolice", više se nikome ne čine uvjerljivim. Snažnu potvrdu naglog opadanja prestiža i uticaja tog dijela Evrope nad "ostatkom starog svijeta" predstavlja neuspjeli pokušaj cara Karla V da ideju imperije realizuje u ambijentu već formiranih nacionalnih država. Otkrićem Amerike i otpočinjanjem evropskih osvajačkih pohoda prema "novom svijetu", međutim, izgledi "centra" da sačuva neke svoje "preferencijale" radikalno se mijenjaju, s tim što se težište njihovog uticaja pomjera "dalje na Zapad" - na novootkrivene prekomorske zemlje. S tom promjenom, koja međunarodni život čini znatno razvijenijim i složenijim nego što je bio ikada ranije, naglo raste potreba za regulisanjem međusobnih odnosa suverenih država, u pravnom i političkom smislu. Osobito veliki zahtjevi u pogledu toga da se politički objasne i pravno

regulišu razna pitanja relevantna za pravo mora, pravo na rat i pravo osvajanja tuđih teritorija dolaze iz Španije koja je već bila izrasla u veliku pomorsku i kolonijalnu silu, "prirodno" zainteresovanu da legitimiše pravo da legalno uspostavlja svoju kontrolu nad drugim, u prvom redu latinoameričkim državama. Iza tog španskog "(dis)kursa", koji predstavlja nov pokušaj da se istorijski već zastarjeli zapadnoevropski univerzalizam, čijoj kontroli su već gotovo sasvim izmakli reformacijom osnaženi nacionalni entiteti u bliskom susjedstvu, ozbilji daleko izvan domicilnog prostora (tj. u "novom svijetu"), formalno se nalazi bula *Inter caetera divinea* od 4. aprila 1493. godine, kojom papa "katoličkim kraljevima" Španije, Fedinandu i Izabeli, "za sva vremena na osnovu dodijeljenih apostolskih ovlašćenja kao namjesnika Isusa Hrista na zemlji", kao i iz "čiste velikodušnosti", "daruje i prepušta" sve predjele na Zemlji koji leže zapadno od meridijana "što prolazi 100 milja zapadno od Azora".

Na toj osnovi - tj. na "potrebi" Španije da međunarodno "legitimiše" svoju moć, i namjeri da to učini posredstvom neke vrste opšteobavezujućih pravnih normi i političkih principa, utemeljenih pored ostalog na ideji prirodnog prava i društvenog ugovora, čije će jedno od uporišta biti teologija kontrareformacije, sa imanentnom joj filozofemom o "posrednoj" papskoj vlasti - nastale su ideje i koncepcije Franciska de Vitorie, za koje se, ne bez razloga, kaže da predstavljaju začetak teorije međunarodnog prava, ali jednako tako i već prilično razvijen oblik neke vrste "kodifikovane" teorije imperijalizma.

Francisko de Vitoria piše gotovo podjednako o pravdi, za koju kaže da se podudara sa prirodnim pravom, ili proizilazi iz njega, politici i raznim teološkom pitanjima. U centru pažnje su mu, ipak, odnos crkve i države, posmatran sa stanovišta prava rimskih papa da kontrolišu svjetovne vladare i donose odluke političkog karaktera, i međunarodno pravo, gledano iz ugla odnosa između suvereniteta pojedinih (nacionalnih) država i principa uspostavljanja svjetske zajednice (države), te zaštite opštih interesa čovječanstva.

Kad je prvo u pitanju, Vitoria u mnogom pogledu slijedi katoličke monarhomahe, inače pobornike ideje kontraktualizma, koja u njihovoj interpretaciji podrazumijeva da kraljevska vlast proizilazi iz povjerenja koje mu daje narod, što faktički znači da i njega obavezuju zakoni koje donosi, kao što to predviđaju svi "paktovi" utvrđeni na principu da je svako "slobodan da zaključi ugovor", ali i obavezan da njegove odredbe poštuje. Zastupajući to stanovište, koju će u izvjesnom smislu formalno prenijeti na svoj nauk o međunarodnom pravu i međunarodnim odnosima, Vitorija ne odstupa sasvim ni od ideje o božanskom porijeklu vlasti, ni od ideje neke pretpostavljenosti duhovnih vladara svjetovnim. On slijedi aristotelovsko-tomističku teoriju

o državi kao prirodnoj zajednici ljudskom prirodom podjednako obdarenih i zato jednako slobodnih pojedinaca, koji neke funkcije vlasti prenose na odgovarajuće (inokosne ili kolektivne) izvršitelje, usljed čega tako shvaćeni narodni suverenitet ne znači ni njenu potpunu sekularizaciju, ni otvaranje vrata za predstavničku demokratiju. Za Vitoriu vlast kralja kao "povjerenika naroda" posredno ima isto božansko porijeklo kao i izvorna narodna vlast, te otuda idealnom smatra "istinsku monarhiju", tj. takvu državnu organizaciju u kojoj se kralj po svojim pravima nalazi ne samo iznad svih pojedinačnih građana, nego (kao pravovaljani posjednik svekolike vlasti) i iznad čitave zajednice na čijem je čelu. Ipak, podređivanje građana u "istinskoj monarhiji" nije totalno, budući da kralja osim božanskog i prirodnog obavezuje i pozitivno pravo, tj. pravo koje je "sam postavio". Postupa li kralj drugačije, narod ima pravo na pobunu protiv njega. Jer, kaže Vitoria, "kad je zajednica jednom izabrala kralja, svaki njegov nepromišljen čin pada natrag na zajednicu", tako da ako ona na to ne reaguje "sama sebe ruši u nesreću". U krajnjoj liniji, ipak, "stanje poretka" ne zavisi uvijek samo od kraljeve odgovornosti, koja ionako gotovo nigdje i nikada nije na nivou njegovih prava, već na to itekako mogu da utiču i kraljeva lična svojstva, od kojih ponekad zavisi hoće li on biti tiranin ili ne. Istu "elastičnost" Vitoria pokazuje i kod razmatranja odnosa crkve i države, gdje:

prvo, upozorava da je bog svojim aktom dao vlast pojedincu, svom apostolu, a ne crkvenoj organizaciji, tako da se ona može prenositi samo sa pojedinca na pojedinca;

zatim, objašnjava da ako crkva svoje pretenzije "da se pita" izvodi samo iz onoga što je bog dao apostolu, onda ona može imati samo duhovnu vlast, s obzirom na to da je svjetovna vlast izričito uskraćena čak i apostolima (uostalom, podsjeća Vitoria, sam je Hrist rekao da njegovo carstvo nije "od ovog svijeta");

najzad, konstatuje da papa nije nikakv gospodar svijeta i da ne može, kako je to zamišljao (i činio) Aleksandar IV, politički dijeliti zemlju i pojedine njene djelove poklanjati onome kome hoće.

Vitoria, ipak, crkvu ne odvaja sasvim od vlasti, niti papu lišava svakog političkog uticaja. Naprotiv, pošto crkva mora ispuniti svoju misiju na ovom svijetu, i pošto se čovjek istovremeno nalazi i u spirutualnom i u političkom poretku, koje je najčešće prilično teško razdvojiti, crkva mora imati i neka politička prava. Tako, to što papa ne treba da bude sudija u sporovima među vladarima ili da presuđuje u svjetovnim stvarima, nikako ne znači da ne mora politički djelovati kad je u pitanju spiritualna dobrobit duša koje su povjerene njegovoj vlasti. Naprotiv, u slučajevima kada se, na primjer, neki vladar odmetne od duhovne vlasti ili donese kakav žakon čije bi sprovođenje ugrozilo duhovni

život ljudi, papa ima pravo da mu uskrati podršku a njegove podanike pozove da mu otkažu poslušnost.

Prenesena na plan njegovih spoljnopolitičkih interesovanja, gdje su mu u fokusu pojam međunarodne zajednice koja obuhvata sve narode i to s ciljem da s "one strane" srednjevjekovne koncepcije univerzalne političke zajednice sagleda mogućnosti pravnog regulisanja stvarnosti pluraliteta suverenih država, ova se njegova razmišljanja iskazuju, s jedne strane, kao antiteze svakom religiozno utemeljenom imperijalizmu i, s druge, kao promocija ideje zajedništva mnoštva nezavisnih država u kome one, uprkos različitim religijama i kulturama, imaju ista prava. U tom smislu, Vitoria se poziva na Gajevu definiciju *ius gentium* (pravo ustanovljeno od strane prirodnog uma koje koriste svi ljudi), pri čemu zamjenjuje riječ *homines* riječju *gents* i tako definiše ono pravo "koje je prirodni um utvrdio među svim narodima". Ili, kako kaže: "Ono što prirodni um među svim narodima (*inter omnes gentes*) utvrđuje kao pravo, to se zove *ius gentium*". To mu je omogućilo da gotovo dva vijeka prije Lajbnicovog pokušaja da napravi zasebnu kodifikaciju međunarodnog prava (*Corpus iuris gentium diplomaticum*), istakne dvije kardinalne stvari: prvo, da suverenitet naroda, odnosno država čini osnov međunarodnog prava; drugo, da je međunarodno pravo skup normi kojima se regulišu odnosi između suverenih država. Dakako, i ova razmišljanja imaju svoju "drugu stranu", koja se ogleda u uporednom razmatranju ideje da priroda ustanovljuje izvjesnu srodnost među svim ljudima (usljed čega i pravo mora imati istu funciju u cijelom svijetu) i ideje suverenosti pojedinih država. Upoređivanjem i ukrštanjem ove dvije stvari, Vitoria dolazi do zaključka da je principijelno moguće da uporedno egzistira mnoštvo nezavisnih (suverenih) država, ali samo pod uslovom da im nije potrebna nikakva pomoć spolja (od drugih država), kao i da to pravno ne isključuje mogućnost formiranja ne samo svjetske zajednice država nego i jedinstvene svjetske države (*una republica pars totus orbis*). Ovo potonje, dakako, pod uslovom da suverenost pojedinačnih država ne znači "totalno samoopredjeljenje". Vitoria, na kraju, ipak, sve te različite mogućnosti svodi isključivo na teorijske varijante, prihvatajući kao jedino mjerodavno stanovište T. Akvinskog da pojedinačne države nikada nijesu tako i toliko autarkične da im nije potrebna uzajamna pomoć, te da ih ostvarivanje zajedničke svrhe, a to je težnja ka usavršavanju čovjeka, nužno upućuje na uspostavljanje međunarodnopravnog poretka, koji mora funkcionisati saobrazno nekim precizno utvrđenim normama, uz mogućnost primjene sankcija prema onima koji ih ne poštuju. U tom kontekstu, veli Vitoria, "*ius gentium* nema samo snagu ugovora ili sporazuma među ljudima nego i snagu zakona", čije kršenje predstavlja "smrtni grijeh".

Smisao ovog potonjeg postaje sasvim jasan tek kada se ima u vidu da se Vitoria ovom tematikom ne bavi samo zato što ga, kao mislioca, neodoljivo privlače teorijski izazovi koje nameće rasprava o karakteru i dometima međunarodnog prava kao takvog, već i zato što ta rasprava ima itekako važne faktiče političke i pravne implikacije u pogledu legitimacije kolonijalnih aspiracija njegove zemlje. Otuda on u svojim glavnim djelima *O pravdi* i *Nove teološke rasprave*, pod okriljem teologije kontrareformacije, najprije i najviše iskazuje interes za one filozofskopravne teme i probleme koje aktuelizira nova evropska i svjetska pozicija Španije, i to iz dva ugla: onog, koji otvara legitimitet španske vlasti nad pokorenim američkim domorocima (u aktuelnom žargonu Indijancima); i onog koji otvara pitanje rata kao legitimnog sredstva u španskim kolonijalnim osvajanjima. S tim što on svoje krajnje ciljeve ne definiše direktno i grubo poput Huana Ginesa, pravnog savjetnika kralja Karla V, koji je razvijajući rasističku teoriju o dvostrukom prirodnom pravu (jednom, zajedničkom za primitivne ljude i životinje i drugom, koje pripada samo kultivisanim narodima na čelu sa Španijom), tvrdio da su narodi novootkrivenih prekookeanskih prostora, kao posve primitivni, prirodno podložni kultivisanim narodima, koji uz ostala prava nad njima imaju i pravo na nasilno osvajanje njihove teritorije. Vitoria, naprotiv, priznaje da ”divljaci” nijesu sasvim divlji, budući da imaju “organizovane zajednice” i da “sigurno znaju za brak, službe, poglavare, zakone, radionice i sistem razmjene, za sve one stvari koje pretpostavljaju upotrebu uma”. On čak smatra da su oni “tako nerazumni i tupi samo zato što su odrasli u siromaštvu i bez obrazovanja”, podsjećajući da je to slučaj i kod španskih seljaka među kojima su mnogi “slični životinjama”. I zato pravnu osnovu za španska osvajanja njihove teritorije ne izvodi niti iz ideje rasizma, niti iz uprošćeno tumačenog principa *amplificatio imperii*, već iz prilično suptilno objašnjene hrišćanske ideje misionarstva. Za (pomenute) spise u kojima je Vitoria to izložio, neki autori kažu da su “sjajno napisani dokumenti najviše zapadne kulture”, ali “ujedno i svjedočanstva za najdublju iskvarenost Zapada”. U svakom slučaju, bio je to eklatantan primjer vještog korišćenja ideje svjetske zajednice na principima slobode i jednakosti za inauguraciju ideje međunarodnog poretka dominacije, utemeljene na odnosima moći njegovih činilaca.

Način na koji je to urađeno, ukratko, ovako izgleda.

Baveći se prvim pitanjem, tj. pitanjem legitimiteta uspostavljanja španske vlasti nad pokorenim američkim domorocima, Vitoria uporedno izlaže dva dijametralno suprotna stanovišta - jedno, kojim se osporava pravni i politički legitimitet španskih osvajačkih pohoda (i ratova) i drugo, kojim se španski imperijalni ekspanzionizam smatra ne samo dozvoljenim, nego i progresivnim.

Ili, što je isto, on najprije negira tezu da civilizovani narodi mogu da vladaju drugim narodima na osnovu prirodnog prava zato što su ovi "varvari", a potom priznaje da se to ipak može desiti iz nekih drugih razloga, kavi su na primjer oni koji se odnose na slobodu putovanja Španaca u domorodačke zemlje, s pravom naseljavanja na njihovim prostorima, te uopšte na slobodu njihove "prirodne komunikacije" s domorocima, ako se ona ne vrši na njihovu štetu. Za oba stanovišta, Vitoria navodi izvjestan broj argumenata, pri čemu za drugo jedan argument više.

Stanovište kojim se osporava zakonitost španskog postupka prema Americi i njenom stanovništvu, tj. pravo Španije da zaposijeda njegove teritorije, Vitoria temelji na sedam argumenata.

Prvo. Kao prirodne vlasti postoje samo roditeljska i muževljeva vlast. Sve ostale vlasti se ne zasnivaju na prirodnom nego na državnom pravu. Saglasno tome, nijedan car ili kralj nema univerzalnu vlast, tj. vlast nad čitavim svijetom, niti ima pravo da upravlja bilo kojom zemljom osim onom koja ga je birala za svog vladara, ili je to pravo u njoj naslijedio. Svaka država je za sebe suverena, pa su to i američke indijanske države. Budući da nijedna od tih država španskog kralja nije birala za svog vladara, niti je on to pravo dobio nasljeđem, zamjenom ili kupovinom teritorija, nikakva saglasnost rimskog cara da Španci krenu u osvajanje Amerike, ne opravdava njihov postupak.

Drugo. Nepravedan je, pa otuda i nedopustiv, rat protiv Indijanaca radi njihovog preobraćanja u hrišćane. Papa ima duhovnu vlast nad vjernicima, a ne nad nevjernicima. No i kad bi imao takvu vlast, ne bi je mogao prenijeti na drugoga. Zato njegova saglasnost da Španci osvajaju zemlje "nevjernika" da bi ove "priveli vjeri" ne daje Špancima pravo da to čine. Indijanci, ako je to baš toliko neophodno, mogu da budu prevedeni u pravu vjeru, ali ubjeđivanjem i prosvjećivanjem, a ne ratom i osvajanjem njihove teritorije.

Treće. Iako su nevjernici, Indijanci imaju sopstvenu vlast i državu, i nijesu *res nullius* (ničija stvar), tako da se, ni s te strane, okupacija ne može odobriti kao sredstvo njihovog podvlašćivanja. U protivnom, Indijanci bi imali ista prava prema Špancima.

Četvrto. Hrišćanstvo je oličenje istine i kao takvo se može nekome propovijedati i nametati samo iskrenošću. Svako njegovo nametanje Indijancima silom značilo bi primoravanje da ga podržavaju iz straha, a ne iz ljubavi i iskreno.

Peto. Ni eventualna zločinstva Indijanaca ne mogu se uzeti kao opravdanje za sve ono što Španci čine njima, jer je oduzimanje suvereniteta i potčinjavanje tuđoj vlasti nedozvoljivo teška sankcija za učinjeno djelo. Osim toga, Indijanci imaju svoje pravo i ne mogu se kažnjavati za zločine po španskom pravu.

Šesto. Da bi jedan međunarodni ugovor o ustupanju teritorija (što znači i o prenosu suverenosti) sa jedne zemlje na drugu bio punovažan, treba da obije strane ugovornice budu svjesne na što ih on obavezuje. U konkretnom slučaju takvo što ne postoji (barem kad su Indijanci u pitanju, jer oni nijesu bili svjesni značenja pojedinih svojih ugovora sa Špancima), a nije bilo ni nekog plebiscite Indijanaca kojim su dali pristanak da Španci uspostave svoju vlast nad njima.

Sedmo. Čak, ni "božja osuda" Indijanaca, ukoliko bi je bilo, ne bi se mogla uzeti kao opravdanje za postupak Španaca prema njima, jer da bi se neko koristio grijehom drugoga, ili imao pravo da ga zbog toga kazni, on sam treba da bude bezgrešan, a Španci to nijesu.

Nasuprot ovom stanovištu, de Vitoria nudi argumente kojima opravdava imperijalnu misionarsku revnost španskog kralja. On te druge argumente nalazi dijelom u principima prirodnog prava, koji su obavezni za sve i u svim prilikama, a dijelom u faktičkim situacijama kada, kako je uvjeren, ekonomska, politička i kulturna superiornost daju jednoj državi pravo ne samo da bude misionar, već i da države slabije od sebe asimilira u svoju imperijalnu strukturu. Riječ je o sljedećih osam argumenta.

Prvo. Pravo je svakog građanina jedne države da putuje u drugu državu, i da živi u njoj, a dužnost je svake države da primi strance i toleriše njihov boravak na svojoj teritoriji. Iz prava kretanja ljudi po cijelom svijetu proizilazi pravo njihove slobodne plovidbe i korišćenja morskih luka, odnosno pravo nesmetanog nastanjivanja i dobijanja državljanstva u zemljama u kojima žele da žive (njihova djeca to pravo treba da stiču rođenjem). Nijedna država nije toliko suverena da može da se suprotstavi tom pravu doseljenika, ukoliko joj oni, boravkom na njenoj teritoriji, ne nanose zlo.

Drugo. Sloboda kretanja (a time faktički i pravo na međunarodni saobraćaj i trgovinu) jeste čovjekovo prirodno pravo, tako da bi njeno sprječavanje bilo isto što i lišavanje ljudi lične slobode. To, konkretno, znači da svaki pokušaj Indijanaca da Špancima ograniče slobodu kretanja po američkom kontinentu, nije ništa drugo do kršenje prirodnog i božanskog prava, radi čega moraju snositi odgovornost.

Treće. Španci, kao i svi drugi ljudi u svijetu, imaju sveto pravo da propovijedaju svoju vjeru svuda, pa i među Indijancima. Ako im Indijanci to zabranjuju, ili ih ometaju u vršenju tog uzvišenog posla, Španci imaju pravo da vode rat. Ovo potonje dakako samo u krajnjoj liniji, jer svaki rat u principu nosi sobom mnogobrojne patnje i nemoralne akcije i kao takav nije najbolji put za širenje vjere.

Četvrto. Ukoliko se desi da neki Indijanci dobrovoljno prime hrišćanstvo i zbog toga od drugih budu primorani da ga se odreknu i vrate se idolopoklo-

nstvu, treba ih zaštititi. Španski kralj ne samo da ima pravo da preuzme na sebe takvu (zaštitničku) ulogu, već mu je to i dužnost. Da bi tu funkciju obavljao, treba da bude tamo gdje je pravo slobodnog izbora vjere ugroženo - na teritoriji Indijanaca.

Peto. To što zemaljski vladari nemaju univerzalnu vlast na temelju prirodnog prava, nikako ne znači da međunarodno pravo nije prirodno pravo i da njegova povreda ne podliježe sankcijama. Ukoliko Indijanci povrijede međunarodno pravo, a to će učiniti ako Špancima ograničavaju slobodu kretanja, nastanjivanja i širenja hrišćanstva, Španci imaju pravo da ih za to kazne, pri čemu ta kazna u krajnjem slučaju može da se ogleda i u aneksiji njihove teritorije.

Šesto. Svaki narod ima pravo da slobodno bira svoga vladara i da na to mjesto izabere koga hoće. Otuda i Indijanci imaju pravo da za svoga vladara izaberu španskog kralja. Učine li to, ovaj će postati njihovim zakonitim gospodarem, sa svim pravima koja mu otuda proizilaze.

Sedmo. Ukoliko se desi da se pojedine države u Americi sukobe među sobom, pa jedna od njih sklopi savez sa Španijom i pozove je u pomoć, Španija, poslije eventualne pobjede države saveznice i u sporazumu s njom, ima pravo da anektira pobijeđenu državu.

Osmo. Ako su Indijanci, zbog svog niskog kulturnog nivoa, nesposobni da sami sobom vladaju, Španci, kao kulturan narod, imaju pravo da ih stave pod svoju vlast, kako bi ih priveli kulturi i spasili od propadanja.

Vitoria raspravu o drugom pitanju, tj. o pitanju rata, počinje dilemom da li je hrišćanima uopšte dozvoljeno da ratuju. Dilemu rješava na taj način što konstatuje da hriščani ne samo da imaju pravo da ratuju, nego da im je to dužnost ukoliko se radi o pravednom ratu. Saobrazno tom uvjerenju, on ratove dijeli na nepravedne (kad znače kršenje međunarodnog prava) i pravedne (kad su sankcija za kršenje međunarodnog prava), uz upozorenje da rat i onda kada je pravedan, tj. kada predstavlja sankciju, mora biti srazmjeran deliktu. U protivnom, šteta od takvog rata bila bi veća od one učinjene deliktom. Ratove, inače, mogu da vode samo suverene države, a nesuverene samo onda kada im države kojima su potčinjene propuste da to urade.

Vitoria ratove dijeli još i na odbrambene i napadačke (osvajačke). Odbrambeni rat, po njemu, može da vodi svako, jer ako neko neće da se brani ili da brani ono što je njegovo, on u stvari ne samo što ne vrši svoju dužnost, već je i saučesnik u zločinu koji se nad njim vrši. Napadački (osvajački) rat je dozvoljen samo onda kada je u funkciji zaštite međunarodnog prava. Osvajački rat je protivurječan po sebi, makar utoliko što umjesto da proširenjem teritorije zemlje njegovog pokretača poveća njeno stanovništvo, smanjuje ga ratnim gubicima.

Prije nego što objavi rat, vladar mora dobro da razmisli je li on pravedan, a da bi to saznao treba da se savjetuje sa najumnijim ljudima u zemlji. Njihova ocjena da je rat pravedan, povlači obavezu podanika na poslušnost vladaru, odnosno dužnost ratovanja. Nema li te saglasnosti, tj. ocijene li savjetnici da je rat nepravedan, podanici treba da odbiju poslušnost. Vladar koji vodi rat samo radi svoje slave, tiranin je.

Kad je rat sankcija (dakle, pravedan), on - kao i svaka sankcija - mora biti vođen s tačno određenim ciljem koji ne smije da izlazi iz okvira potrebe: da se vrati natrag stvar oduzeta deliktom; da se naplati ratna šteta; da se kazni vladar izazivač delikta; da se preduzmu mjere koje će onemogućiti državu-delikventa da eventualno ponovi delikt. Pod "zlatnim pravilima" ratovanja Vitoria podrazumijeva: da rat treba voditi samo onda kada je on nužan i opravdan; da u ratu treba poštovati pravdu, tj. preduzimati samo ono što omogućava da sankcija bude srazmjerna deliktu; da treba razlikovati nevini narod od krivih vođa i kažnjavati samo ove druge.

*

Dva momenta čine pojavu *doktrine imperijalizma* u Rusiji ne samo mogućom, već i neizbježnom. Prvi momenat tiče se karaktera društvenih promjena kroz koje Rusija prolazi u doba apsolutizma, dok se drugi momenat odnosi na duhovnu klimu koja se formira povodom i unutar tih procesa. Zahvaljujući sveobuhvatnim, radikalnim reformama dvoje apsolutista - cara Petra Velikog i carice Katarine II Velike (1729-1796) - Rusija, naime, u relativno kratkom periodu (za manje od sto godina), prelazi put od zaostale srednjevjekovne zemlje do moćne države. Izlaskom na Baltičko more, poslije pobjede nad Švođanima, uspješnim ratovanjima protiv Turske, osvajanjima u srednjoj Aziji i drugim vojnim uspjesima, ona pribavlja sebi status velike sile, od koje zaziru i pruski kralj i austrijski car, i kojoj Engleska nudi savezništvo. Uporedo s vojnim i političkim uspjesima, Rusija se ekonomski i kulturno razvija. Tako se u prvoj polovini XVIII vijeka, u rasponu od samo tri decenije, u njoj osnivaju Akademija nauka (1725), Moskovski univerzitet (1755) i Akademija umjetnosti (1757). Time se, po mišljenju mnogih ruskih intelektualaca, prvi put stiču uslovi za ostvarenje davno ranije začete ideje o Moskvi kao *Trećem Rimu.* Saobrazno tim uvjerenjima, pak, razvija se misao o duhovnoj superiornosti Rusa u odnosu na druge evropske narode, odnosno o njihovom pravu da svoje vrijednosti nameću ne samo slovenskoj braći, već i drugima. O dometima i izrazima te imperijalne svijesti, koja podjednako prožima rusku političku i intelektualnu elitu, govore mnogi primjeri. Književnik D. I. Fonvizin (1744-1792), tako, ismijava očaranost ruskih plemića francuskom kulturom i ističe da "Francuz nema moć rasuđivanja

i njeno posjedovanje bi smatrao nesrećom u životu". M. V. Lomonosov (1711-1765), u istom smislu, oštro zamjera zapadnim naučnicima što ne iskazuju dovoljno poštovanje prema (ruskom) narodu, čiji jezik ima "veličinu španskog, živost francuskog, snagu njemačkog, nježnost italijanskog, ali i bogatstvo i snažnu kratkoću slika značajnih za grčki i latinski". Carica Katarina II Velika, opsjednuta idejom vlastite moći i veličine, ne smatra uputnim čak ni da razgovara sa jednim Denisom Didroom, jer on radi "na papiru, koji trpi sve", dok ona radi "na ljudskoj koži, koja sasvim drugačije prihvata stvari". Takav trend formiranja "ruske svijesti o sebi" nastaviće se i tokom kasnijih vjekova, tako da će F. M. Dostojevski (1821-1881) u jednom trenutku "osjetiti za potrebno" da u svojim *Političkim spisima* nagovijesti kako će Rusija, "skupa sa Slovenstvom, i na čelu njegovom reći veliku riječ cijelom svijetu", koju svijet do tada nije čuo, te da će ta riječ "biti zapovijest svečovječanskog ujedinjenja", ali ne u duhu ličnog egoizma, u kome se ljudi i narodi vještački i neprirodno ujedinjuju u borbi za opstanak, "određujući slobodnom duhu moralne granice pozitivnom naukom, a u isto vrijeme kopajući jamu jedan drugome, tereteći jedan drugog lažima, hulama i klevetama", već u "duhu prave široke ljubavi, bez laži i materijalizma, i na osnovu ličnog velikodušnog primjera".

U doktrini Petra Velikog, izloženoj u njegovom *Političkom testamentu,* dominira jedan cilj: učiniti Rusiju ne samo prostorno najvećom, ekonomski najmoćnijom i vojno najjačom evropskom državom, već i faktičkim gospodarem Evrope i svijeta. Petar Veliki je uvjeren da taj cilj može da se ostvari "stalnim širenjem prema sjeveru, duž Baltika, i prema jugu, duž Crnog mora". Istovremeno, svjestan je da tako velik i složen poduhvat podrazumijeva čitav niz vojno-strateških, diplomatskih i drugih mjera, u kojima je etičko apsolutno podređeno političkom. Zato u svojim strateškim planovima prioritet daje sljedećem:

Prvo. Učiniti Rusiju centrom i osloncem "šizmatičnih Grka koji su rasprostranjeni u Mađarskoj i Turskoj", ali ne s ciljem da ona preuzme na sebe bilo kakve konkretne obaveze u pogledu poboljšanja faktičke pozicije balkanskih pravoslavaca (oni su ti "šizmatični Grci") na prostorima gdje žive. Naprotiv, jedina funkcija tog pijemontizma je da Rusiji obezbijedi sebi "svjetsku dominaciju preko neke vrste kraljevstva ili vjerske suprematije". Najbolji način da se to postigne, jeste podsticanje balkanskih pravoslavaca na stalni sukob sa pripadnicima drugih etničkih i vjerskih grupa u svojim zemljama. Time se, uvjeren je Petar Veliki, postižu dva efekta: jedan je pribavljanje legitimiteta ruskom angažovanju u tim sporovima; drugi je tješnje vezivanje balkanskih pravoslavaca za Rusiju, budući da su joj ovi više odani, ukoliko "više imaju vlastitih neprijatelja".

Drugo. "Po svaku cijenu" pridobiti naklonost velikih sila za svoju politiku. Radi toga treba razvijati diplomatske odnose sa važnijim evropskim zemljama i uspostavljati rodbinske veze sa njihovim vladajućim porodicma. Kod ovog potonjeg, prioritet ima ženidba ruskih prinčeva sa njemačkim princezama. I jedno i drugo treba da posluži jačanju ruskog uticaja na politike tih zemalja, naročito u smislu izbora njihovih kraljeva iz redova ruskih prijatelja i pristalica. Radi ostvarivanja tog cilja, treba, kad god se može, korumpirati parlamente u prijateljskim zemljama.

Treće. Stupati u savez sa onim zemljama koje mogu doprinijeti jačanju ruske vojne moći, kakav je slučaj sa Engleskom ("koja može biti najvažnija za razvoj ruske mornarice") i Austrijom (koja je dvostruko interesantna: kao država koja bi mogla da odigra odlučujuću ulogu u protjerivanju Turaka iz Evrope, ali i kao potencijalni saveznik, koji zbog sukoba sa Njemačkom traži od Rusije vojnu pomoć i tako joj omogućava da obezbijedi svoju dominaciju i u tom dijelu Evrope).

Četvrto. Izazivati nestabilnost i nemire u susjednim zemljama, pri čemu one koje se tome usprotive treba "trenutno smiriti", komadajući njihovu teritoriju. Ovo se naročito odnosi na Poljsku, koju treba podijeliti i Švedsku, od koje treba uzeti "najveći mogući dio". Na taj način bi se stvorili uslovi da ruske trupe zaposjednu obije ove zemlje, najprije djelimično, a zatim i potpuno.

Peto. Podsticati stalne ratove "čas sa Turskom, čas sa Persijom", kako bi se njihovim slabljenjem omogućila izgradnja sopstvenih brodogradilišta na Crnom moru i "izvršila penetracija u Persijski zaliv". Ti prodori, zajedno sa izlaskom na Baltičko more, imali bi, osim vojno-strateškog, i važan ekonomski efekat: omogućili bi, s jedne strane, razmjenu ruskog drveta i drugih proizvoda za englesko zlato i, s druge, stvorili uslove da se preko Sirije obnovi stara levantska trgovina i otvori put prema Indiji, "koja predstavlja riznicu svjetskog bogatstva". A kad se Rusija nađe tamo, "neće joj više biti potrebno englesko zlato".

Šesto. Održavati ruski narod "u stanju permanentnog rata, kako bi se očuvala ratobornost i snaga ruskog vojnika", jer interes "uvećavanja i stalnog napretka Rusije" poznaje i priznaje samo jedan princip, a to je "da mir služi ratu, a rat miru". Radi toga treba "privlačiti svim mogućim sredstvima" vojne stručnjake iz "razvijenih evropskih naroda", čiji će zadatak biti da reorganizuju i modernizuju rusku vojsku i učine je sposobnom da učestvuje "u svakoj prilici, u svim poslovima i neredima Evrope". Eventualni kratki predah u tome, može da uslijedi samo onda kada to zahtijeva "oporavak državnih finansija".

Realizacijom ovih strateških planova - i polazeći od pretpostavke da je Švedska raskomadana, Persija pobijeđena, Poljska podjarmljena i Turska osvoje-

na, i da se ruska flota nalazi u Baltičkom i Crnom moru - Rusija će dobiti šansu da "odvojeno i u najvećoj tajnosti predloži najprije Versaju, a potom i Beču, podjelu svjetskog carstva". Desi li se da jedan od ta dva partnera ne pri hvati rusku ponudu, što je vrlo vjerovatno, s onim drugim se treba udružiti protiv njega i poraziti ga. Ovog drugog Rusija, poslije, može i sama da pobijedi, jer ona "već drži cio Istok i veći dio Evrope". Ukoliko, pak, i Versaj i Beč odbiju rusku ponudu, što je malo vjerovatno, "treba izazvati njihovu svađu i učiniti sve da se i jedan i drugi u njoj iscrpe". U trenutku kad francusko-njemačka svađa bude na vrhuncu, Rusija će kopnenim snagama napasti Njemačku, istovremeno pokrećući svoje flote iz Crnog mora i Azova-Arhangelska. Jednovremeno napadnuta s Atlantskog okeana i iz Mediterana, Francuska će brzo pasti. "I dok se to isto desi sa Njemačkom - veli Petar Veliki - ostatak Evrope će tako i bez metka pasti pod naš jaram".

Povodom analiziranog teksta, među autorima koji se bave ovom tematikom nema saglasnosti u pogledu njegove originalnosti. Neki od njih, poput Evgenija Spektorskog, na primjer, skloni su vjerovanju da Petar Veliki nije ostavio nikakav politički testament ove vrste, već da se radi o tekstu koji je "sastavljen po Napoleonovoj naredbi, da u pohodu na Moskvu njime opravda sopstvene osvajačke planove". No, čak i kad bi se ta pretpostavka pokazala tačnom, to ne bi umanjilo vrijednost spisa objavljenog pod tim naslovom u Butulovoj knjizi *Umjeće politike.* I u jednoj i u drugoj varijanti on predstavlja dragocjeno svjedočanstva o logici i filozofiji imperijalizma, tj. o tome kako veliki carevi razmišljaju o svojim "pravima" na pokorovanje "tuđih" naroda i država, te kako i u čemu vide osnovne elemente i momente legitimizacije, odnosno opravdanja tog svog "prava".

Poglavlje treće

OGRANIČENJE VLADARSKE VLASTI

U paleti političkih misli i ideja nastalih u crkvenim krugovima ili pod njihovom kontrolom, važno mjesto imaju one posvećene ograničenju vlasti apsolutnih monarha.

Katolička crkva, pritisnuta reformacijom i raskolima koje joj je ona donijela i suočena s opasnošću da u rivalstvu s apsolutnim monarsima sasvim izgubi ugled i prestiž i bude potisnuta na rub društvenih zbivanja, oštro se okreće protiv države i, koristeći se vlastitim idejama o papskoj prevlasti, stvara nove teorije o ograničenju vladarske vlasti. U tome joj se pridružuje i dio protestanata, koji se, iz različitih razloga, nalaze na udaru vlasti. I jedni i drugi nastoje da, nasuprot teorijama o apsolutnoj monarhiji, ožive stare ideje o društvenom ugovoru kao izvoru i osnovi državne vlasti, te o narodnoj suverenosti i prirodnim pravima čovjeka, koja su neotuđiva, kao o principima i vrijednostima koji se nijednim državnim ili drugim razlogom ne smiju dovesti u pitanje. Svrha ovog "vraćanja u prošlost", naime, nalazi se u želji za pribavljanjem "neoborivih dokaza" da povodom uspostavljanja vlasti i njenog vršenja postoji ugovorni odnos između boga, kralja i naroda, čije je poštovanje obavezno za sve tri strane, tako da kod pružanja otpora vladaru koji se pokaže kao "rušilac prava i dobre volje" ili tiranin, nije riječ o borbi crkve protiv države nego o otporu naroda, kao branioca božje stvari, prema onome ko skrnavi ovaj ugovor. Krajnji cilj tako radikalnog postavljanja pitanja legitimacije vlasti jeste to da se vlast kraljeva i pravo naroda definišu kroz neka "osnovna i očigledna načela", kojima bi se "legitimna moć vladaoca nad narodom i naroda nad vladaocem omeđila granicama iz kojih dobra državna uprava neće smjeti da izlazi", i tako omogućilo crkvi da u kontekstu brige za poštovanje pravila da vlast proizilazi iz naroda, a da je njeno vršenje obaveza i odgovornost pred narodom, i dalje zadrži ulogu ne samo duhovnog nego i političkog jezička na "vagi istorije".

Misaonom i političkom trendu ograničenja vladarske vlasti - koji utire put ideji konstitucionalizma što će u XVII vijeku konačno odnijeti prevagu nad monarhističkim apsolutizmom - snažan impuls daje ustavni pakt engleskih barona sa kraljem Jovanom Bez Zemlje, sklopljen 1215. godine, poznat kao *Magna charta libertatum*. Potpisivanjem tog dokumenta (koji ima 63 člana), završava se oružani otpor plemstva kraljevskom apsolutizmu u Engleskoj, ali i bitno ograničava kraljevska vlast. Njime se, pored ostalog, utvrđuje obaveza kralja da poštuje duhovne i svjetovne privilegije plemstva i odgovorno se odnosi prema odlukama njihovog predstavničkog tijela, kojega čini "dvadeset i pet barona iz kraljevstva". Anglikanskoj crkvi se garantuje "da ima svoja prava i svoju neprikosnovenu slobodu". Utvrđuje se i obaveza u pogledu sazivanja Opšteg savjeta kraljevine (kojega čine svi arhiepiskopi, episkopi, opati, grofovi i stariji baroni i "bez razlike... svi oni koji drže zemlju neposredno"), koji daje saglasnost na najvažnija akta kraljevske vlasti. Garantuje se da nijedan slobodan čovjek "neće biti uhapšen ili zatvoren u tamnicu ili lišen posjeda, ili stavljen van zakona ili izgnan", ili opterećen bilo čim drugim "što po zakonskoj presudi ne odgovara njegovim pravima i što nije saglasno zakonu zemlje". Daje se pravo gradovima da slobodno trguju i omogućava "svim trgovcima" da "slobodno i bezbjedno odlaze iz Engleske i dolaze u Englesku, da borave i da putuju po Engleskoj, kako kopnom, tako i vodom u cilju kupovine i prodaje bez ikakvih nezakonitih carina". Regulišu se prava i obaveze lokalne samouprave (naročito po pitanju korišćenja prirodnih bogatstava i vršenja sudske funkcije), a legalizuje se i pravo na pobunu protiv kralja kada ovaj zloupotrijebi vlast.

Ipak, ma koliko podsticajan za Evropu koja je već istorijski zrela za slične ili još radikalnije promjene, proces započet usvajanjem *Magne charete* ne slijede svi jednako. Ne čine to svi čak ni u potestantskoj Engleskoj, gdje je u vrijeme vladavine Marije Tjudor, na primjer, vršen strahovit progon kalvinistički nastrojenih pobornika društvenih reformi koji su težili da se zemlja na principima "kapitalizacije" razvija ne samo kao industrijska već i kao pomorska sila. Na evropskim prostorima koji su bili nedovoljno zahvaćeni "katarzom" reformacije, mnogo toga je još bilo po starom:

Nauka je i dalje bila u sjenci teologije, a jurisprudenciju su čak i protestanti (koji se ugledaju u Viklera) smatrali služavkom teologije (*jurisprudentia theologiae famula est*);

u odnosima moći između crkvene i svjetovne vlasti i dalje su prevagu imali pobornici mišljenja da nema vlasti koja nije od boga, te da *dominium directum* ima samo bog;

kritika "paganske" države, što ju je utemeljio sv. Avgustin, i dalje je smatrana uputnom za kritiku države kao takve, tj. države uopšte (uključujući i "hrišćansku");

učenje o jednakosti ljudi i dalje se u stvari odnosilo na jednakost pred bogom (pa i tu samo u grijehu);

pravo otpora protiv nosilaca vlasti i dalje je "izvođeno" samo iz jednog "osnova", i to onog koji je čino njihov odnos prema nalozima vjere.

Štoviše, na takvoj duhovnoj podlozi, kontrareformacija, predvođena španskim jezuitima - kojom je katolička crkva nastojala da djelimičnim unutrašnjim promjenama suzbije kritiku spolja, kojoj je sve više bila izložena - uspijeva, s jedne strane, da razvije vlastitu ideju o ograničenju vladarske vlasti, u teoriji poznatu kao *monarhomanizam*, i, s druge, da pod okriljem tobožnje zaštite čovjekovih prirodnih prava pokrene, širom Evrope, relativno snažan talas teorijskog i političkog otpora feudalnog plemstva ne samo apsolutnoj monarhiji, nego i pokušajima da se država i politika oslobode prokrustovskog zagrljaja crkve i njenih prelata.

Monarhomasima (borcima protiv monarha) se nazivaju pravni pisci koji krajem XVI i početkom XVII vijeka ustaju protiv monarhističkog apsolutizma. Radi se zapravo o grupi španskih, francuskih, škotskih i njemačkih teologa i filozofa, za koje Bonald kaže da im je demokratsko bilo pero, ali ne i mač. Njihov protest protiv vjerskih ratova što su bili zahvatili veći dio zapadnoevropskih zemalja, odnosno apsolutističke vladavine domicilnih kraljeva koju su smatrali jednim od glavnih uzroka takvog stanja, iskazuje se kroz teorijsku misao koja se temelji, pored ostalog, na idejama narodnog suvereniteta i vladavine prava, odnosno na idejama države u kojoj su odnosi regulisani zakonom a vlast vladara bitno oganičena. Faktičke razloge za takvu pobunu protiv datog, monarhomasi nalaze u događajima kakvi su bili Vartolomejska noć u Parizu 24. avgusta 1572. godine (tokom koje je, po naređenju Katarine Mediči, odlučne u namjeri da dokaže da se lično ne koleba između katolika i protestanata, izvršen pokolj nekoliko hiljada hugenota), odnosno smaknuće francuskih kraljeva Henrija III i Henrija IV. Kao teorijski oslonac služili su im "nalazi" poput onog što ga hugenotski jurista Hotman nudi u svojoj knjizi *Franco-Gallia*, navodeći da je u Francuskoj monarhija uvijek bila ograničena, tj. da je monarh bio izboran, dok je staleška skupština svake godine donosila najvažnije državne odluke, odnosno zakone koji su bili obavezni za kralja. Razumije se, političko-pravne rasprave o najboljim državnim uređenjima, u kojima se dokazuje da francuski kralj nikada nije imao apsolutnu vlast, te da ni u Francuskoj, ni bilo gdje drugo, kralj ne bi trebalo da ima apsolutnu vlast, nijesu samo stvar hugenota. Sličnih rasprava, u čijim se osnovama nalaze tvrdnje da staleška skupština vrši vlast kao predstavnik naroda - iz čega proizilazi da kralj nije suveren, već da predstavlja organ suverenog naroda, čijoj volji je podređen - ima i drugdje, ne samo na zapadnoevropskom prostoru već i izvan njega. O tome uvjerljivo govori pri-

mjer Poljske (ili "sjeverne Španije" kako je u XVI vijeku nazivaju zbog njene povezanosti sa dešavanjima u susjednim zapadnim zemljama), gdje takve ideje, baš kao u Španiji ili Francuskoj, imaju dva osnovna izvorišta i oslonca: crkvene krugove i plemstvo. Tako, uticajna i dobro organizovana poljska crkva prihvata kraljevsku vlast kao realnost, ali se kao ni neke druge crkve ne miri sa kraljevskim apsolutizmom, niti pristaje da sama ima drugorazrednu poziciju i ulogu. Opominjući kralja da pored prava ima i dužnosti, te da on nije jedini koji odlučuje, poljski crkveni velikodostojnici ističu: "Bilo je vremena bez kraljeva, ali nije bilo i neće biti vremena bez sveštenstva. Sveštenstvo je vječita dužnost, a biti kralj - privremeno dostojanstvo". Prevedena na jezik praktičnog, ova filozofema, u čijoj se osnovi nalazi poruka da teokratizam nije i ne može biti mrtav, znači da je pravo crkve da učestvuje u upravljanju društvom i državom nesporno i neprolazno, te da je bez odgovarajućeg učešća sveštenstva u vlasti vladareva pozicija nesigurna, a sudbina neizvjesna. S druge strane, poljski šljahtići, koji sebe smatraju jedinim političkim ljudima u svojoj zemlji, još su odlučniji u zahtjevima za ograničenjem vladarske vlasti. Bliski nekim Kalvinovim shvatanjima i idejama monarhomaha, oni u odbrani svoje "zlatne slobode" posežu i za oružanim napadima na kralja (*rokoszy*). Njihovu političku filozofiju izražava u svojim spisima Stanislav Oržehovski, koji piše: "Poljak sam i letim slobodno poput orla. Nijesam podređen nasljednom vladaru, nego kralju kojega sam izabrao sam. Poljak nosi slavnu odeždu - slobodu jednaku kraljevskoj. Na ruci mu je zlatni prsten - plemstvo u ime kojeg je najveći jednak najmanjem. Poljak i kralj imaju zajedničkog vola - pravo koje jednako služi i njemu i kralju. Služeći se ovim svim, Poljak se raduje i igra, jer nije opterećen nikakvom neželjenom dužnošću".

Monahomarsi ne zastupaju ideju opšte socijalne i političke ravnopravnosti ljudi i njihove jednakosti pred zakonom, već ideju zaštite feudalnih privilegija plemstva, i to na temelju obnove klasične teokratske doktrine. Zato, kad govore o državljanima i narodu (*populusu*), čije interese navodno zastupaju, oni u stvari misle na privilegovani dio društva, plemstvo, kojega jasno razlikuju od običnog naroda (*plebsa*). Njihov ideal je monarhija u kojoj su privilegije plemstva zagarantovane zakonom, pri čemu pod zakonom podrazumijevaju neku vrstu ustavotvornog akta kojim narod (tačnije: plemstvo u ime naroda) sklapa ugovor s kraljem. Nastojanje monarhomaha da taj ideal odbrane u vrijeme koje objektivno podrazumijeva ili već nudi bitno drugačije solucije, primorava ih da svoju teorijsku argumentaciju, osim na idejama prirodnog prava i društvenog ugovora, temelje i na idejama teokratizma odnosno principu "nasilne reakcije na nasilnu akciju", što su ga četiri vijeka ranije Tomas Beket i njegov učenik Džon od Solsberija, svojom teorijom tiranicida, "transponovali" u pravo ubistva

vladara tiranina. Jedina novina kojom monarhomasi dopunjuju te ideje jeste njihovo uvjerenje da postoje dvije vrste tirana: tirani po načinu dolaska na vlast (*tyrannus absque titulo*) i tirani po načinu vršenja vlasti (*tyrannus executio*). Smatrajući drugi tip tiranije mnogo opasnijim, monarhomasi mu suprotstavljaju ideju vlasti kao javne dužnosti.

Suštinska opredjeljenja monarhomaha najpotpunije su izražena u djelu *Odbrana potiv Tirana*, za čijeg se autora smatra protestant Longe Iber, alias Junius Brutus (1518-1581).

Iako pisano kao religijsko, i mada oslonjeno na vjerske argumente (iz *Svetog pisma* i sličnih izvora), ovo djelo je sistematski veoma razrađena rasprava o državi i kraljevskoj vlasti. U njemu se kralj tretira kao čuvar zakona, a zakon kao izraz ljudske mudrosti obdarene božanskim umom. Podanici, kada su razdvojeni, samo su braća, a kada se ujedine - suvereni su. Karakteristika vlasti, koja se ustanovljava radi toga da bi ljudima bila od koristi, treba da bude: *non honos*, *sed onus*; *non immunitas*, *sed munus*; *non vacatio*, *sed vocatio* (nije počast, nego teret; nije povlastica, nego dužnost; nije ugodnost, nego zadatak). Kralj, prema osnovnoj zamisli ovog djela, nije sopstvenik države nego njen upravnik. On nema nikakvih prava u bilo čemu, a osobito nad životima i imanjem podanika, van onih koji mu daju zakoni koje zajedno s njim donose izabrani predstavnici naroda. Prisvaja li više prava od zakonom propisanih, i čini li bilo što mimo odobrenja dostojanstvenika, on nije kralj nego razbojnik odsnosno tiranin. Kralj pravo da vrši vlast dobija na osnovu dvaju ugovora. Prvi ugovor (izrično ili prećutno) sklapaju bog, na jednoj strani, i narod (zajedno s kraljem), na drugoj. Ovim ugovorom narod na čelu s kraljem postaje izabrani božji narod (baš kao Jevreji, koji su takav ugovor s bogom sklopili na Sinajskoj gori), koji usvaja pravu vjeru i obavezuje se da je pravilno vrši i poštuje. Drugi ugovor se sklapa između kralja i naroda. Njime se utvrđuje pravo kralja da vlada i obaveza naroda da se takvoj vlasti pokorava, ali samo dotle dok se ona kreće u granicama pravde i narodnog dobra. Prvim ugovorom, dakle, kralj postaje vazal božji, a drugim narod postaje vazal kraljev. Ugovor između kralja i naroda nastavak je, refleksija i garancija osnovnog ugovora između kralja i boga, a stvarno služi da bi ograničio vlast monarha. Jer, pošto je drugi ugovor ujedno i svojevrsni političko-pravni akt, kojim narod kralju određuje uslove vladanja, a kralj (vladalac) narodu daje obećanja da će vladati u skladu sa narodnim zahtjevima i interesima, kršenje tog ugovora povlači sankciju. Narod, tako, jeste dužan da se pokorava kralju, ali je i zaštićen pravom da kralju koji mu nije vjeran, ili kojim nije zadovoljan iz nekog drugog razloga, pruži odgovarajući otpor. Pri tome, kraljeva odgovornost za neizvršavanje ugovornih obaveza ne zastarijeva, jer kako u tom djelu piše, “vrijeme ništa ne oduzima

pravima naroda, ali pridodaje krivicama kraljeva". Sve u svemu, moć kraljeva i dalje dolazi od boga, ali ne direktno ili preko crkve (kako je ranije smatrano) već preko naroda. Kralj se preko i u ime naroda obavezuje da sluša (izvršava) božju volju, a narod je garant te njegove obaveze prema bogu, čime ga i sa svoje strane obavezuje i ograničava mu moć, primoravajući ga da poštuje pakt u kojem su se zajedno (solidarno) obavezali na vjernost bogu. Ili, kako sve to pisac *Vindiciae* komentariše: "Izgleda da je Bog učinio ono što pri davanju kredita obično rade povjerioci koji nijesu sigurni: obavežu više osoba na istu sumu, tako da dobijaju dva ili više dužnika, pri čemu od svakoga od njih mogu tražiti cijelu sumu, kao i od glavnog dužnika".

Odnos naroda (podanika) prema kralju (vladaocu), kada ovaj prekrši ugovor, objašnjava se u ovom djelu kroz tri pitanja i tri odgovora.

Prvo pitanje glasi: Da li su podanici dužni da se pokore naredbi vladara i onda kada on naređuje da se čini nešto što je u suprotnosti s božanskim zakonima?

Odgovor je - ne. Jer, ako vladar prekrši pravu vjeru i božje zakone, on je prekršio ugovor kojim je, zajedno s narodom, uzeo obavezu pred bogom da će poštovati pravu vjeru, kao i ugovor koji je sklopio s narodom da će vladati po pravu i u korist narodnog dobra. Ako bi se narod pokoravao takvom vladaru on bi se, zajedno s njim, suprotstavljao najvišem senjoru - bogu.

Drugo pitanje glasi: Da li je dopušteno pružati otpor vladaru koji zapovijeda da se čini nešto što je protivno božanskom zakonu?

Odgovor je - da. Jer, ako kralj prekrši ugovor i pređe u lažnu vjeru, ni narod ne može ostati božji narod, pošto je jemčio za svog vladaoca. Drugim riječima, ako kralj ne poštuje odredbe svog ugovora s narodom, ugovor postaje ništavan i narodu se vraća njegova suverenost koju je bio prenio na kralja, a time i pravo da se takvog kralja oslobodi. Međutim, otpor kralju koji se ne pridržava ugovora narod ne može da pruža neposredno, jer narod, po sebi uzet, nije ništa drugo do *bellua multorum capitam* (zvijer sa hiljadu glava). Otpor takvom kralju treba da pruže predstavnici naroda, okupljeni u nekom tijelu (skupštini), koji kao stvaraoci i najviši dostojanstvenici koji vrše nadzor nad kraljem (*regumephors*) jedini znaju kada i kako to treba da se uradi. A ako se desi da većina njih ne postupi saglasno narodnoj volji i interesu, već stane na kraljevu stranu, tada nosilac otpora može da bude i njihova manjina ili čak i samo jedan od njih. Pojedinci nemaju pravo na pobunu protiv kralja, jer oni nijesu ugovorna strana već je to narod kao cjelina. Osim toga, običan čovjek rijetko može biti izabran od boga kao oruđe njegove osvete, pa i tada on treba da se pazi da ne bude zaveden od "uzurpatora", kakav je po autorima ovog djela bio T. Mincer. Samo onda kada se dostojanstvenici pobune protiv kralja, narod je dužan da u toj pobuni učestvuje.

Treće pitanje glasi: Kojim sredstvima treba pružati otpor kralju koji krši ugovor?

Odgovor: Treba ga zbaciti (ukoliko ne uspije pokušaj odvraćanja od lošeg djela), pa i ubiti. I to pravo pripada samo dostojanstvenicima, a ako ovi ništa ne preduzmu narod treba da čeka - to je božje iskušenje. Izuzetak od ovoga su tirani, koji su se vladarske funkcije dokopali bez ugovora - protiv njih mogu ustati svi, pa i pojedinci.

U knjizi se postavlja još i pitanje: Da li susjedni vladari imaju pravo da pomažu podanike drugog vladara, kada ih ovaj tlači iz vjerskih razloga ili očiglednom tiranijom? Odgovor je - da. Strani vladari treba da pomažu narodni otpor protiv kršenja vjere, jer je to opšta stvar i obaveza svih, budući da čovječanstvo predstavlja solidarnu zajednicu.

Među piscima koji na monarhomaškoj platformi opserviraju ideju ograničenja vladarske vlasti posebno se ističu Džon Bjukenen, Johan Altuzije, Huan de Mariana, Robert Belarmim i Francisko Suarez.

Činjenica da Škotska, slično Francuskoj, tokom gotovo čitavog XVI vijeka prolazi kroz žestoke sukobe kalvinistički orijentisane većine njenog stanovništva sa katoličkom monarhijom, imala je velikog uticaja na razvoj političke misli usmjerene na osporavanje apsolutne monarhije. U tom kontekstu može se razumjeti zašto škotski kalvinist Džordž Bjukenen (1506-1582) - inače učitelj maloljetnog škotskog, a kasnije i engleskog kralja Džejmsa I (sina Marije Stjuart, pogubljene zbog svog apsolutizma, te nastojanja da protestantsku Škotsku učini katoličkom) - nudi jednu od najradikalnijih varijanti ideje o ograničenju kraljevske vlasti. Ovaj autor, naime, svoju političku teoriju uperenu protiv apsolutizma, izloženu u djelu *O kraljevskoj vlasti kod Škotlanđana,* razvija pod utijem francuskih hugenota (što je bila posljedica njegovog relativno dugog boravka u Francuskoj), ali znatno drugačije nego se to čini u *Vindiciae*, koja je bila snažno prožeta srednjevjekovnim teološkim duhom. Bjukenen, zapravo, svom predmetu prilazi iz ugla antičkog učenja o nastanku društva i države - po kome su ljudi vlast dali najboljemu među sobom, s obavezom da služi njihovom opštem dobru i vlada pravedno - što mu omogućava da izbjegne teološku konstrukciju stvaranja vlasti (i kralja koji je vrši) putem ugovora naroda s bogom. Saobrazno tome, on raspravu na temu da li je zakon stariji od kralja ili je kralj stariji od zakona (*rexne a lege, vel lex a rege*) apsolvira zaključkom da je zakon stariji, budući da zakone donosi narod - ali ne neposredno nego preko svojih predstavnika, koje biraju sve društvene klase - tako da kralj proizilazi iz zakona, a ne zakon iz kralja. Konkretnije posmatrano, po Bjukenenu, to znači:

prvo, da je kralj potčinjen zakonima (pravu) i dužan da se u svakoj prilici pokorava njihovim normama;

drugo, da on ne samo što nije stariji od zakona (i prava), nego nije ni njihov tumač (budući da je to posao učenih, nezavisnih sudija);

treće, da je kraljeva prva i najvažnija dužnost da svom narodu daje primjer moralnog života.

Bjukenen, kao i svi onovremeni protivnici kraljevog apsolutizma, razlikuje kralja od tiranina. Ugovorom s kraljem narod se obavezuje na pokornost pod uslovom da ovaj poštuje pravo i samo dotle dok ovaj poštuje pravo. Kršenjem prava kralj poništava taj ugovor, a narod je dužan da protiv kralja primijeni sankciju. U tom smislu, on ne samo što u pomenutom djelu opravdava i brani svrgnuće Marije Stjuart s prijestola, već i povodom takvog prava i obaveze naroda zastupa znatno radikalnija stanovišta od autora *Vindiciae*. Bjukenen, naime, smatra da kad borba protiv kralja počne, svaki građanin ima pravo da ga ubije. Prije toga, tj. prije nego borba protiv kralja tiranina počne, narod je dužan (i jedino nadležan) da, preko svojih predstavnika, razmotri njegovu krivicu i pozove ga na odgovornost. Tek ako bi jedan dio naroda bio uz kralja tiranina, to pravo prelazi na većinu, a ako bi i većina bila na "drugoj strani" - nadležnost prelazi na "dobre građane".

Neki kasniji autori smatraće slabošću Bjukenenove teorije to što nije objasnio ko su, ili ko bi mogli biti, ti "dobri građani" na koje on, u krajnjoj instanci, redukuje pravo pokretanja odgovornosti nepoćudnog kralja, odnosno eventualne egzekucije nad njim. Njegov učenik, kralj Džejms I (1566-1625), u svojoj knjizi *Istinsko pravo slobodne monarhije*, zamjeriće mu mnogo više od toga. Braneći ideju o božanskom pravu kralja na vlast - a preko ove i episkopalni teokratizam koji će vrhuniti u filozofemi *no bishop*, *no king* (bez biskupa nema kralja) - ovaj kralj će u tom svom djelu konstatovati da je "bolje živjeti u društvu gdje vlada bezakonje nego u onome gdje je svakome sve dopušteno", te da je "ateizam i svetogrđe raspravljati o onome što bog može činiti", kao što je i sasvim "neopravdan zahtjev i uobraženost htjeti raspravljati o onome što je dopušteno kralju da čini ili reći da kralj ne može učiniti ovo ili ono".

Holandija je bila prva evropska zemlja u kojoj je načelo narodne suverenosti sankcionisano pravom da se smijeni vladar. U *Odluci o zbacivanju s prijestola kralja* (Filipa II), koju je pobunjenička staleška skupština te zemlje usvojila 1581. godine, piše: "Cijelo čovječanstvo zna da je Bog postavio vladara da čuva svoje podanike isto kao što pastir čuva svoje stado. Prema tome, kad vladar ne vrši svoju dužnost zaštitnički, kad ugnjetava svoje podanike, ruši njihove stare slobode i postupa s njima kao s robovima, on ne treba da se smatra vladarem nego tiraninom. Kao takvog, staleška skupština zemlje može shodno pravu i razumu da ga zbaci i da izabere drugog na njegovo mjesto". Princip kraljeve potčinjenosti narodu, praktično provjeren u holandskom istorijskom

iskustvu, teorijski uopštava Njemac Johan Altuzije (1557-1638), u svom djelu *Sistematsko izlaganje politike*, objavljenom 1617. godine.

Altuzijeova teorija, u kojoj su pojedini autori vidjeli izvjesne začetke modernog jusnaturalizma, po ocjenama drugih nije dosegla do shvatanja karakterističnih za doktrine prirodnog prava iz XVII vijeka. Razlog za to bila je kontraktualistička koncepcija koja se nalazi u središtu pomenutog njegovog djela, karakteristična po tome što (vjerovatno pod uticajem socijalnog i političkog stanja u Njemačkoj njegovog doba) u fokusu ima državu sa federalnom strukturom, koja nastaje udruživanjem manjih autonomnih zajednica (kakve su upravo bile njemačke provincije, gradovi, zanatske korporacije). Po Altuzijeu, naime, postoji pet vrsta društava: porodica, udruženje, opština, oblast i država. Svako od ovih društava stvara se društvenim ugovorom njegovih članova, kojim se određuje cilj dotičnog društva, odnosno način postizanja toga cilja, i svaki od tih ugovora ima svoju esencijalnu strukturu (*ius simbioticum*). Svako šire i više društvo sastoji se iz niza nižih, tako da se dobija jedna federacija društava, kao i čitav splet društvenih ugovora na kojima su ona nastala. Konstituisanjem te "univerzalne" asocijacije stvara se i njeno pravo (*ius regni*), koje je konsensusom prihvaćeno od strane manjih entiteta i postaje suvereno pravo (*ius majestatis*). Tako se stvaraju organi upravljanja društvom, koji prihvataju dužnost da vrše vlast radi ostvarenja društvenih ciljeva, dok članovi društva prihvataju obavezu da se pokoravaju vlasti tih organa. Altuzijeov "monarhomaški" diskurs, koji iz toga logički proizilazi, iskazan je kao i kod drugih pobornika te doktrine, kroz logofemu: pošto je u i ovoj vrsti državne zajednice vlast vladara zasnovana na ugovoru, uslovi utvrđeni u tom dokumentu predstavljaju temeljni zakon države i kao takvi bitno obavezuju i ograničavaju kralja. On se od drugih monarhomaha razlikuje u tome što opštu volju na kojoj počiva pravo države ne izvodi iz volje pojedinaca već iz volje entiteta u kojima je, na nižem nivou, pravo pojedinaca već otjelotvoreno, i što kod njega narod, koji ima suverenitet, ne predstavlja skup pojedinaca već zajednicu entiteta koji su organski udruženi.

Suverenost, prema Altuzijeu, podrazumijeva najvišu vlast. Ona pripada narodu kao cjelini i "nedjeljiva je, neprenosiva i ne zastarijeva". To faktički znači da narod prenosi na kralja i druge organe vršenja vlasti, ali ne i svoj suverenitet. "Ko smije reći da narod može prenijeti na nekoga svoju suverenost", pita se Altuzije i odmah nakon toga konstatuje: "Boden se varao kad je suverenost davao kralju ili plemstvu; to je pravo cjelokupnog društva. Društvo je ono koje poslije Boga, daje svu zakonitu vlast onima koje nazivamo kraljevima ili vladarima; međutim, ma koliko bila velika vlast onoga na koga je ona prenijeta, ima još uvijek jedna veća - to je vlast onoga ko je prenosi". To je razlog što makoliko država bila suverena, oblasti i gradovi iz kojih je sastavljena - baš

kao što je slučaj sa Svetim rimskim carstvom (Njemačkom) i Republikom Ujedinjinih Provincija (Holandijom) - čuvaju za sebe jednu vrstu suverenosti, koja im omogućava da, kad ocijene da im to više odgovara, istupe iz sastava "zajedničke" drave.

Po Altuzijeu, inače, postoje dvije vrste instanci (organa) kojima narod povjerava vršenje vlasti. Jednu vrstu tih organa čine efori (pod kojima on podrazumijeva staleške skupštine, visoke funkcionere i druge predstavnike naroda). Drugu vrstu tih organa čine tzv. glavni službenici (kraljevi i drugi). Zadatak efora kao narodnih predstavnika jeste da postavljaju glavnog službenika, usmjeravaju i kontrolišu njegov rad, imenuju vršioca dužnosti glavnog službenika u slučaju kad je njegovo mjesto upražnjeno i udaljavaju glavnog službenika sa funkcije kad ovaj postane tiranin. "Glavni službenik" vrši svu ostalu vlast. Svi vršioci vlasti potčinjeni su narodu. Obaveza pokornosti naroda svojim izabranicima na vlasti je uslovna i traje samo dok vrše svoju ugovornu funkciju. U protivnom, društvo ima pravo da ih zbaci. U slučaju da kralj prestane da poštuje odredbe ugovora s narodom, koji je zaključio izborom i krunisanjem, efori (narodni predstavnici) imaju pravo da ga zbace, a mogu ga, ako treba, i protjerati ili osuditi na smrt. Ljudi se rađaju slobodni i jednaki i nijedan čovjek ne može nad drugim vršiti vlast bez njegovog pristanka.

Na sličan način ovom pitanju prilaze i španski teoretičari. Jedan od njih je jezuit Huan de Mariana (1536-1623). Ovaj autor, u svom djelu *O vladaru i postavljanju vladara*, za monarhiju kaže da je najbolji državni oblik, ali pod uslovom da monarhova vlast bude ograničena. Zakon je formalno nastao, kaže Mariana, iz sumnje naroda u pravednost i nepristrasnost vladara kome je povjerio formiranje države i njegova dužnost (dužnost zakona) je da "govori jedinstvenim glasom". Suštinski, pak, zakon je emanat nepokolebljivog razuma (*ratio omni pertubartione vacua*), tačnije božjeg uma "koji propisuje ono što je pošteno i zdravo", a "zabranjuje ono što je suprotno", tako da "nema ničega boljeg od vladavine ograničene zakonom", kao što ne može biti "gore kuge od vladavine koja je oslobođena zakona". Upravo je preziranje zakona svojstvo tiranske vlasti i prvo što otkriva kralja tiranina jeste navika da, umjesto da pravilno tumači i primjenjuje zakone, sve radi po svojoj volji - ne poštujući državne institucije i narodne običaje, koji su uvijek plod volje cijele zajednice (*universitas*). To faktički znači da:

suverenost pripada narodu, a ne monarhu;

narod koji ustanovljava monarhiju u monarhovu nadležnost prenosi neka važna prava, ali za sebe zadržava pravo zakonodavne inicijative, propisivanja poreza, određivanja reda prestolonasljedstva i regulisanja pitanja u oblasti religije;

monarh mora da poštuje ova osnovna prava naroda.

Teorijska novina kod Mariane, u kojoj neki autori prepoznaju "španske zasade" iz kojih će iznići prve konstitucionalističke ideje kod hugenotskih monarhomaha, jeste njegovo insistiranje na znatno većoj obavezi kralja da poštuje običaje zemlje, nego zakone koje sam donosi (jer ove potonje može mijenjati).

Mariana, inače, kao i drugi radikalni monarhomasi, kralja tiranina izjednačava sa divljom zvijeri i proglašava ga za javnog neprijatelja. Smatra da ubistvo monarha koji ne poštuje zakone treba da bude praksa svih naroda (zato opravdava ubistvo francuskog kralja Henrija III), s tim da to treba vršiti mačem, a ne trovanjem koje je isuviše svirepo i sprječava spas duše. No, ako je otrov kao sredstvo uklanjanja kralja tiranina ipak neizbježan, ne bi ga trebalo stavljati u hranu (jer bi ga kralj tada uzeo svojom rukom, što bi značilo da je izvršio samoubisto - a to je smrtni grijeh), već "utrljati" u kraljevo odijelo ili rukavice.

Italijanski kardinal Robert Belarmino (1542-1621), autor knjige *O vlasti najvišeg Pontifeksa*, najodlučniji je pobornik teorije indirektne papske moći. On, naime, tvrdi da vladar ne dobija vlast od boga, sem u mjeri u kojoj je ovaj "u ljudske duše utisnuo neku vrstu prirodnog nagona koji čini da oni žele da se njima vlada". Drugim riječima, bog je samo naučio ljude da mnoštvo ne smije, i ne može, da živi u anarhiji, nego mora da ustanovi vlast nad sobom. Pošto se porijeklo vlasti može vezivati za boga samo u opštem smislu, tj. kao za tvorca određene prirode (bog kao *prima et univerzalis causa*), i pošto bog nije dao vlast direktno nekoj ličnosti, ili njenim potomcima, već je samo odredio njenu neophodnost, to i vladari nevjernici imaju pravo da vrše vlast. Ovo je moguće i zbog toga što država ne potiče iz božanskog prava i ne zasniva se na božjoj milosti i vjeri, već je posljedica čovjekove prirodne društvenosti i zasniva na narodnom pravu, odnosno slobodnoj vjeri i razumu ljudi. Svjetovna vlast, ističe Belarmino, predstavlja čovjekovu neotuđivu svojinu i nasušnu potrebu. Ona je "do te mjere neophodna ljudskom rodu da mu se ne može oduzeti, a da se ne uništi sama njegova priroda". Vlast koju tvore ljudi, a ne bog, ostaje u posjedu naroda sve dok je ovaj ne povjeri (dodijeli) vladaru. Pa i onda kad narod, kao istočnik vlasti, povjeri funkciju vladanja nekoj ličnosti (kralju, na primjer), ne odriče se prava da tog vladara kontroliše i mijenja, ukoliko njime nije zadovoljan. Suverenost naroda je u tom pogledu neprenosiva, jer niko osim njega nema pravo da postavlja i smjenjuje one koji vrše vlast. Zakoni, prirodni i pozitivni, božanski i ljudski, predstavljaju svetinje prema kojima su svi, pa i vladari zemlje, jednako obavezni. Zakon obavezuje našu svijest, kaže Belarmino, čak i "pod nemogućom pretpostavkom da postoji zakon koji ne bi poticao od Boga".

Narodna suverenost, kako je Belarmino shvata, ne isključuje crkvu iz procesa odlučivanja. Naprotiv, Belarmino priznaje posrednu vlast pape i time ukazuje na još jedno ograničenje vladarske vlasti. On kaže: "Kao što je Bog, posredstvom ljudskih dogovora i odluka, dao ljudima kraljevstva koja može i ima običaj da mijenja i da ih predaje čas jednom čas drugom narodu, tako na osnovu istog dogovora i istih odluka, a radi ostvarivanja duhovnog cilja, on tim prije i tim više može da ih mijenja i prenosi posredstvom svog Opšteg Vikara koga je postavio iznad cjelokupne svoje porodice". Papa ima pravo da se miješa u državne poslove kad god to zahtijeva interes vjere ili je u pitanju spas duše. On ne može da vrši vlast, donosi zakone i postavlja vladare, ali može, kad ocijeni da je to korisno, da ukine zakon i smijeni vladara. Naravno, papa to ne radi direktno, već posredstvom oslobođanja podanika obaveze da se pokoravaju vladaru čija djela proglasi štetnim.

Francisko Suarez (1548-1613), takođe poriče direktno božansko porijeklo vlasti. U tom smislu, on odbacuje učenje kralja Džejmsa I, da je bog preko Adama vlast uručio kraljevima, i ponavlja Avgustinovu misao o tome da je bog Adamu dao vlast nad životinjama, a ne nad ljudima. Suarez, inače, suprotno Altuzijeu, zastupa stanovište da ne postoje dvije vrste društvenih ugovora. Po njemu, postoji samo jedan društveni ugovor, kojim se istovremeno stvara i društvo i vlada, jer ne može biti društva bez vlade. Stvoriti društvo - kaže Altuzije u svom djelu *Rasprava o zakonima i Bogu zakonodavcu* - znači potčiniti ljude javnoj vlasti, koja ih ujedinjava radi zajedničkog cilja. Slobodni ljudi se potčinjavaju volji drugog čovjeka samo svojim pristankom. To čine prenošenjem prava upravljanja na vladara, koji svojom funkcijom daje vlasti zajednice aktuelni značaj i formalno jedinstvo. Prenos vlasti, kad do njega dođe, mora biti potpun. Suarez to upoređuje sa odnosima koji se uspostavljaju između gospodara i roba, pa kaže: "Kao što se pojedinac prodaje i daje za roba drugom čovjeku (čovjekovom voljom ovaj dominium je apsolutan, odnosno ovaj ugovor se pretpostavlja i rob mora na osnovu božanskog i prirodnog prava da se pokorava svom gospodaru), tako... pošto je moć prenijeta na kralja, ovaj je njome uzdignut iznad samog kraljevstva koje mu je dalo". Dajući moć kralju, kraljevstvo se, dakle, podredilo kralju i "lišilo se svoje prethodne slobode, kao što je to, uprkos postojećim razlikama, očigledno na primjeru roba". No, upozorava Suarez, i tada kad prenese svoj suverenitet na kralja, narod "i dalje zadržava potencijalnu naviku vlasti pred njim", odnosno pravo da ovu, kada to smatra cjelishodnim, ponovo preuzme. Pravo naroda na povratak vlasti, prirodno, podrazumijeva i njegovo pravo da, prije te krajnje mjere, odbije poslušnost državnom organu koji vrši nepravdu. Crkva, u svemu tome ima veliku ulogu, jer ni ona, kao ni građani, nije dužna da se pokorava tiraninu. To tim

manje, što je njena dužnost da se u svemu što njeni vjernici rade, uključujući i poslove u organizaciji vlasti, brine za spas njihove duše. Brinući tu brigu, ona treba da učestvuje u procjenjivanju (i odlučivanju) da li i kada vlast treba prenijeti na kralja, odnosno kada treba detronizirati onoga na koga je bio prenijet suverenitet. Jer, kako objašnjava Suarez, "ako je tačno da je Bog dao Papi vlast da usmjerava, on mu je takođe dao i vlast prinude, jer bi inače ustanova bila nesavršena i nedjelotvorna". Prava i odgovornosti crkve u pogledu organizacije otpora neposlušnom vladaru ili njegovoj detronizaciji, razumije se, odnose se samo na kraljeve (vladare) koji potpadaju pod njenu vjresku jurisdikciju, dok se na kraljeve (vladare) "nevjernike", tj. nehrišćane, to odnosi samo onda kada se među podanicima koje tiranišu nalaze hrišćani.

Iako nastala kao oruđe odbrane i zaštite privilegija feudalnog plemstva od duhovnih i materijalnih "okova" koje mu je nametao monarhistički apsolutizam, radi čega je bila kudikamo više okrenuta dogmatsko-teokratskim nego revolucionarno-demokratskim institucijama i idejama, teorija o ograničenju vladaske vlasti izvršila je izuzetno veliki (pozitivni) uticaj na razvoj političke misli Novog vijeka. Monahomarsi jesu državu shvatali teokratski, saglasno nazorima iz *Svetog pisma* o vlasti kao božjoj tvorevini. Oni jesu savjetovali da treba trpjeti zloupotrebe vlasti kao emanate iskušenja i božje kazne. I jesu zastupali stanovište da u trenutku kad ta zloupotreba "prevši mjeru" treba slušati boga a ne čovjeka, što faktički znači staviti tiranina van zakona i, ako treba, lišiti ga života. No, sve je to rađeno tako da su, nezavisno od njihovih stvarnih motiva, u "misaonoj strukturi" i "argumentacionoj aparaturi" kojom su se služili bili sadržani oni entiteti - ideje o društvenom ugovoru kao izvoru i osnovi državne vlasti, te narodnoj suverenosti i neotuđivim prirodnim pravima čovjeka kao pretpostavci njegovih političkih prava i sloboda - iz kojih će iznići ne samo osnovna "armatura" nego i gotovo svekolika "arhitektura" modernog konstitucionalizma, i to ne samo u teorijskom smislu. To sasvim uvjerljivo pokazuje činjenica da su narodni suverenitet, prirodna i neotuđiva prava čovjeka na miran i slobodan život, te pravo na pobunu protiv vlasti koja to ne priznaje ili krši, ugrađeni u američu *Deklaraciju prava* i francusku *Deklaraciju prava čovjeka i građanina*, a da je u francuskom ustavu iz 1793. godine pravo pobune protiv tirana proglašeno dužnošću o koju se ne smije oglušiti nijedan građanin.

Poglavlje četvrto

POLITIČKA MISAO REFORMACIJE

Reformatorski pokreti koji zahvataju Evropu tokom XVI vijeka daju razvoju političke misli ne samo nove snažne impulse već u mnogom pogledu i bitno nove sadržaje. To se osobito odnosi na onaj dio tih pokreta koji su inspirisani idejom tzv. protestantizma.

Protestantizam - reformatorski pokret u katoličkoj crkvi, koji je ime dobio po svečanom protestu luteranskih staleža 1529. godine protiv odluke katoličke većine kojom se zabranjuju bilo kakve promjene u katoličkoj crkvi, a čiji korijeni sežu čak do pokušaja oksfordskog profesora Viklifa, u XIV vijeku, da izdjejstvuje dogmatsku (kanonsku) emancipaciju engleske crkve od Rima - u XVI nije imao jedinstvenu ideologiju. On, tada, prema procjeni mnogih autora, još nije bio uspio da izgradi samostalnu političku doktrinu, već se služio idejama i teorijama koje su mu "bile pri ruci". Objašnjavajući na primjeru luteranstva kako se to „šarenilo" konkretno manifestovalo, Spektorski piše: „Luter se nije priključio teoriji svjetskog carstva, jer ju je zastupao njegov protivnik, duboko naklonjen katoličanstvu, Karlo V. Nije se pridružio demokratizmu, pokretu koji je nazivao Herr Omnes, 'gospodin Svi', jer su se pod ovim znamenjem u Njemačkoj organizovale seljačke bune. Jednom je proglas naslovio na njemačko plemstvo. Pošto je najveću pomoć dobijao od pojedinih knezova, bio je sklon monarhiji, koju je shvatao patrijarhalno, kao vladavinu oca domovine (Landesvater, kako su Njemci još u XX vijeku nazivali monarha)". Slično je bilo i kod drugih reformatorskih struja, kaže Spektorski i nastavlja: „Kalvinisti su bili skloni republici, dijelom stoga što je takvo bilo uređenje u Ženevi, na čijem je čelu bio Kalvin lično, a dijelom stoga što su u čitavom nizu zemalja (Francuskoj, Poljskoj i drugima) morali da brane svoja prava u borbi sa kraljevskom vlašću. Pošto su mnogi kalvinisti pripadali feudalnom plemstvu koje se borilo za klasnu slobodu, zalagali su se za demokratiju u kojoj bi narod (populus, kao suprotnost plebsu) predstavljao to plemstvo. Neki francuski hugenoti slagali su

se sa teorijom koja je dozvoljavala bunu protiv vlasti, pa čak i ubistvo tiranina, ako bi se monarh očigledno ogriješio o božji zakon. Po ovoj ideologiji oni su bili isti takvi 'monarhomasi' kao katolički publicisti iz prethodnog perioda. Ovo je bio samo nastavak djela Džona Salisberijskog". Jedino "istinski novo" što je ovaj pokret ponudio, smatra Spektorski, bilo je "rješenje pitanja o odnosu crkve i države". Po mišljenju njegovih protagonista, naime, crkva nije savez spojen hijerarhijom, nego savez koji je slobodno zasnovan sa duhovno vaspitnim ciljem, što joj određuje posve drugačiju poziciju u odnosu na državu od one koju je ranije imala. Ili, kako to Spektorski objašnjava: "To je 'društvo jednakih' (*societas aequalis*), koje nije zasnovano na principijelnoj uzvišenosti klera nad laicima, nego naprotiv, na učenju o sveopštoj posvećenosti koja svakom vjerniku daje pravo da uči, pa čak i vrši bogosluženje. Ovako shvaćena crkva može se uvrstiti u opšti sistem saveza koji se na teritoriji jedne države podređuju njenoj javnoj vlasti. Pošto se protestantizam razvijao povezano sa monarhističkom vlašću koja je naginjala apsolutizmu i koja je u svoje dužnosti ubrajala ne samo 'policiju' spoljašnje bezbjednosti, nego i 'policiju' građanske dobrobiti, pa čak i savršenosti, sasvim je razumnjivo, što je u protestantsko pravo suverene državne vlasti bio uključen i suverenitet crkve (*Kirchenheit*). Na ovaj način crkva je podržavljena (*Staatskirchentum*), potpuno suprotno srednjevjekovnom stremljenju da se pocrkvi država".

Manjkavosti protestantske doktrine, međutim, nijesu bile toliko velike da bi sasvim omele ili dezorijentisale reformatorske vjerske pokrete i otupile oštricu njihove borbe protiv papstva i katoličke crkve. Reformacija, u suštini nije bila posljedica ideoloških razmimoilaženja ili teorijskih konsideracija, već ju je izazvao sukob između novonastale sile - nacionalne države, oličene u apsolutnoj monarhiji, i feudalnih crkvenih snaga. U njenom središtu, uvijena u religijsko ruho, nalaze se eminentno svjetovna pitanja, prvenstveno ona što ih nameće složeni i protivurječni proces rađanja novog načina proizvodnje. Različitost konkretnih zadataka koje je tim povodom trebalo rješavati, uslovilo je da ona u pojedinim zemljama poprimi različite forme i bude podržana od raznorodnih socijalnih i političkih subjekata (koji će se, saobrazno nekim svojim "shvatanjima vjere", ali i drugim "programskim razlozima", deklarisati najprije kao luterani, kalvinisti i anglikanci, a kasnije dijeliti i na razne sekte baptista, metodista, kvekera, kongregacionista, mormona i dr.). No, rezultati nigdje nijesu izostali. U svim zemljama njome zahvaćenim uvode se u crkvenu organizaciju ista ona načela s kojima vjesnici novog društva započinju svoju istorijsku promociju: jednaka prava za sve, sloboda svijesti i vjeroispovijesti, ukidanje svake hijerarhije. Zadaje se posljednji udarac težnjama za stvaranjem univerzalne evropske zajednice pod vlašću rimskog cara

ili pape, a države se oslobađaju pritiska i kontrole crkve. Demokratizuje se crkvena organizacija (svi vjernici dobijaju pravo da mogu da biraju crkvene organe i svi mogu vršiti crkvenu vlast) i ukida se njena hijerarhija, što dovodi ne samo do naglog opadanja uticaja duhovnih otaca na svjetovni život, već i do ozbiljnog rastakanja same crkvene ideologije. Stvaraju se nacionalne crkve i uvodi narodni jezik u bogosluženje i vjersku nastavu, što daje snažne impulse razvoju nacionalnih kultura. Nijesu mali ni tzv. specifični učinici reformacije u pojedinim zemljama. U Njemačkoj, na primjer, reformacija je najtješnje povezana sa jačanjem ekonomske i političke pozicije pojedinih apsolutistički nastrojenih državica, koje žele da se oslobode zavisnosti od italijanskog kapitala što katoličkoj crkvi služi kao sredstvo za njihovu eksploataciju. Revolucionarno krilo reformatorskog pokreta, predvođeno T. Mincerom, inklinira radikalnim društvenim promjenama na fonu zaštite interesa plebejaca, što će dovesti do njemačkog seljačkog rata, odnosno ministerskog ustanka i formiranja tzv. ministerske komune (1543-1553). Iako je kao krajnji politički rezultat imao ojačanu vlast najkrupnijih feudalaca-knezova (otuda njegov naziv "kneževska reformacija"), ovaj proces je znatno izmijenio duhovnu i uopšte društvenu klimu u Njemačkoj. Augsburškim vjerskim mirom, iz 1555. godine, proklamuje se načelo *cuius regio, illius religio* (čija vlast, onoga i vjera), što faktički znači da svaki vladar, ili nezavisni feudalni knez, ima pravo da svojim podanicima nametne vjeru koju sam odabere. U Holandiji reformacija ima oblik nacionalne buržoaske revolucije protiv španskog (katoličkog) feudalnog tlačenja. Reformaciju u Švajcarskoj koristi klasa bogatih buržuja za učvršćenje svojih aristokratskih republika. U Francuskoj je reformatorski pokret skršen pokoljem hugenota 1572. godine. U Engleskoj, pak, gdje se stvara poseban oblik protestantske crkve (tzv. anglikanska crkva), čiji je vrhovni poglavar sam engleski kralj, reformacija služi za jačanje apsolutne monarhije. U pogledu preuzimanja crkvenih prerogartiva, engleski kralj, inače, ide znatno dalje od vojvode Albrehta Pruskog, koji objavljuje (1530) da je primoran da vrši *officium episcopale* (biskupske dužnosti): Henrik VIII ne samo što sebe proglašava za poglavara *anglikanske crkve*, već i donosi odluku kojom se sadržaj molitvenika (*prayer-book*) podvrgava kontroli parlamenta. Džejms I ide još dalje: on u svoje kraljevske nadležnosti uključuje kako pravo da utvrđuje koje iz reda postojećih dogmi mogu biti korišćene u bogosluženju, tako i pravo da sam ustanovljuje nove dogme. Podržavljenje crkve (ili *erastijanizam*, po teologu Tomasu Erastu, koji se posebno bavi ovim fenomenom) uzima toliko maha da, kako kaže jedan protestantski pisac (iz XVI vijeka), "umjesto jednog imamo hiljadu papa".

Unutar i povodom ovih, ponekad i ponegdje veoma dramatičnih procesa, formira se duhovna klima pogodna za pojavu političke teorije da postojeći

nepravedni društveni poredak organizaciono i duhovno konstituiše i održava katolička crkva, te da izlazak iz njega nije moguć ukoliko se ne razbije jedinstvo religioznog i crkvenog života, a razvoj pojedinih država ne oslobodi diktata svakog eksternog političkog entiteta i autoriteta. Faktička okrenutost ove teorije afirmaciji ideje nacionalne države i kulture, u čijoj osnovi se nalazi religiozna i politička tolerancija, čini je univerzalno aktuelnom. Takav njen značaj neće umanjiti činjenica da je misao njenih glavnih protagonista - Martina Lutera, Toma Mincera i Žana Kalvina - u vrijeme kada joj postavljaju temelje još bila tako snažno prožeta religioznim shvatanjem života, netolernatnošću i teokratizmom u politici da su njihova razmišljanja o odnosu crkve i države kudikamo više inklinirala stvaranju državne crkve nego odvajanju crkve od države.

Martin Luter (1483-1546), profesor teologije na univerzitetu u Vitenbergu, inače oštar kritičar katoličanstva, sklon je tome da cjelokupnu katoličku crkvenu organizaciju proglasi za djelo đavola. Tvrdeći da je crkva ustanovljena da služi interesima vladajuće hijerarhije, a ne radi naroda i spasa duše vjernika, on smatra da treba srušiti cijelokupnu crkvenu organizaciju i umjesto nje uspostaviti demokratsku crkvenu opštinu, u kojoj se kler ni po pravima, ni po načinu života neće razlikovati od običnih građana. Luter je uvjeren da između klera i običnih vjernika nema razlike u pogledu moći saznavanja vjerskih istina i prava na vršenje bogosluženja, a što se drugog tiče, pripadnici klera nijesu "niti... viši niti bolji od ostalih hrišćana". Vjera treba da bude slobodna, jer "stvar je svijesti svakog pojedinca kako će vjerovati ili ne vjerovati". Represijom, osobito grubom fizičkom silom, ne suzbija se ništa, pa ni jeres. "Jeres je duhovna stvar - kaže Luter - i ona se ne može sasjeći gvožđem, spaliti vatrom, potopiti vodom". Sljedstveno tome, on borcima protiv jeresi savjetuje: "Ako jeres postoji, savladajte je kako priliči, riječju božjom. Ako pak suviše često budete izvlačili mač, pripazite da se ne pojavi neko ko će vam narediti da ga vratite u korice, i to ne u ime božje". Osim toga, kaže Luter, "kad bi pobjeda protiv jeresi putem lomače značila talenat, dželat bi bio najveći naučnik na svijetu". Na tim osnovama Luter osporava pravnu i uopšte hijerarhijsku organizaciju crkve, jer crkvu čine pravi hrišćani, a njima kao istinskim vjernicima koji "sami primjenjuju dobrotu i pravdu mnogo više no što ih tome mogu naučiti svi zakoni zajedno", nije potrebno "da imaju zakone ili pravo za sebe".

Ova Luterova kritika crkve, međutim, ne znači da se on sasvim zalaže za slobodu religioznog mišljenja i da razum pretpostavlja vjeri. Naprotiv, on razum naziva đavoljom bludnicom (*die Vernunt Teufles Hure*) i njegovoj lakomislenosti suprotstavlja autoritet božje riječi. U tom smislu, on kaže da je "prvo pravilo koje treba poštovati", to "da sa najvećom pažnjom vodimo računa da

ništa ne počinjemo oslanjajući se na svoju veliku snagu ili razum, čak i kada bi sva sila svijeta bila u našim rukama, jer Bog ne može i neće dozvoliti da neko dobro djelo bude izvršeno oslanjajući se samo na razum i silu". Tri razloga su, smatra Luter, ugrađena u to sveto pravilo:

prvo, "zemaljska uprava ima zakone koji se prostiru samo na tijelo i imovinu i ono što je spoljašnje u svijetu", dok dušom čovjekovom može da upravlja samo Bog, tako da ako se zemaljska vlast "usudi da donese neki zakon za dušu, ona se tu miješa Bogu u njegovu upravu i samo će zavesti i upropastiti duše";

drugo, "kad jednoj duši čovjekov zakon naređuje da vjeruje ovako ili onako, kako taj čovjek navodi, izvjesno je da tu nema božje riječi" i nije izvjesno "da bog to želi";

treće, "svaka vlast može da djela samo tamo gdje ona može da vidi, sazna, sudi", a misli i osjećanja duše tamo ne spadaju budući da nijesu poznati nikome osim bogu.

Samo je božja volja, veli dalje Luter, apsolutna i slobodna, i kao takva "pravilo za sve", tako da usklađivanje čovjekove volje s njom, a ne bilo što drugo, predstavlja suštinu i najviši domet hrišćanske pravde. Stoga i sloboda za hrišćanina, u smislu njegove slobode od zakona, postoji samo u mjeri u kojoj je on postao pravedan, tj. ako je pravo na tu slobodu stekao "putem vjere i milosti".

Luter u jednom od svojih spisa, posvećenom slobodi hrišćana (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*), objašnjava da hrišćanska pravda ne proizilazi iz zakona, već iz prisustva svetoga duha u njihovim srcima, pa kaže: "Za jednog hrišćanina vjera je dovoljna i nijesu više potrebna dobra djela da bi neko bio pobožan, a ako on nema potrebe za dobrim djelima, on je svakako oslobođen svih propisa i svih zakona. Dakle, to je sloboda hrišćana". Drugim riječima, za prave hrišćane vjera je jedini instrument spasa, tako da djela učinjena zbog poslušnosti prema zakonu za njih nemaju nikakvu vrijednost. Svima drugima, međutim, uključujući i hrišćane koji to "nijesu dovoljno", tj. koji su počinioci ili sudionici bilo čega što nije prožeto božjim duhom - zakon je potreban. U krajnjoj konsekvenciji to znači da Luter odbacivanjem crkvene organizacije i njenih kanona ne odbacuje državu i njeno pravo, koji su potrebni iz dva razloga: prvo, zato što u stvarnosti svi ljudi nijesu hrišćani; drugo, zato što i oni ljudi koji jesu hrišćani, najčešće to nijesu dovoljno. Objašnjavajući to dvoje, on:

najprije, podsjeća da je tačno da hrišćani "sami primjenjuju dobrotu i pravdu mnogo više nego što ih tome mogu naučiti svi zakoni zajedno, pa nemaju potrebe da imaju zakon ili pravo za sebe";

zatim, upozorava da pošto "nijedan čovjek nije pobožan ili hrišćanin po svojoj prirodi, nego je uvijek grešnik i zao, Bog ga opominje svojim zakonima kako se ne bi usudio da svojevoljno čini zla djela";

najzad, konstatuje da je bog, pošto je malo pravih hrišćana, ljudima nametnuo drugu vlast, tj. "potčinio ih vlasti mača, da ne bi mogli, iako to žele, vršiti svoja zlodjela i da, ukoliko ih čine, to ipak ne čine bez straha, spokojno i zadovoljno", lišeni saznanja da postoji neko "ko zle hapsi, optužuje, vješa i odsijeca im glave".

Proizilazi, dakle, da je bog ustanovio dvije vrste vladavine među ljudima - jednu, putem riječi i bez mača, "kojom ljudi treba da postanu pravedni i pobožni, tako da sa tom pravdom postignu vječni život", i drugu, koja je ovozemaljska, pomoću mača, tako da "svi oni koji neće da budu pravedni i pobožni putem riječi, ipak, budu primorani preko ovozemaljske vlasti da budu pravedni i pobožni na ovom svijetu". Baš onako, kako je u *Svetom pismu* zapisano, a iskazano kroz poslanicu apostola Petra Rimljanima: "Svaka duša da se pokorava vlastima koje vladaju, jer nema vlasti da nije od Boga, a što su vlasti od Boga su postavljene. Tako da koji se protive vlasti suprotstavljaju se naredbi božjoj; a koji se suprotstavljaju primiće grijeh na sebe". Pri tome, bog je preko Mojsija, učinio izvjesnim i to da "ko prolije krv čovječju, njegovu će krv proliti čovjek". U tom kontekstu, Luter tumači smisao prve božje zapovijesti ("Ne branite se od zla…") i kaže da ona zapravo znači da "hrišćanin treba da bude takav da će otrpjeti svako zlo i nepravdu, da osveta i odbrana pred sudom ne budu njegovi, da ni u čemu ne traži zemaljsku vlast i pravo za sebe samog, ali da za druge on može i mora da zahtijeva osvetu, pravo, zaštitu i pomoć i da koliko god može radi na tome", jer je to uslov da vlast i njemu, "bilo sama od sebe, bilo podstaknuta od drugih, pomogne i štiti ga, bez njegove lične tužbe, molbe i podsticaja". To tim više, što "vlast nije uvedena da bi radila za svoj interes i svoje zadovoljstvo, već da bi radila u interesu i na zadovoljstvo podanika".

Tragajući za objašnjenjem zašto je ljudsko društvo (zemaljsko carstvo) "palo tako nisko", Luter uzroke takvog stanja nalazi kako u samim ljudima koji su "suviše zli i ne zaslužuju da imaju mnogo mudrih i bogobojažljivih knezova", budući da su spremni da trpe da njima upravljaju oni čiji je krajnji domet bezumlje i spremnost da budu tamničari i dželati, tako i u nesposobnosti crkve da upravlja duhovnom stranom čovjekovog života - pri čemu i kukavnost jednih, i dijaboličnu oholost drugih vidi kao posljedicu opšteg odnosa snaga u društvu i duhovne klime koja se u skladu s njim formira. Žigošući poredak iz kojeg to proizilazi, on u pogledu prvog, u knjizi *Plemenitoj njemačkoj hrišćanskoj naciji o popravljanju hrišćanskog staleža,* sarkastično poručuje: "Ne-

ka se biskupi ne bave božjom riječi i neka njome ne upravljaju dušama, već neka narede zemaljskim knezovima da oni u toj oblasti upravljaju mačem. A zemaljski knezovi sa svoje strane neka dopuste zelenaštvo, preljubu, ubistva i druga zlodjela i neka se sami njima bave, pa tako neka divno izvrnu stvar naopako: mačem upravljati dušama, a poslanicama tijelom, duhovna uprava za zemaljske knezove, a zemaljska za duhovne knezove. Što bi đavo inače radio na zemlji nego tjerao šegu sa svojim narodom". Kad je o ovome drugome riječ, Luter zastupa stanovište da, pošto *de occultis non iudikat Ecclesia* (crkva ne sudi o tajnim stvarima), "za svakog čovjeka lično predstavlja opasnost to kako će da vjeruje, pa on sam mora voditi računa da vjeruje kako treba". Kad je već tako, i kad je "stvar savjesti svakog pojedinca kako će vjerovati ili ne vjerovati, a to zemaljskoj vlasti ne nanosi nikakvu štetu, neka ona time bude zadovoljna i neka gleda svoja posla, a ljude neka pusti da vjeruju ovako ili onako, kako ko može i hoće, i neka nikoga ne sili". Podsjećajući zemaljske vladaoce da se "na misli porez ne plaća", Luter dodaje još i to da je vjera "slobodna stvar, i na nju se niko ne može prisiliti", da je "božansko djelo u duhu" koje se spoljašnjom silom ne može "iznuditi i stvoriti" i da je otuda sasvim prihvatljiva "opšta izreka koja postoji i kod Avgustina", da se niko "ne može i ne treba prisiliti da vjeruje".

Na pitanje zašto, kad je tako, bog ipak dozvoljava zemaljskim vladarima da "strašno nasrću" na volju i slobodu ljudi, nastojeći da ovima daju karakter kakav oni žele, Luter odgovara u dva nivoa. Jedan nivo je opis što duhovni i svjetovni gospodari rade, a ne bi trebalo, i on glasi: "Moji milostivi gospodari, papa i biskupi, trebalo bi da budu biskupi i propovijedaju božju riječ. Oni to ne čine i postali su zemaljski knezovi i upravljaju samo pomoću zakona koji se tiču samo tijela i imovine. Oni su to divno izokrenuli, trebalo bi da unutra upravljaju dušama pomoću božje riječi, a oni upravljaju spolja zamkovima, gradovima, zemljom i ljudima i muče duše neizrecivim mrcvarenjem. Tako bi trebalo da i zemaljski gospodari spolja upravljaju zemljom i ljudima. Oni to ne čine. Oni samo gule i deru, nameću danak na danak i dažbinu na dažbinu, ovdje puštaju nekog medvjeda, tamo vuka, uz to se kod njih ne može naći ni pravo, ni vjernost, ni istina, a postupaju tako da bi to i za razbojnike i hulje bilo isuviše". Drugi nivo odnosi se na objašnjenje zašto je bog ovima "izopačio um da naopako rade" i poenta mu je u konstataciji da je to učinjeno kako bi oni "mirne duše na sebe natovarili tuđe grijehe, božju i svih ljudi mržnju, i krenuli u propast zajedno sa biskupima, popovima i kaluđerima, hulja sa huljom, a za sve to okrivili Jevanđelje". "Eto, to ti je božja odluka o tim velikim zvjerkama", veli Luter na kraju svoje priče o božjoj promisli u pogledu mogućnosti promjene datog društvenog stanja, ne propuštajući da još jednom granice zemaljske vlasti

"zaokruži" filozofemom da čovjek u svakoj prilici, povodom bilo čega, više treba da se pokorava bogu nego ljudima. U tom smislu, on savjetuje: "Ako ti tvoj knez ili zemaljski gospodar naredi da se držiš pape, da odbaciš svete knjige, ti mu ovako reci: Gospodaru, dužan sam da vam potčinim tijelo i imovinu, zapovijedajte mi prema svojoj vlasti na zemlji i ja ću vas slušati. No budete li mi zapovijedali da vjerujem i da odbacim svete knjige, neću vas poslušati. Jer u tom slučaju ste tiranin i pretjerujete, zapovijedate nešto na što nemate ni pravo, ni moć. Oduzme li ti on zbog toga imovinu i kazni zbog te neposlušnosti, blažen budi i zahvali Bogu što te je učinio dostojnim da trpiš zarad božje riječi, pusti bezumnika neka bijesni, naći će on već svog sudiju".

Promjena istorijskih okolnosti u kojima ljudi žive, smatra Luter, podrazumijeva da se uporedo sa crkvenom izvrši društvena reformacija u cjelini. U tom smislu on razvija teze:

da je čovjekovo angažovanje na poslovima u društvu ravno ispovijedanju vjere (*professio fidei*);

da je prirodni život pravi hrišćanski život, a ne askeza i odricanje od svih zadovoljstava;

da rad, a ne nerad i molitve treba smatrati za najuzvišeniju hrišćansku dužnost.

Reformacija društva podrazumijeva, takođe, radikalne promjene u funkcionisanju svjetovne vlasti, budući da je zadatak ove "da ne bude ni podjele, ni nemira, ni pobune među podanicima". Luter osuđuje oholost i egoizam plemstva i priziva boga kao svjedoka, da ljudi imaju pravo na pobunu protiv toga. On kaže: "Treba da znate, draga gospodo, Bog je htio da više ne možemo, i nećemo, i ne smijemo da trpimo vaš gnjev". Red koji je tim putem potrebno uspostaviti u "hrišćanskom staležu", daje vladanju odnosno politici karakter svjetovnog zanimanja za koje važi pravilo da što je "operativnije" to represivnije.

Radikalni reformatorski zahtjevi jednako karakterišu i Luterov odnos prema zakonodavstvu. Generalno, njegov pristup legislativi temelji se na pretpostavci da se "ni u zemaljskim stvarima ne može postupati silom ako se prethodno nepravo ne savlada pravom". Luter, pri tome, smatra da svakoj sankciji treba da prethodi utvrđivanje činjenica i upozorava da treba izbjegavati pretjerano kažnjavanje ljudi, pogotovo kad njime mogu biti obuhvaćeni i nevini. Jer, naglašava on, "pošto na svijetu i onako ima hulja i mora ih biti, a bogobojažljivih je malo... uvijek je bolje ostaviti jednu hulju u životu nego ubiti jednog bogobojažljivog". Luter, takođe, insisitra na obavezi suda da temeljito analizira svaki predmet kojim se bavi, da kad presuđuje "sve mora biti iznijeto na vidjelo", jer njegove odluke treba da budu pravedne, potkrijepljene valjano izvedenim dokazima, sigurne.

Luter ne ostaje do kraja na pozicijama radikalne borbe za vjerske slobode i protiv svake eksploatacije. Uplašen mogućim posljedicama eventualne pobune masa, on, u kasnijoj fazi svog političkog i misaonog djelovanja, napada svaku narodnu inicijativu i poziva na poslušnost vlastima, ističući da "nema nikakvo pravo nijedan hrišćanin da se stavi protiv svoje vlade, bilo da ova radi pravedno ili nepravedno". One koji to ne shvataju, pa još hoće i da se bune, treba "prštiti, daviti i klati, tajno i javno gdje god ko može, kao što se bijesan pas ubija". Uviđajući da je ekonomski razvlašćena crkva sasvim potpala pod uticaj svjetovnih vladara, i da su ovi dospjeli na poziciju njenih vrhovnih poglavara, Luter pokušava da religiju izdigne na nivo neke vrste državne vjere. Zato propovijedi o slobodi vjeroispovijesti zamjenjuje propovijedima o državnoj vlasti kao božjoj ustanovi, kojoj svako duguje apsolutnu pokornost. Saglasno tome, ističe da nema boljeg i poželjnijeg djela nego slušati i služiti one koji su pretpostavljeni, i uvjerava da je nepokornost vlastima "veći grijeh nego ubistvo, pokvarenost, krađa i nečasnost". S druge strane, onaj ko vlada, budući da je neposredni izvršilac božje volje, ne može dozvoliti nikakvo ograničenje svoje volje, a još manje može dozvoliti da ga ograničava zakon kojega on sam donosi. Naprotiv, poželjno je da se vladar, kao neposredni izvršilac božje volje, koji ne ograničava državno pravo i sam nije ograničen tim pravom, ponaša onako kako se ponašao Solomon, koji je odustao od svakog prava, pa i onog "koje mu je Mojsije propisao od Boga", kao i od svih svojih "načela i savjetnika", da bi se direktno "obratio Bogu i zatražio od njega mudro srce kako bi mogao da vlada narodom". Solomon je bio mudar vladar, tako da vladar koji slijedi njegov primjer ne može da pogriješi, a kad slijedi njegov primjer "ne može da se oslanja na mrtve knjige i žive glave, već treba da slijedi jedino Boga i da od njega traži da ima mudar um, iznad knjiga i savjetnika". Razumije se, bog će takvom vladaru "dopustiti da izdaje zakone i odluke, i čini dobra djela, saglasna božjoj volji".

Teološki voluntarizam, veli Gvido Faso, potvrđuje se u Luterovim spisima kao politički apsolutizam.

Uporedo s Luterovom, i nasuprot njoj, u kontekstu reformacije u Njemačkoj razvija se još jedna teorija. Ona je više utopijska, izrazito radikalna i apsolutno antireligijski nastrojena. Odražava interese i stremljenja najsiromašnijih slojeva, naročito seljaštva, koje nizom svojih ustanaka iskazuje uvjerenje da reformaciju valja iskoristi za rušenje postojećeg poretka i uspostavljenje društva bez klasnih podjela i privatne svojine, u kome će se, kako su propovijedali *anabaptisti*, hrišćani krstiti tek kad odrastu i postanu svjesni tog čina. Najvećim dijelom se temelji na idejama i koncepcijama Toma Mincera (1490-1525), vođe njemačkog seljačkog rata (1524-1525).

Mincer, u svom djelu *Razobličenje lažne vjere*, pobija ne samo katoličanstvo, nego i hrišćanstvo uopšte. Odbacuje *Sveto pismo* kao izvor vjere i proglašava suverenom moć ljudskog razuma da otkrije istinu. Tvrdi da je razum svojstvo čovjeka kao takvog i da ga imaju i neznabošci. Smatra da carstvo božje ne treba tražiti na nebu, već stvarati na zemlji, i da se to može postići rušenjem cjelokupnog postojećeg društvenog poretka. U tom smislu, ne prihvata Luterovu ideju države kao organizacije "građanskog jedinstva" raznih međusobno supotstavljenih slojeva društva, čije različite interese i raznorodna religijska opredjeljenja treba da reguliše i štiti zakon. On Luterovo zalaganje za podvođenje ne samo crkvene organizacije, već i svih religijsko-etičkih sadržaja i učenja pod ingerencije svjetovne vlasti, ne tumači njegovom željom da se narod oslobodi jedne velike bijede. Mincer u tome vidi samo manevar kojim vlast treba još više da ojača i potpunije zaštiti svoje egoističke interese. Siromašni se mogu ratosiljati nevolje samo u društvu bez države, klasa i privatne svojine, u kome će sva vlast (duhovna i svjetovna) biti u njihovim rukama. Takvo društvo, utemeljeno na principu služenja opštem dobru, mogu da stvore samo obespravljeni i siromašni, jer im je, baš zato što su takvi, stran svaki egoizam i partikularizam. Do tog društva, koje bi trebalo da obuhvata cjelokupan prostor postojeće njemačke države, moglo bi da se dođe političkom akcijom koja bi imala dvije faze: prvu, tokom koje bi prema Mincerovom programu od *Dvanaest tačaka* (koji je ujedno bio i program Njemačkog seljačkog rata) bile stvorene seljačke opštine, koje bi same birale svoje sveštenike i u kojima bi se vršila pravedna raspodjela svih zajedničkih dobara, imalo zajedničko vlasništvo nad šumama, poboljšali radni uslovi za sve i ukinula smrtna kazna; drugu, u kojoj bi objedinjavanjem seljačkih opština u "hrišćanski savez i bratstvo" bili stvoreni uslovi za objedinjavanje čitavog "hrišćanskog svijeta". Taj posao treba i jedino mogu da obave narodne mase i to "neposrednom akcijom", čiji će svi konci (od određivanja njenog smjera i tempa pa do karaktera društvenih odnosa koji će se njome stvarati) biti u njihovim rukama. U toj akciji, budu li to nalagale okolnosti, može da se koristi i nasilje, a svaki vlastodržac koji ne bi htio da se priključi tom savezu, sam sebe bi osudio na smrt.

Utopistički karakter ideja na kojima je gradio viziju boljeg i pravednijeg svijeta, razjedinjenost raznih pokreta koji su svaki na svoj način slijedili njegove ideje i snažan otpor "druge strane", doprinijeli su brzom porazu Mincerovog ustanka. Luter je veoma oštro osudio njegovu ideju za uspostavljanje poretka "koji počiva na Bogu i ljudima", a njega nazvao "ubojitim i krvavim prorokom" i "duhovnim razvratnikom". Engels je za Mincerove ideje rekao da su više bile "genijalna anticipacija uslova za oslobođenje proleterskih elemenata koji su se tek razvijali među plebejcima nego sinteza zahtjeva tadašnjih plebejaca".

U okviru reformacije nastala je i teorija koja prilično vjerno, i više nego bilo koja druga do tada, odražava interese buržoazije. Suštinski novo u toj teoriji jeste to što ona radikalno raskida s hrišćanskom filozofijom siromaštva kao vrline, a bogatstva kao poroka. Nasuprot hrišćanskom učenju o kontemplativnom životu, siromaštvu i asketizmu kao jedinim pretpostavkama čovjekovog spasenja, ova teorija bogaćenje proglašava vjerskom vrlinom, a privredni rad i poslovni moral vjerskom dužnošću. Zbog takvog njenog sadržaja, kao i insistiranja na strogoj štednji i skromnom životu, buržoazija ovu teoriju prihvata kao neku vrstu svoje borbene religije. U literaturi je ova teorija poznata kao *kalvinizam*, a naziv je dobila po prvom iz reda njenih tvoraca, švajcarskom teologu francuskog porijekla, Žanu Kalvinu (1509-1564).

Kalvin se u svom objašnjenju odnosa između božjih i ljudskih zakona (pozitivnog prava), koji je predmet sporenja između protestanata i "papista" (katolika koji tvrde da sva vlast ne dolazi od boga, već da je jednim dijelom i ljudska tvorevina), zalaže za potpuno osobađanje hrišćana od zakona. Smatra, naime, da su pravda koja dolazi iz vjere, i dar je božji onima koji vjeruju u Hrista, i pravda koja dolazi iz zakona, i koja se ostvaruje pod prinudom, u međusobnoj suprotnosti i da jedna drugu isključuju. Vjera je, uvjeren je on, učinila ljude pravednim, odnosno "savršenim hrišćanima", pa zato, poput apostola Pavla, tvrdi da pravda do čovjeka ne stiže iz zakona nego iz vjere u božju riječ i misao. No, i kod njega, kao i kod svih drugih ideologa ranog protestantizma, to pravilo važi samo za "savršene hrišćane", dok svi ostali (i nehrišćani i "nesavršeni hrišćani") pravdu dobijaju spolja - iz pozitivnih božjih (tj. ljudskih) zakona. Kalvin slijedi i misao apostola Pavla (iz *Poslanice Rimljanima*) da neznabošci imaju zakon zapisan po prirodi u svojim srcima, pa stoga prirodni zakon definiše kao "osjećanje savjesti pomoću kojeg ona razlikuje dobro i zlo dovoljno da ispred čovjeka skloni prepreku neznanja". Time on, ipak, ne otvara "direktan put" autonomnoj moći (sposobnosti) ljudi da izgrade valjane kriterijume etičkog vrednovanja. Tama neznanja kojom je obavijen čovjek odveć je gusta, a oholost kojom je ispunjen odveć velika da bi on sam, pomoću prirodnog zakona, ispravno prosudio što mu valja činiti, a da to bude bogu ugodno. To je razlog, veli Kalvin, što je bog ljudima dao pisani zakon i time im "podario jasnije svjedočanstvo o onome što je suviše tamno u prirodnom zakonu".

Kad kaže da je ljudima koji nijesu hrišćani ili "savršeni hrišćani" (a takva ih je ogromna većina) potreban zakon, i to ne onaj koji bi oni sami sebi dali već zakon spolja (odozgo) nametnut, Kalvin ne misli samo na božje zakone u užem smislu nego i na ljudske zakone, tj. na pozitivno pravo i državu. Čineći to, on, dakle, kao i Luter, pravi razliku između "spiritualnog" stanja, tj. stanja

"milosti" i "savršenstva" u koje čovjeka dovodi "savjest naučena božjim stvarima", i "političkog ili civilnog stanja", u kojem čovjek (kao pojedinac) mora da poštuje pravila i obaveze što ih nameće život sa drugim ljudima. Stoga zaključuje da "u čovjeku postoje dva svijeta, kojima mogu upravljati različiti kraljevi i različiti zakoni". Tim zaključkom, Kalvin čini dvije, za njegov teorijski koncept društvene organizacije odnosno vlasti i vladanja, krupne stvari:

prvo, gotovo u potpunosti poništava svoju izjavu da je hrišćanin slobodan od moći bilo kog čovjeka;

drugo, otvara mogućnost za takvo određenje pojma "upravljanja različitih kraljeva i različitih zakona", kojim će, posredstvom shvatanja države kao instrumenta religije, od početnih teza o antilegalizmu i slobodi savjesti stići do teokratije.

Posredovan takvim idejama, kalvinizam se iskazuje kao rigidni voluntarizam, prema kome je "božja volja vrhovna i suverena nad pravdom do te mjere da sve ono što Bog hoće treba smatrati pravednim, jer on to hoće". Kao takav, on u političkoj ravni podrazumijeva totalnu državnu vlast i strogi vjerski režim, unutar kojih se (po tipično platonovskoj recepturi) kontroliše svakodnevni život građana i strogo propisuje čak i to kako će se ovi oblačiti i što će jesti. Dokle to ide, pokazuje Kalvinova oštra kritika egalitarističkih težnji *anabaptista*, osobito njihove ideje o "zajednici dobara", u kojoj njene pobornike naziva "bijednim i divljačkim ljudima, koji bi htjeli da obore svaki red", odnosno "fanaticima koji traže jedino neobuzdani razvrat i koji bi htjeli da ljudi žive bez reda, pomiješani kao pacovi u slami".

Opredjeljenje kalvinista za takav oblik društvene organizacije najvećim dijelom se objašnjava time da je navodno tako bila uređena Ženeva, u vrijeme kada je na njenom čelu bio Kalvin lično. Teorijsku podlogu za sve to nude Kalvinove teze o predestinaciji (sudbina svakog čovjeka unaprijed je određena božjom voljom čije tajne nije moguće dokučiti), zanimanju kao božjem pozivu, apsolutnoj pokornosti podanika državi odnosno potčinjenosti države crkvi. Kako to konkretno zamišlja, Kalvin pokazuje u svom glavnom djelu *Ustanova hrišćanske vjere*, gdje nakon upozorenja da se čovjeku valja pokoravati vlasti "ne samo od straha nego i po savjesti", i da se obaveza pokoravanja odnosi na sve oblasti života (od plaćanja poreza i učešća u vršenju javnih službi do preuzimanja tereta zajedničke odbrane), naročito skreće pažnju na to da je svaka državna vlast božja ustanova (tj. da je tu vlast "bog prenio na starješine"), da su svi vladari, pa i oni rđavi, pod direktnom božjom zaštitom i da građani nemaju pravo da ove kažnjavaju.

Dešava se, veli Kalvin, da ljudima upravljaju i tako loši vladari kojima je stalo samo do ličnog dobra, "pa kao jeftinu robu prodaju sva prava, privilegije,

presude i javne isprave", ili "ubogima otimaju sav novac koji kasnije rasipaju u ludoj darežljivosti", ili "vrše pljačke po kućama, obeščašćuju djevice i udate žene, vrše pokolje nad nevinima i tako se bave čistim razbojništvom". Dešava se, također, da se mnogi ljudi ne mire s vlašću tako nedostojnih starješina, budući da je "u srcu čovječjem oduvijek urezano osjećanje da prema tiranima treba postupati sa isto toliko mržnje i odvratnosti kao što pravične careve treba prihvatiti s ljubavlju i poštovanjem". Ipak, to ljudima ne daje pravo da se takvim starješinama odupru, barem iz četiri razloga:

najprije, zbog toga što treba da se dobro čuvaju da ne potcijene ili oskrnave "autoritet starješina, ispunjen majestetom dostojnim poštovanja, koji je Bog potvrdio najstrožim zapovijestima - čak i ako je on u rukama potpuno nedostojnih ljudi i ljudi koji se svojom zlobom, koliko god je imaju, bacaju na njega blatom";

zatim, zbog toga što ako se drže božje riječi neće im biti teško da shvate da im je dužnost da se pokoravaju ne samo vlasti takvih knezova koji svoju dužnost obavljaju čestito, nego i vlasti "svih onih koji se nalaze u upravi, pa bilo kako da upravljaju, pa čak i kad najmanje od svega čine ono što je dužnost knezova";

dalje, zbog toga što moraju imati u vidu da, "mada Gospod potvrđuje da su starješine najviši dar njegove milosti da bi sačuvao dobrobit ljudi, i mada on tim starješinama propisuje njihov djelokrug, on istovremeno objašnjava da je svima njima, ma kakvi oni bili, on jedini dao vlast";

najzad, zbog toga što je bog one koji vladaju nepravilno i neobuzdano "oživotvorio da bi kaznio nepravilnosti naroda".

Stoga, umjesto da preuzimaju na sebe ono što je isključivo božja stvar, ljudi treba da čine nešto drugo: kad ih neki surovi gospodar svirepo muči, oni najprije treba da se sjete "nedjela koje nesumnjivo takvi bičevi gospodnji kažnjavaju". Jer, kaže dalje Kalvin, "treba doći i na pomisao da nije naše da nalazimo lijek protiv takvih zala", budući da „imamo samo uputstva da se pokoravamo i da trpimo". Kažnjavanje neobuzdane vladavine je posao boga, koji "od svojih slugu stvara spasioce javnosti i daje im svoj nalog da podvrgnu kazni vladavinu prepunu slavnih djela, i da nepravedno potlačen narod oslobodi patnje i bijede". Bog tu nikada nije zakazao, uvjerava Kalvin, i navodi primjere: "Tako su po njegovom nalogu oholost Tirovu ugušili Misirci, bezočnost Misiraca Asirci, surovost Asiraca Haldejci, samopouzdanje Vavilona Miđani, a kada je Kir već pokorio Miđane, Persijanci". I tako redom, sve do judejskih i izrailjskih careva, čiju su nezahvalnost, bezbožnost i tvrdoglavost, kojima su uzvraćali na mnoga učinjena im dobročinstva, "obuzdavali i ugušivali nekad Asirci, a nekad Vavilonci".

Kalvinu je sasvim strana ideja o mogućnosti građana da mimo vlasti, i izvan njene kontrole, bilo što preduzmu ili započnu. Smatra da "privatni" ljudi, tj. ljudi "bez zvanja", moraju sebi u tom pogledu nametnuti "posebnu uzdržanost", kako se ne bi "nezvano uplitali u javne poslove ili nepromišljeno miješali u dužnost starješina". To ne znači da se niži po rangu, ako imaju "zvanje", ne mogu zanimati za one iznad sebe, pa čak ih i kontrolisati. Takvo pravo imaju, na primjer, oni "narodni službenici" čija je dužnost da "sputavaju samovolju careva". Štoviše, "ako oni progledaju kroz prste carevima čiji bijes nema mjere i koji muče uboge, onda u takvom namjernom zatvaranju očiju ima sramnog vjerolomstva; jer oni gadnom prevarom iznevjeravaju slobodu naroda".

Građanski poredak, po Kalvinu, nema alternativu i ne treba ga ni na koji način dovoditi u pitanje. "Bilo bi užasno varvarstvo pomišljati na njegovo ukidanje - kaže ovaj teolog - jer on među ljudima nije od manje koristi no što su hljeb i voda, i sunce i vazduh". Tim prije, što "on čini da ljudi žive zajedno" i "ima za svrhu" da se "javno ne uzdignu i ne raširе u narodu idolopoklonstvo, bezbožništvo, klevetanje božanske istine i druge sablazni u vezi sa religijom", te da se "građansko spokojstvo ne poremeti, da svakome ostane nedirnuto i neokrnjeno ono što je njegovo, da ljudi mogu neometano trgovati među sobom i da među njima vlada čestitost i skromnost".

Poglavlje peto

IDEJE PRIRODNOG PRAVA I DRUŠTVENOG UGOVORA

Otpor ortodoksiji, netoleranciji i privilegijama feudalne vlasti oličene u apsolutnoj monarhiji, rušenje svakog oblika vaninstitucionalne prinude u društvenim odnosima, kao i sve snažniji prodor novog načina proizvodnje i njemu odgovarajućeg sistema vrijednosti impliciraju, svako na svoj način, odgovarajuća teorijska "reagovanja". Riječ je o svojevrsnim teorijskim aktuelizacijama saobrazno novoj društvenoj situaciji nekih misli i ideja koje su već bile u izvjesnom "istorijskom opticaju", u prvom redu onih koje se odnose na pitanja *prirodnog prava* i *društvenog ugovora*, a potom i onih koje se odnose na pitanja *narodnog suvereniteta*. Naime, stanovišta o pravu koje postoji nezavisno od volje ljudi i njihovog pozitivnog prava, i koje važi za sve ljude i sva vremena, jer odgovara samoj nepromjenljivoj prirodi čovjeka i ljudskog društva (što ih je formulisao još Aristotel), prilagođavaju se potrebama građanske klase XVII i XVIII vijeka i postaju moćnim sredstvom njene globalne promocije.

Novi *jusnaturalizam*, koji odbacuje suprematiju svake volje nad onim što pripada prirodi kao takvoj i uglavnom napušta (srednjevjekovna) shvatanja o podređenosti čovjeka višim, racionalno nespoznatljivim silama ima svoje dobre i loše strane.

Nedostaci mu se, uglavnom, ogledaju u tome što je odveć prožet apstrakcijama i antiistorizmom, posebno iskazanim u tome što:

izvor prirodnog prava shvata kao nepromjenljivu, savršenu i vanvremenu suštinu ljudske prirode;

norme koje ta suština diktira važe univerzalno i vječno, nezavisno od ljudske stvarnosti i promjena kroz koje ona prolazi;

pretjerano idealizuje stanje u kome su ljudi živjeli bez ikakvih drugih zakona osim prirodnih.

Dobra strana mu je, po ocjeni autora sklonih promociji ideje kapitalističkog načina proizvodnje, to što u njegovoj novovjekovnoj verziji, nekim svojim "referencama" korespondira sa filozofijom koja nalaže da tzv. osvajački duh no-

silaca političke vlasti ustupi primat komercijalnom duhu, kao pokretaču individualne inicijative. To se, ako ni u čemu drugom, ogleda u nastojanju da se težište društva i države sa prioriteta narodne volje nad voljom vladara premjesti na volju i interes pojedinca. Tom promjenom rješava se, makar privremeno, dilema o tome kome treba dati prednost: centralistički ustrojenoj državi, kao činiocu neophodnom za slamanje pap(in)skog univerzalizma i feudalizma, odnosno stvaranja tržišne privrede i nacionalnog jedinstva, ili očuvanju autonomije privatne sfere u odnosu na državu, kako bi se spriječilo miješanje vladara u neotuđivo pravo podanika da slobodno proizvode, razmjenjuju, ugovaraju i ulažu. Opredjeljenje za drugu soluciju smatra se pobjedom razuma, koji je u stanju da otkrije prirodu čovjeka i društva i iz te spoznaje izvede relevantne pouke i norme, koje će - kao prirodno, od svih zabluda oslobođeno pravo - važiti za sve podjednako. Sadržinu tog novog, na razumu utemeljenog prava čini: sloboda i jednakost među ljudima, privatna svojina i preduzetništvo u privredi, te demokratija i narodna suverenost u državi. Za razliku od slike svijeta utemeljene na aristotelovsko-stoičkom poimanju univerzuma i njegovog hijerahijskog poretka, u čijem se središtu nalazi božanski um koji kao *lex aeterna* upravlja svim što jeste i kako jeste, i pomoću kojega čovjek formuliše prirodne zakone kojima reguliše poredak na liniji porodica-stalež-država, novi *jusnaturalizam* u prvi plan istutra čovjeka kao jedinku, a njegovu organizaciju (izdvojenu iz božanskog kosmosa i harmoničnog poretka koji u njemu vlada) tretira kao produkt ekonomsko-socijalnih, odnosno političko-etičkih okolnosti u kojima ostvaruje svoje prvo i osnovno pravo - pravo na samoodržanje. Zaštita tog individulanog čovjekovog prirodnog prava, po ovom shvatanju, moguća je u društvu i državi što se konstituišu kao autonomne, ugovorno utemeljene tvorevine ljudi koji su, dobrano zahvaćeni egoizmom, jedan prema drugome postavljeni kao konkurenti.

Među mnogima koji se bave ovom tematikom, čelno mjesto svakako pripada šestorici autora: Hugu Grociusu, Baruhu de Spinozi, Tomasu Hobsu, Samuelu Pupendorfu, Džonu Loku i Žan-Žaku Rusou. Svaki od ovih teoretičara, iz svog ugla, daje odgovor na široku paletu pitanja države i njene vlasti, počev od toga s kojim ciljem nastaje (i postoji) država i koji su oblici upavljanja u njoj legitimni i moralno prihvatljivi, preko toga koji su uslovi potrebni da bi država opstala i bila djelotvorna, do toga koje i kakve posljedice rađa stanje u kome pojedinci i društvo ne izvršavaju uzajamne obaveze i ne poštuju prava drugih.

Zajedničko šestorici autora jeste:

prvo, da odgovore na postavljena pitanja traže posredstvom vraćanja ideji prirodnog prava;

drugo, da "prirodno stanje" čovjeka, pod kojim podrazumijevaju njegov život u društvu bez vrhovne vlasti, smatraju neodrživim - u smislu da je čovjek u prirodnom stanju zakinut za mnoga neophodna prava i slobode;

treće, da osnovni okvir i oblik očuvanja čovjekovih interesa i vrijednosti do kojih mu je stalo jesu država i odnosi u njoj uspostavljeni putem ugovora;

četvrto, da se legitimitet političke vlasti zasniva na povjerenju i prihvatanju od strane naroda.

Razlike među njima takođe su velike i kreću se u širokoj paleti od snažne promocije ideje apsolutne države, tj. neograničene državne vlasti, do ne manje žustrog zastupanja ideje demokratije, iskazane kroz uvjerenje da, u precizno određenim okvirima "podijeljenih poslova", zakonodavna vlast treba da pripada narodu. Ukazujući na jednu od tih razlika između Hobsa i Rusoa, na primjer, Gvido Faso kaže: "Tako Ruso, preko teorije o opštoj volji, dolazi do etičkog opravdanja države za koju se ne žrtvuju ličnost, prava neodvojivo vezana za *čovječnost* građanina, niti njegova *'priroda'*, a istovremeno se postiže rezultat koji je Hobs postizao po cijenu poništavanja ličnosti pojedinca, nametanja državne volje, organa zajedničkog interesa, na pojedinačne i egoistične volje pojedinaca". To što će u tom rasponu - između ideje neograničene vlasti države i neograničene vlasti "opšte volje"- naći uporišta mnogi promoteri raznih totalitarističkih ideja, ne umanjuje ni vrijednost i značaj teorijskog diskursa ove šestorice autora, ni potrebu da se svaki od njih posebno teorijski "portretiše".

Holanđanin Hugo Grocius (1583-1645) se udaljava od religiozne metafizike i nastoji da prirodno pravo objasni kao skup pravila koja bi važila i onda kada boga ne bi bilo, ili kada se bog ne bi zanimao za probleme čovjeka. Polaznu tačku takvih Grociusovih razmišljanja čini stanovište da je čovjek po prirodi socijalno biće (*homini proprium sociale*), te da prirodno pravo kojim se regulišu bitna pitanja njegovog života nije samo racionalno nego i socijalno. Zato on, u svojoj knjizi *O pravu rata i mira*, prirodno pravo definiše kao sve ono što je u životu regulisano principom *socijabiliteta* (tj. potrebom za društvenim životom u mirnom stanju koje je organizovano na razumskim principima) i što razum kao takav potvrđuje. U pitanju je, dakle, egzistencijalni dio ljudske prirode koji, s jedne strane, podržava težnju čovjeka da živi s drugim ljudima i, s druge, odražava čovjekova razumska shvatanja o tome što je u skladu sa tom njegovom težnjom, a što joj se suprotstavlja.

Grocius prirodno pravo odvaja od morala, koji definiše kao vlast nad strastima i smiješta ga u sferu individualnih svojstava, opredijeljenih karakterom svake jedinke. Odvaja ga i od politike i pozitivnog prava. On pod politikom podrazumijeva razumnu upravu koja je svojstvena svakoj državi. Po-

zitivno pravo smatra zavisnim od jednog višeg autoriteta koji donosi i izvršava zakone, te od sankcija koje taj autoritet može da primijeni protiv onih koji se suprotstavljaju poretku što ga on konstituiše. Prirodno pravo, međutim, egzistira u svojoj vlastitoj prirodi (ne proizvodi ga neko viši, sa strane), u svom vlastitom autoritetu nad sviješću (nije sankcionisano spoljnom prinudom). Taj autoritet se ne služi fizičkom, nego psihičkom prisilom. Za Grociusa je prirodno pravo "zapovijest razuma, koja ukazuje da je neka radnja, usljed njene saglasnosti ili nesaglanosti sa samim razumom, prirodom, ili moralno ružna ili moralno nužna, zbog čega bog kao tvorac prirode takvu radnju ili zahtijeva ili zabranjuje". On ne negira egzistenciju božanskog prava, ali boga prenosi u prirodu i ograničava njegovu "samovolju". Grocius kaže: "Prirodno pravo je toliko nepromjenljivo da ga ni sam bog ne može izmijeniti. Mada je božja moć neizmjerna, ipak se može naći ponešto do čega ona ne dopire. Doduše, u tako navedenim slučajevima u pitanju je samo način izražavanja čije se riječi ne odnose na neku određenu stvar, a u sebi sadrže protivurječnost. Kao što, dakle, bog ne može da učini da dva puta dva ne budu četiri, isto tako ne može učiniti da ono što je po svojoj unutrašnjoj prirodi rđavo, ne bude rđavo".

Saobrazno takvom shvatanju prirodnog prava, Grocius suverenitet definiše kao "vlast čiji su činovi nezavisni od bilo koje više vlasti, tako da ne mogu biti poništeni nikakvom ljudskom voljom". Suverenitet počiva na dva oslonca, u kojima se, takođe, najpotpunije izražava princip socijabiliteta: državi i privatnom pravu. Država je, veli on, "savršeno tijelo slobodnih ljudi koji su se udružili kako bi na miru uživali svoja prava i djelovali na zajedničku korist". Privatno pravo, pak, prvenstveno traži da se poštuje privatno vlasništvo, ispunjavaju ugovori i namiruju učinjene štete. Privatno vlasništvo je svetinja, tako da niko nema pravo da prisvaja stvari drugoga. Grocius kaže: "Sve što je pojedincu dato na upotrebu njegova je svojina; sve čime na legalan način raspolažemo može nam biti oduzeto samo na bespravan način".

Grocius se zalaže za pravo naroda da sam bira oblik vladavine, ali ne prihvata ideju o njegovoj apsolutnoj vlasti, pogotovo ako ova podrazumijeva i "pravo bez izuzetka" na otpor radi odbrane od nepravde. On o tome piše: "Po prirodnom pravu, doduše... svi ljudi imaju pravo da pružaju otpor da bi se time odbranili od nepravde. Međutim, pošto je državna zajednica stvorena radi zaštite reda i mira, država u neku ruku dobija u odnosu na nas i ono što je naše, nekakvo više pravo, ukoliko to zahtijeva pomenuta svrha. Sa toga razloga država može ukinuti neograničeno pravo otpora radi zaštite javnog mira i javnog poretka... jer inače ne bi bila u stanju da postigne svoje svrhe. Kad bi se zadržalo pravo otpora bez izuzetka, ne bi bilo državne zajednice već bi postojala samo neorganizovana masa kao u Kiklopa". Jednako žustro Grocius

odbija svaku pomisao na mogućnost kažnjavanja kraljeva koji zloupotrijebe vlast. On, za razliku od Bodena, takvu mogućnost ne dopušta ni drugim vladarima, a kamoli narodu. "Treba odbaciti mišljenje onih koji najvišu vlast svuda i bez izuzetka pripisuju narodu, tako da ovaj silom može da spriječi i kazni kraljeve koji zloupotrebljavaju svoju vlast" - ističe Grocius, i upozorava da svakom pametnom čovjeku mora biti jasno da je kažnjavanje kraljeva uvijek bilo vinovnik mnogih zala, a biće to i dalje, ukoliko ideja tiranicida prodre u duhove ljudi. Uostalom, podsjeća Grocius, "svako može, ako hoće, poći u lično ropstvo, što se vidi iz jevrejskog i rimskog zakona". Ako je tako, nastavlja Grocuis, "zašto onda ne bi bilo dozvoljeno jednom samostalnom narodu da se prepusti jednom ili nekolicini, prenoseći na njega sva prava vladavine nad sobom i ne zadržavajući ništa za sebe".

Predmet interesovanja Baruha de Spinoze (1632-1677) jeste društvo u kome su ljudi jednaki s gledišta prava, a nejednaki s gledišta vlasti. On političko vraća ljudskoj konstitutivnoj praksi, a aktivno prisustvo podanika u političkom procesu pretpostavlja svakoj autonomiji i ekskluzivnosti nosilaca javnih funkcija.

Spinoza u svom *Teološko-političkom traktatu* zastupa stanovište o jedinstvu svijeta, a pod ovim podrazumijeva jednu supstanciju koja leži u osnovi svega postojećeg, koja je sama sebi dovoljna, koju niko nije stvorio i koja je vječna. Čovjek je, smatra Spinoza, dio te prirode i određen je njenim zakonima. On djeluje po tim zakonima u mjeri u kojoj ih poznaje. A pošto je čovjek razumno biće (što ga čini cjelishodno aktivnim), sposoban je da spozna prirodu i djeluje na nju. Svaka individua ima da živi i djela onako kako je to odredio vrhovni zakon prirode, a to je zakon samoodržanja. Sve što individuum radi po zakonima svoje prirode, u skladu je s višim pravom prirode. I svako se odnosi prema prirodi sa onoliko prava "koliko ima moći da postoji i djela". U tom smislu, kaže Spinoza, "mi ne priznajemo nikakve razlike između ljudi i ostalih individuuma prirode, kao ni ljudi obdarenih razumom i onih koji ne znaju za pravi razum", jer u krajnjoj liniji "što god koja stvar čini po zakonima prirode, čini ona to po vrhovnom pravu, jer ona postupa onako kako je određeno od prirode i drugačije ne može". Čovjek u prirodnom stanju (a to znači i po prirodnom pravu), ovlašćen je da čini sve što je u njegovoj moći, tj. da slobodno slijedi sopstveni interes i želje i uopšte radi po svojoj volji. Pošto takvo (prirodno) pravo imaju svi ljudi, njegovo ostvarivanje bez nekog ugovora, kojim bi se regulisala pravila ponašanja svih, vodilo bi opštoj svađi, mržnji i anarhiji. To znači da u prirodnom stanju čovjek ne može da osigura svoje samoodržanje. Zato se, zahvaljujući razumu, udružuje pravo svih u sporazum kojim se reguliše zajednički život na najbolji način. Na takvom sporazumu nastaje građansko ili

državno uređenje, čiji je zadatak da ostvari ona prirodna prava čovjeka koja ovaj ne može imati dok se nalazi u prirodnom stanju. U građanskom ili državnom stanju pravo i moć svakog pojedinca prenosi se na državu, koja, usljed toga što posjeduje sva prava i ukupnu moć svih pojedinaca, predstavlja najprihvatljiviji oblik ostvarenja njihove slobode. Država, u kojoj je inkorporirano zajedničko pravo svih ljudi i njihova ukupna moć, ne može da se odvaja od težnji većine. Ona je ograničena neotuđivim pravima čovjeka i voljom većine naroda i mora raditi za njegovo dobro, jer "dobro naroda je najviši zakon prema kome se mora ravnati sve što je ljudsko i božansko". Ne čini li to, država je rđavo orgnizovana i djeluje suprotno razumskim principima.

Vrhovna vlast se obrazuje prenošenjem moći pojedinaca na društvo. Njoj u svakom obliku državne organizacije pripada zakonodavno pravo i pravo vrhovne prinude. Ipak, samo posredstvom demokratije ona može da realizuje svoj glavni zadatak - da se brine o opštem dobru i ostvarivanju slobode.

Spinoza demokratiju smatra najprirodnijom i najprihvatljivijom zbog toga što okuplja najviše ljudi i kao takva ima prava koja joj niko ne može uzeti. Demokratija se, po Spinozi, "najviše približuje slobodi, koju priroda daje svakome, jer u njoj svako svoje prirodno pravo prenosi ne na drugog - lišavajući se time prava glasa za budućnost - već na većinu čitavog društva čija je jedinka". To ljudima omogućuje "da svi i dalje ostaju jednaki, kao i ranije - u prirodnom stanju". Osim toga, u demokratiji se donosi manje besmislenih odluka nego u drugim oblicima vladavine, jer njena svrha i jeste u tome "da stane na put neobuzdanim prohtjevima i da zadrži ljude, koliko je to moguće, u granicama razuma, kako bi zajednički živjeli u miru i slozi". Nestane li demokratije i te njene svrhe, upozorava Spinoza, "čitava zgrada će se srušiti". Otuda je, veli on dalje, "gotovo nemoguće da većina naroda da svoj glas za neku besmislenost". Spinoza demokratiju shvata i kao poredak javno utvrđenih obaveza svih prema svakome, a naročito podanika prema vladaru. Dokle god se drži svog ugovora o državi, podanik je dužan da u potpunosti izvršava sva vladareva naređenja, čak i ona najbesmislenija. Jer, "ako bi neko postupao drugačije, lako bi se izložio opasnosti da se neograničeno potčini samovoljnoj vlasti nekog drugog". Veličinu tog potčinjavanja Spinoza izvodi iz prirodnog stanja i tvrdi da "priznaje, u pravnoj državi, pravo suverena nad svojim podanicima samo u onoj mjeri u kojoj on, što se moći tiče, jeste jači od njih". Jednom sklopljeni društveni ugovor, i njime uspostavljeni odnos moći podanika i vladara, Spinoza ne smatra vječnim. Naprotiv, svaki sporazum je punovažan srazmjerno njegovoj korisnosti. "Isčezne li ta korisnost - kaže on - sporazuma nestaje zajedno s njom i on gubi svaku važnost".

Spinoza smatra pogrešnim shvatanje da je onaj koji se pokorava (vladaru) rob, a onaj koji živi po svojoj volji slobodan. Po njemu, rob je u stvari "onaj koji je potčinjen svojim strastima i koji je nesposoban da vidi što je za njega dobro, pa da prema tome i postupa, dok je slobodan samo onaj čija je duša zdrava i koji nema drugog vođe osim razuma".

Doktrinu društvenog ugovora kao pretpostavke stvaranja države kakva čovjeku jedino odgovara, dopunjuju i obogaćuju i ideje Tomasa Hobsa (1588-1679), izložene u njegovom djelu *Levijatan*, za koje mnogi autori kažu da su preteče modernog apsolutizma ili čak totalitarizma. Po tumačenjima boljih poznavalaca ovog autora, međutim, Hobs je i kao privatna ličnost i kao mislilac daleko od svake mizantropije, nepovjerenja i zloće. To što on, slično Hegelu, modernu državu vidi kao transpersonalno biće, tj. kao "smrtnog boga" nad "niskošću ljudskog stvorenja", nije stvar njegove izopačenosti već proizvod okolnosti u kojima traga za rješenjem problema čovjeka suočenog s pogubnim učincima konfesionalnih građanskih ratova njegovog vremena. Štoviše, vapaj za državom koja će svojim neupitnim autoritetom "pomiriti" buntovne religijski ostrašćene društvene grupe koje su borbu za čovjekovu slobodu pretvorile u samoubilačko ludilo što ugrožava elementarnu čovjekovu egzistenciju, veli Hans Majer, bila je jedina prirodna (normalna) reakcija svakog uistinu misaonog bića. Kod Hobsa je to tim uvjerljivije, kaže dalje Majer, što on, u kontekstu svoje "psihologije razotkrivanja", posmatra čovjeka kao biće "koje isključivo slijedi nagone svoje fizičke i psihičke prirode, kao što životinja slijedi instinkt, a marioneta ruku onoga koji je pokreće", pri čemu "na pozornici na kojoj se odvija ta igra ljudskog djelovanja i muka ne postoje *gore* i *dolje*", u smislu neba i zemlje, već je ona "posve zemaljska". Drugačije kazano, Hobs ne teži da poredak na zemlji zaodjene ruhom vječite pravednosti, već da ga učini dovoljno zbiljskim, važećim i poštovanim od svih, da obavi svoju funkciju - zaustavi haos što ga čovjek stvara svojim agresivnim nagonima. Takva Hobsova ambicija, cijeni Spektorski, simbolički bi se mogla izraziti kao preinaka biblijskog slogana, da "nema vlasti osim od Boga", u tvrdnju da "nema Boga osim od vlasti".

Po Hobsu - kome se u politikologiji pripisuje da tek od njega postoji izričit nauk da prirodno stanje prethodi stvaranju države - ljudsko biće (uzeto individualno) proizvod je opšteg poretka u prirodi, dok građanska država predstavlja ugovorno stanje, koje nastaje voljom podanika i bitno je uslovljeno strukturom i karakterom njihovih interesa. Za razliku od Grociusa, koji (po ugledu na Aristotela i skolastičare) potencira čovjekovu društvenost, Hobs smatra da su ljudi kudikamo skloniji nadmetanju nego druženju. Smatra takođe da su čovjeku dok se nalazi u prirodnom stanju nepoznati pojmovi prava i neprava, pravde i nepravde, a da jedini "zakon" za koji on zna i koji uvažava jeste zakon

traganja za sopstvenom korišću. Taj zakon, veli Hobs, "nije ništa manje strog od onog zbog kojeg kamen pada nadolje".

Hobs prirodno pravo poima kao slobodu "što je svaki čovjek ima da se sopstvenim moćima služi onako kako sam želi za održavanje sopstvene prirode, što će reći sopstvenog života, pa stoga i slobodu da čini sve ono što prema svom predviđanju i razumu smatra najpogodinijim sredstvom za tu svrhu". Drugim riječima, veli on, "priroda je svakome dala pravo na sve, pa je zato, prije no što su se ljudi obavezali ugovorom, svakome bilo dozvoljeno da radi bilo što i protiv bilo koga". U prirodnom stanju, međutim, čovjek ne može da ostvari sve što mu to pravo dozvoljava. Njega sopstvena priroda - krcata takmičarskim porivima, podozrivošću i žudnjom za slavom - čini konfliktnim, a time (nužno) i zavisnim od posrednika koji će autoritativno regulisati uslove njegovog života. Društvo, odnosno država ne nastaje iz međusobne naklonosti ljudi, već iz straha jednih od drugih. Stoga nije glavni poblem u tome kako čovjeka zaštititi od nevolja što proizilaze iz nedjeljive i neograničene vlasti vladara u državi, već kako tu vlast učiniti čvršćom i efikasnijom u "disciplinovanju" čovjekove nepoćudnosti.

Prirodno stanje, dakle, nije nikakav idealni spoj sreće i zadovoljstva ljudi, već je surovo i po njih veoma opasno. Hobs kaže: "Priroda je učinila ljude jednakim u pogledu tjelesnih i duhovnih sposobnosti, tako da, iako ponekad može da se naiđe na nekog čovjeka koji je tjelesno očigledno jači ili je žilavijeg duha od drugih, ipak, kada se sve ovo zajedno uzme u račun, razlika između čovjeka i čovjeka nije tako velika da bi jedan čovjek na osnovu te razlike mogao da za sebe zahtijeva ma kakvu korist na koju neki drugi ne bi mogao pretendovati isto tako kao i onaj prvi". Iz jednakosti ljudi u sposobnostima, rađa se njihova jednakost u nadi da će postići svoje ciljeve. Međutim, upravo taj osjećaj svih, da imaju pravo na sve, implicira dvije krupne opasnosti. Jedna opasnost proizilazi otuda što "svaki čovjek želi da mu oni drugi pridaju onu vrijednost koju je sam sebi pripisao, i na svaki znak prezira ili potcjenjivanja, naravno, nastoji dok smije (što kod ljudi kod kojih nema zajedničke vlasti da ih u miru drži ide dovoljno daleko da jedan drugoga mogu da unište) da od onih što ga omalovažavaju iznude priznavanje veće vrijednosti na taj način što će im nanijeti izvjesnu štetu". Druga opasnost je da "ako dva čovjeka žele istu stvar, koju opet ne mogu uživati obojica, onda oni postaju neprijatelji, i na putu ka svom cilju, koji je uglavnom njihovo samoodržanje, a nekad samo i zadovoljstvo, nastoje da jedan drugoga unište i potčine". U oba slučaja se, u suštini, radi o tome da se prirodno pravo jednih ostvaruje na račun drugih, nerijetko i po cijenu zadobijanja vlasti nad njima, što u krajnjoj liniji uvijek rezultira *bellum omnium contra omnes* (ratom svih protiv svih). A kad do rata dođe, sve se mijenja iz korijena i poprima drugi smisao. U ratu su osnovne vrline gruba sila i prevara. Dok rat traje "nema mjesta nikakvoj radinosti... nema umjetnosti, nema književnosti,

nema društva". U ratnom stanju "čovjekov život je usamljenički, siromašan, opasan, skotski i kratak". Tada čovjekom vlada "neprekidni strah i opasnost od nasilne smrti", tim više što i "najslabiji ima dovoljno snage da ubije najjačeg, bilo pomoću potajnih mahinacija, bilo pomoću udruživanja sa drugima koji se nalaze u istoj opasnosti kao i on". Jedini prirodni zakon koji u takvim uslovima može da bude na snazi jeste zakon egoizma. Taj zakon, smatra Hobs, upućuje čovjeka samo na jedno: da čuva sebe samoga.

Pošto je zainteresovan da sačuva sebe, čovjek je nezadovoljan ako to ne može da ostvari, tj. ako živi u društvu čija vlast nije u stanju da "strahom sve drži u zajednici". Sljedstveno tome, ljudi izlaze iz prirodnog stanja i međusobnim ugovorom se ujedinjuju zato što slijede razum i zakone prirode, koji im nalažu da svim raspoloživim sredstvima čuvaju mir. Zajednica koju na taj način formiraju jeste država, a njen osnovni zadatak je da osigura ljudski rod od samouništenja. Država može da ostvari tu funkciju samo pod uslovom da je dobro (skladno) organizovana i da je jedinstvena. A da bi država imala ta svojstva, ljudi treba da se odreknu volje i prava da žive kao nezavisne i odvojene individue i da svu svoju moć prenesu na nju. Takvu zajednicu (državu) ljudi stvaraju trostrukim ugovorom: prvo se udružuju međusobno (*pactum unionis*), a onda se, svi zajedno, udružuju sa onim kome predaju vlast (*pactum constitutionis*), obavezujući se na potčinjavanje njegovom autoritetu, bezuslovno i apsolutno (*pactum subjectionis*). Državu nastalu ujedinjavanjem mnoštva individua, Hobs upoređuje sa *Levijatanom,* mitskim čudovištem, sa čijom snagom se ne može mjeriti ništa zemaljsko (*non est super terram potestas, qui ei comparetur*). Hobs državu shvata kao organizam, čiji svaki organ ima strogo određenu funkciju, pa kaže: "Najviša vlast u toj tvorevini jeste vještačka duša, jer ona daje život i pokret čitavom tijelu; sudije i drugi službenici, pravosudni i izvršni, jesu vještački zglobovi; nagrada i kazna, koje vezuju za sjedište vlasti svaki zglob i svaki član i pokreću ih da vrše svoju dužnost, jesu nervi koji imaju istu ulogu i u prirodnom tijelu; bogatstvo i obilje svih pojedinačnih članova predstavljaju snagu; *salus populi*, bezbjednost naroda, jeste njen zadatak; savjetnici koji skreću pažnju na sve ono što je potrebno znati predstavljaju pamćenje; pravda i zakoni predstavljaju vještački razum i vještačku volju; sloga je zdravlje; buna - bolest; građanski rat - smrt". Takva država nije ni božanska, ni natprirodna tvorevina, već djelo čovjeka. Ona sjedinjuje u sebi sve pojedinačne moći, postaje vrhovna vlast, i, kao takva, kadra je da zaštiti čovjeka i omogući mu da nesmetano koristi sve ono što mu je priroda dala, uključujući i sposobnost da razlikuje dobro od zla.

Država uspostavljna saobrazno Hobsovom poimanju društvenog ugovora, ima gotovo sve karakteristike tzv. apsolutne države. Njen suveren (pojedinac

ili grupa) ima pravo da kažnjava, objavljuje rat i zaključuje mir, donosi zakone, imenuje funkcionere i sudije, vrši cenzuru. On sam, pak, nije obavezan da poštuje zakone i ne podliježe ničijoj kontroli. Naprosto, s obzirom na to da je volja najvišeg nosioca vlasti po definiciji i volja države, onaj kome je prenijeta najviša vlast nije vezan ni zakonima države (jer bi inače bio obavezan samome sebi) ni obavezan prema nekome građaninu. Faktički, to znači da niko nema vlasništvo na koje posjednik najviše vlasti ne bi imao neko pravo, jer zakoni su njegovi zakoni, u njegovoj volji je sadržana i volja pojedinačnih građana koji su ga postavili za najvišeg sudiju. Hobs je bio svjestan nepopularnosti takvih misli, pa je u tom smislu i govorio da se ljudima ta "najviša državna vlast i ta apsolutna moć čine tako grubima da mrze čak i te izraze". Ipak to nije smatrao nekom obespravljenošću podanika. Formiranjem države, na koju ljudi prenose svu svoju slobodu, svaki pojedinac postaje autorom svega što suveren čini. Ovo, naravno, preko javne vlasti, jer podanici nemaju ličnih prava i ne smiju da imaju lični sud o pravednosti ili krivici (*autoritas, non veritas facit legem*). Dozvoliti pojedinicima da sude o pravilnosti i nepravilnosti državnih oblika ili postupaka vlasti, kako preporučuje Aristotel, značilo bi isto što i širom otvoriti vrata bunama koje ruše državu. Zato u državi, kaže Hobs, umjesto pojedinca odlučuje čovjekova "jedinstvena ličnost, čiju volju sastavljenu od ugovora mnogih ljudi treba poštovati kao njihovu sopstvenu volju". U državi ne postoji materijalno, objektivno pravo sa sopstvenom sadržinom koje ne zavisi od nje, kao što nema ni odluka državne vlasti koje ne stvaraju pravo. Sve što u državi može da se prisvoji, postaje njenim vlasništvom i predmetom odlučivanja. Pretpostavljenost javnog prava privatnom, odnosi se i na vlasništvo sredstava za proizvodnju materijalnih dobara. Ta sredstva su vlasništvo države, koje ona u izvjesnoj mjeri samo prepušta pojedincima, zadržavajući za sebe pravo da ga kontroliše, ograničava i djelimično koristi (porezi). Hobs, inače, smatra da je poželjan razuman odnos između vladara i podanika u privatnoj sferi, odnosno da su pojedinci slobodni da rade sve ono što im nije izričito zabranjeno ili ga se nijesu odrekli u korist javne vlasti.

Mjesto koje među jusnaturalistima zauzima Semuel Pupendorf (1632-1694) smatra se važnim, ali nikad do kraja precizno određenim. Za jedne, on je bio „genijalni mislilac" i „otac modernog prirodnog prava", dok su drugi u njemu prepoznavali ne baš originalnog i konzistentnog teoretičara, kome sklonost eklekticizmu (osobito kod krajnje nejasnog „mirenja" Aristotelove ideje o prirodnoj društvenosti čovjeka i Hobsove teze o njegovoj asocijalnosti prije stupanja u državu) smeta da bude dobar i u onome po čemu je najpoznatiji - bavljenju suštinom prirodnog prava i društvenog ugovora. No, nesporno je da je Pupendorf izvršio toliko snažan uticaj na istoriju teorija o državi da se u

jednom periodu govorilo čak o „hegemoniji“ nekih njegovih teza u pravnoj i političkoj nauci (i to ne samo u Njemačkoj). Džon Lok je, na primjer, njegovo glavno djelo *O prirodnom pravu i pravu naroda* smatrao najboljom knjigom o principima građanskog prava i politike. Cijenio ga je, i ugledao se na njega, i Žan Žak Ruso, a postoje svjedočenja da je Monteskje u jednom svom neobjavljenom spisu priznao da su neke „sekvence“ njegovog *Duha zakona* već bili „apsolvirali“ Grocius i Pupendorf, i to mnogo bolje nego bi to on sam mogao da uradi. Pupendorfa su izuzetno uvažavali svi *enciklopedisti* (osobito Didro), a višeznačnost i nesumnjivi kvalitet njegovog djela potvrđuje i to što su valjana teorijska uporišta u njemu nalazili i pobornici ideje umjerenog konstiucionalizma, i protagonisti ideje o socijalnoj državi, i sljedbenici ideje prosvijećenog apsolutizma.

Pupendorfov jusnaturalizam započinje određenjem čovjeka kao razumnog bića, tj. bića koje djela saglasno nekim moralnim načelima i upravlja nekim činovima volje. Kao takav, čovjek je tvorac „moralnog entiteta“ (tj. sistema vrijednosti) koji se, zajedno sa sviješću o mogućnosti opstanka naspram drugih (koji ga ugrožavaju) i interesom da stvori uslove za „miran život u društvu s drugima“ (bez čega takođe ne bi mogao opstati), nalazi u osnovi njegove *društvenosti*. Čovjekova društvenost, dakle, izvire iz njegovog psihološko-etičkog i socijalno-političkog ustrojstva, a postizanje ugovora kojim će svoj interes za mirnim i sigurnim životom institucionalizovati u okviru odgovarajuće društvene odnosno državne zajednice, temeljni je zakon prirodnog prava. Drugim riječima, veli Pupendorf: „Sve što doprinosi uspostavljanju pomenute sveopšte društvenosti ima se smatrati propisanim prirodnim pravom, a sve što dotičnu društvenost ometa mora se uzeti kao nešto što je tim istim pravom onemogućeno“.

U principu, Pupendorf, slično drugim poznatim jusnaturalistima, smatra da je prvobitno stanje, tj. prirodno stanje (*status hominum naturalis*) „bijedno i užasno stanje ljudskog roda“, u kome je čovjek „prepušten samome sebi bez ikakve ljudske pomoći“, i da bi ono, bez promjene koju donosi nastanak države, trajalo vječno (tačnije, dotle dok se ljudi ne bi međusobno uništili). I po Pupendorfu, dakle, stvoriti građansko društvo odnosno državu znači isto što i posredstvom ugovora stvoriti sistem na zakonu utemeljenih prava i obaveza u odnosima među ljudima, od kojih „zavisi svekoliki red, ljepota i čar ljudskog života“. Pupendorf se od drugih jusnaturalista, međutim, razlikuje u dvije stvari: shvatanju karaktera zapovijesti kod prirodnog zakona i tezi o višestepenosti ugovornog procesa (postupka) iz kojeg nastaju država i vlast.

Pupendorf bit prirodnog zakona, koji čovjeka vodi k tome da ugovorom stvori zajednicu reda i poretka u kojoj se istovremeno mora poštovati svačija

individualna sloboda i obezbijediti mir i sreća za sve, ne razlikuje od biti građanskih zakona kojima se čovjek služi u tu svrhu. Zakon je, po njemu, uvijek „odluka (*decretum*) kojom neko ko je nadređen (*superior*) primorava podređenog (*subiectus*) da djeluje u skladu s njegovim propisima“. Faktički to znači da odluka nadređenog odnosno zapovijest koju implicira zakon, jednako prirodni kao i građanski, kod podređenog proizvodi obavezu (*obligatio*) da djeluje saobrazno njoj. Ipak, razlike između prirodnog i građanskog zakonika su, smatra Pupendorf, tolike i takve da ih ne treba zanemarivati. Tako, na primjer, obaveza ljudi u pogledu poštovanja građanskih zakona pretežno proizilazi iz čina njihove saglasnosti da se ti zkoni donesu, odnosno iz njihovog pristanka da se prema prekršiocima zakona primijene odgovarajuće sankcije. Kod prirodnog zakona je drugačije. Taj zakon je, po Pupendorfu, promovisao i dao mu život isti onaj ko je dao život čovjeku - bog, usljed čega njegovo funkcionisanje nije stvar volje jačega i njegovog prava na prinudu da se ona poštuje, već bitno proishodi iz poštovanja prema Tvorcu i zahvalnosti za dobro koje tim putem čini, što ljudima nije moguće iskazati ukoliko posredstvom *Svetog pisma* ne spoznaju suštinu njegove volje i zapovijesti. Na temelju takvog poimanja razlika između prirodnog i pozitivnog (građanskog) zakona, Pupendorf pravi otklon od drugih jusnaturalista, utoliko što, na primjer:

Grociusovu hipotezu o vrijednosti prirodnog prava i u slučaju nepostojanja boga, smatra „bogohulnom i besmislenom“;

Hobsovoj tezi da je prirodni zakon u stvari zakon prinude i sile, suprotstavlja stanovište o miru kao prirodnom stanju čovjeka, koje se ugovorom ne uspostavlja već brani (za što kao „primjer“ uzima miran, porodični život Adama i Eve i njihove djece);

problem odnosa između prava i morala rješava tako što pravi razliku između akcija na osnovu „savršenog“ prava (*lex perfecta*), tj. prava koje podrazumijeva pravo koje prate sankcije, i „nesavršenog“ prava (*lex imperfecta*), tj. prava koje nije prinudno već su njegove akcije „stvar savjesti“ (i straha).

Te distinkcije, nezavisno od stepena njihove utemeljenosti, konzistentnosti i konsekventnosti poslužiće Pupendorfu kao neka vrsta metodološko-teorijske osnove na kojoj će formulisati tezu o višestepenosti procesa (postupka) iz kojeg nastaju društvo, država i vlast. U tom pogledu su osobito važna njegova shvatanja da su ljudi u prirodnom stanju slobodni, budući da je svako „jednak drugome, jer nije podređen drugome, niti ima drugog koji mu je podređen“, te da ih u stanje potrebe (*naturalis indigentia*) za društvenom i političkom organizacijom ne dovodi nemoć (*imbecillitas*) stvorena njihovom opštom „vučjom prirodom“ - „tako da bi izgledalo, ako bi se pojmilo da je čovjek bačen u ovaj svijet sam

i lišen bilo kakve pomoći drugih ljudi, da mu je život nametnut kao kazna“ - već prirodna težnja ka miru, koju, saobrazno svojim posebnim interesima i navikama, ugrožavaju samo moćni ili nedovoljno socijalizovani pojedinci.

Projektovan iz tog ugla, proces stvaranja društva, države i vlasti sazdan je na filozofsko-etičkim i logičkim pretpostavkama da:

ako se osnovni zakon prirodnog prava - koji se ogleda u uzajamnoj obavezi ljudi na društvenost - može ostvariti tek u političkoj organizaciji odnosno državi, onda je država najprirodniji i najsavršeniji oblik ljudske zajednice;

ako se prirodno pravo, kao nesavršeno pravo (*lex imperfecta*), čija je sankcija isključivo moralne prirode, ugovorom o podređivanju (kojim se stvara država) pretvara u savršeno pravo (*lex perfecta*), čije je poštovanje sankcionisano prinudom, onda su prirodno i državno pravo direktno, nerazdvojno povezani;

ako prirodno pravo, kao pravo slobodnog čovjeka čiji mir mogu da ugroze moćni ili nedovoljno svjesni (jer su sankcije u njemu isključivo moralne), u državi dobija snagu prava koja čovjekove slobode čini znatno većim i potpunijim, a to se ne može postići bez utvrđivanja uzajamnih prava i odgovornosti između građana i onih kojima povjeravaju vršenje vlasti, onda proces njenog nastanka i regulisanja odnosa u njoj nužno podrazumijeva više od jednog ugovora.

Saobrazno tim pretpostavkama, Pupendorf razlikuje tri faze tog procesa:

prvu, u kojoj se ugovorom (paktom o ujedinjenju) postiže to „da volja svih u pogledu onoga što se tiče cilja društva postane jedna jedina volja“ (ta bi se faza mogla smatrati fazom konstituisanja građanskog društva);

drugu, u kojoj se ugovorom (paktom o potčinjavanju) stvara država odnosno vlast „koja je sposobna da nanese pravovremeno i osjetno zlo onima koji odbijaju da slijede zajedničku korist“;

treću, u kojoj se ugovorom između ova dva entiteta (građanskog društva i države kao pravnih subjekata i ravnopravnih partnera) uspostavlja vlast u državi po principu da, na primjer, „kraljeva moć i dužnost građana moraju biti zasnovane na zakonu i odgovarati jedna drugoj“, tako da kralj ne može s pravom tražiti nešto što podanik s pravom ne može odbiti, te da kralj od podanika ne može s pravom zahtijevati više od onoga što se slaže sa svrhom države „ili se misli kao takvo“.

Ovom „trijadom“ Pupendorf, dakle, slijedi Hobsa, koji takođe baštini ideju o tri društvena ugovora (*pactum unionis*, *pactum constitutionis* i *pactum subjectionis*), a nadilazi Johana Altuzijea, koji je nešto malo prije njega lansirao tezu o postojanju dva društvena ugovora - onog kojim se stvara društvo (*pactum assotiationis*), pri čemu se ne pravi razlika između društva i države, i onog kojim se vlast čiji je nosilac društvo odnosno država, prenosi na odgovarajuće

organe (*pactum subjectionis*).

Svrha ove, na prvi pogled prilično „komplikovane procedure“, u kojoj se zapravo ogleda originalnost Pupendorfove teorije, jeste u tome da se istakne da građani koji su se organizovali „prvobitnim sporazumom“ tek novom „nagodbom“ (većinom glasova) mogu da odrede ko će u njihovo ime (i za njihovo dobro) da „upravlja društvom“ i time da urade dvije krucijalno važne stvari: postignu sporazum o potčinjavanju (*pactum subjectionis*) kojim se oni što su „snabdijeveni najvišom vlašću obavezuju da će brižljivo bdjeti nad javnim dobrom, dok će im ostali istovremeno obećati vjernu pokornost“; stvore onaj politički savez u kome se „svako obavezuje svima ostalima da će se zauvijek sjediniti s njima u jednom istom tijelu, te se na osnovu opšteg pristanka starati o njihovoj uzajamnoj bezbjednosti“. Pupendorfova teza da država nastaje na osnovu sporazuma većine, čija se odluka smatra opštom voljom koju svi moraju poštovati, ima još jednu važnu implikaciju: predstavlja otklon od patrimonijalne teorije o neposrednom božanskom porijeklu države i vlasti.

Razlikovanje ugovora o udruživanju (stvaranju građanskog društva), ugovora o potčinjavanju (stvaranju države) i ugovora o određivanju svrhe i karaktera vlasti u državi, formalno implicira dvije stvari na osnovu kojih bi se dalo zaključiti da Pupendorf zastupa liberalni koncept vlasti, kome nije strana čak ni ideja podijeljene suverenosti. Na to osobito „asociraju“ teze da društvo postoji prije stvaranja države i izbora (odluke) ko će u njemu vršiti vlast i da društvo postoji i (može da opstane) i onda kada država (ili nosilac vlasti u njoj) iz nekog razloga ne funkcioniše saobrazno svojim ugovornim obavezama i volji naroda. Faktički, međutim, Pupendorf ne samo što ne inklinira ideji liberalne vlasti, nego otvoreno preferira politički apsolutizam. Na to, najprije, ukazuje činjenica da on, uprkos tome što ljudsku volju smatra kvintesencijom svekolikog udruživanja, ugovor njome sklopljen smatra važećim i neopozivim samo zato što je to učinjeno „s Božjim dopuštenjem i po Njegovoj volji“, jer božanska zapovijest (*iussum*) se ne može raskinuti ljudskom voljom. Tu je, dalje, i Pupendorfovo uvjerenje da ljudi kad „međusobno prihvate jednu obavezu, treba da je izvrše s vjerskim poštovanjem“ u svim okolnostima, što znači i onda kada vršilac vlasti ne ispunjava svoje obaveze. U tom kontekstu, pravo naroda na otpor ugnjetavanju, mada ga principijelno ne osporava, faktički ne postoji. To prvo je, naime, legitimno samo onda kada je u skladu sa svrhom države, tj. kada je u funkciji osiguranja interesa građana u pravno uređenoj zajednici. No, i tada kad „vrhovna vlast postane neprijateljem“, i kad prestaje obaveza građana prema njoj, pravo na otpor ograničeno je dvjema krupnim zaprekama: prvom, koja znači da građani nezadovoljni vlašću mogu da se „daju u bijeg“ i traže zaštitu od neke druge vrhovne vlasti koja nema obaveza prema

njihovom vladaru, ali ako u tome ne uspiju, prije treba da umru nego da ubiju vladara, „ne toliko zbog vladarove osobe, nego zbog cijele države koja bi tada mogla dospjeti u haos"; drugom, koja znači da za narod važi isto pravilo kao i za robove, a to je da svoje pravo može da ostvari jedino „ukoliko gospodar ili kralj to dopuste i odreknu se svojih prava". U oba slučaja se, dakle, u različitim formama ima ista suština: sklapanjem ugovora o podređivanju vrši se prenošenje prava pojedinaca i naroda u cjelini na državu i od tog trenutka isključivo od države zavisi hoće li neko pravo, i u kojoj mjeri, ovima biti vraćeno. Najzad, Pupendorf niti poznaje degenerativne oblike države poput monarhije i tiranije, niti se bavi pitanjem najbolje države odnosno stepenom stvarne slobode čovjeka koje neki od njih podrazumijeva. Za njega je jedino važno da je organizacija države formalno ispravna, jer o tome je li ona legitimna ili nije ne odlučuje njen oblik, nego da li se onaj ko vlada pridržava ugovornih obaveza. Zato, po kriterujumu suverenosti, državne oblike dijeli na regularne i iregularne, pri čemu regularnim smatra one u kojima je suverenost locirana (sjedinjena) u jednom organu. Zbog jedinstvenosti suverenosti sklon je ideji jakog monarha, odnosno apsolutne monarhije.

Neograničenost suverenosti, u čijoj se osnovi nalazi ideja jedinstvene državne volje radi realizacije određenih državnih poslova i jedinstvenog osiguranja zajednice građana od svakog i svačijeg osporavanja i ugrožavanja, kod Pupendorfa ne znači ni neograničenu vlast, ni nepodijeljenu vlast u smislu da ovu u okviru jedinstvene volje mogu vršiti različiti organi. Ipak, to ga ne čini manje od Hobsa i drugih jusnaturalista pobornikom one vrste tzv. prosvijećenog apsolutizma u kome država jeste tumač i čuvar racionalnosti društvenog života, pri čemu vlast onoga ko je na njenom čelu (vladara) gotovo da nema nikakva (pravna i politička) ograničenja.

Teorija društvenog ugovora koju formuliše engleski filozof Džon Lok (1632-1704) drugačija je od Hobsove. Nasuprt Hobsovoj ideji o svemoći države, radi koje se čovjek odriče svoje prirodne slobode, Lok baštini ideju čovjekove apsolutne slobode odlučivanja, koju je, još u V vijeku afirmisao britanski monah Pelagie, ističući da čovjeku nije potrebna ničija milost, već da treba da se oslanja na sopstvene snage. Lokova deviza je: ne vještački čovjek (*homo artificialis*), čija su osjećanja žrtvovana raciu izvanjskog autoriteta, već čovjek čiji je intelekt izraz njegovih osjećanja. Jer, kako sam kaže, *nihil est in intellectu*, *quod non fuerit in sensu* (ne postoji stvar u intelektu koje nema i u osjećanjima).

Lokove ideje nastaju u traganjima za društvenom organizacijom koja bi pripadnicima građanske klase, naglo uzletjelim na krilima robnonovčane privrede, garantovala ličnu i imovinsku sigurnost. Zato one odišu empirizmom,

racionalizmom i tolerancijom. Takav karakter Lokovih ideja velikim dijelom proizilazi i otuda što on privatnu svojinu ne smatra apriornom (ustanovljenom voljom prirode), već izvedenom kategorijom. Lok, naime, tvrdi da je čovjekova djelatnost ta koja tvori njegovo pravo svojine na dobrima, pa kaže: "Trava koju je moj konj popasao, travnato busenje koje je moj sluga pokosio i ruda koju sam ja iskopao na mjestu gdje na njih imam pravo zajedno sa drugima, postaju moja svojina bez ičijeg prenosa vlasništva ili saglasnosti. Rad koji je bio moj ustanovio je moju svojinu na njima izuzimajući ih iz zajedničkog stanja u kome su se nalazili".

Lok, suprotno Hobsu, ne misli da je čovjekovo prirodno stanje puki splet slijepih strasti, kome je imanentan rat svih protiv svih. On čovjekovo prirodno stanje vidi kao stanje relativnog mira, dobre volje, međusobne potpore i čuvanja. Prirodno stanje je, kaže Lok u svom djelu *Dvije rasprave o vladi*, stanje "savršene slobode da ljudi uređuju svoje postupke i raspolažu svojom imovinom i ličnošću onako kako im je volja i u granicama prirodnog zakona". To je stanje kada "ljudi žive u saglasnosti s razumom, bez jednog zajedničkog zemaljskog starješine koji bi imao autoritet da sudi". To je stanje jednakosti, "gdje su sva vlast i jurisdikcija recipročni i gdje niko nema više od drugoga". To je, najzad, stanje u kome se privatno vlasništvo smatra dobrim i poželjnim i za pojedince i za društvo, jer "onaj koji prisvaja zemlju za rad ne umanjuje već uvećava zajedničku sreću roda ljudskog". U prirodnom stanju, međutim, svi ljudi se ne ponašaju jednako, u skladu s razumom, niti se svi uzdržavaju od narušavanja prirodnog prava. To je gotovo nerješiv problem, s obzirom na to da tamo nema ni političkog organizovanja, ni objektivnog sudije kojega svi priznaju, ni autoriteta koji bi garantovao izvršenje neke sudske odluke. Zato je, smatra Lok, potrebno da ljudi, na temelju ugovora, stvore sistem u kome bi sve to imali i koji bi ih efikasno preventivno (za)štitio od onih koji se ne uzdržavaju od raznih delikata, odnosno narušavanja prirodnog prava. Taj sistem može da se uspostavi samo u građanskom društvu, odnosno u državi sa jasno i precizno definisanom i regulisanom političkom vlašću. Lok stoga insistira na potrebi da se sve druge (posebne) vlasti (kakve su, na primjer, "vlast oca nad djecom, gazde nad slugom, muža nad ženom, gospodara nad robom") razlikuju od političke vlasti (ili, kako on ponekad kaže, vlasti poglavara nad podanikom). Navedene i druge posebne vlasti, naime, mogu se steći na različite načine, a ponekad se srijeću čak i u istoj osobi. Za razliku od njih, politička vlast (vlast poglavara nad podanikom) stiče se ugovorom i regulisana je zakonom. U tom smislu on, u *Drugoj raspravi o vladi*, političku vlast određuje kao *"a Right of making Laws with Penalties of Death, and consequently all less Penalties, for the Regulating and Preserving of Property, and of employing the force of the Community, in the*

Execution of such Laws, and in the defence of the commonwealth from Foreign Injury, and all this only for the Publick Good" (pravo stvaranja zakona, sa kaznama smrti i shodno tome svim manjim kaznama, radi regulisanja i očuvanja svojine i upotrebe sile zajednice u primjeni takvih zakona i u odbrani državne zajednice od inostrane povrede, a sve to samo radi javnog dobra).

Uspostavljanje tog novog društvenog stanja stvar je, odnosno rezultat slobodnog opredjeljenja ljudi. Ili, kako Lok kaže: "Pošto su ljudi, kao što je rečeno, po prirodi svi slobodni, jednaki i nezavisni, to niko ne može da bude stavljen van ovog stanja i podvrgnut vlasti nekog drugog bez svog vlastitog pristanka. Jedini način na koji neko može sebe da liši svoje prirodne slobode i da primi *okove građanskog društva* jeste po sporazumu sa drugim ljudima da se udruže i ujedine u zajednicu, da bi mirno živjeli i uživali svoju imovinu, u većoj sigurnosti od ma koga ko nije član te zajednice. To može da učini ma koji broj ljudi, jer to ne povređuje slobodu ostalih; oni su ostavljeni kao što su bili u slobodi prirodnog stanja". Dakako, stupanjem u novo društveno stanje se, osim mirnijeg i sigurnijeg života i potpune zaštite imovine od svih koji bi pokušali da za njom bespravno posegnu, dobija se još nešto veoma važno - sistem tzv. većinskog odlučivanja, tj. ponašanja saglasno odlukama većine. Jer, "kada se ma koji broj ljudi *saglasio da stvori jednu zajednicu* ili vladu, oni su time odmah ujedinjeni i čine *jedno političko tijelo*, u kome *većina* ima prava da djela i rješava za ostale". Drugim riječima, veli Lok, čovjek se, "složivši se sa ostalima da stvori jedno političko tijelo pod jednom vladom, stavlja pod obavezu prema svima u tome društvu, da se podvrgne odlukama *većine*". Pri tome, razumije se, zakoni koje to političko tijelo treba da donosi, neće služiti za uništavanje i ograničenje, već za širenje i osiguranje onoga što je čovjek imao u prirodnom stanju. Tim prije što političko društvo i država imaju svrhu samo utoliko što ljudima omogućavaju ne samo da sačuvaju ranija nego i da steknu nova prava i slobode. Osim toga, moć tog tijela rezultira iz zbira individualnih odricanja koje nije apsolutno i neograničeno. Naime, kad ljudi ulaze u političku zajednicu na bazi ugovora, oni se ne odriču sasvim svoje slobode i svoga vlasništva koje su imali u prirodnom stanju već ove samo ograničavaju. Lok to simbolički izražava na način što, za razliku od drugih protagonista ideje društvenog ugovora, umjesto riječi "ugovor" upotrebljava riječ "povjerljivi zadatak". Tvrditi da između naroda i suverena postoji ugovor, za Loka bi značilo isto što i sugerisati da je u pitanju posao u kome narod otuđuje svoju suverenost, a nosioci javne vlasti ostvaruju neku posebnu korist. A radi se o tome, kaže Lok, da se "upravljači... vladom koriste samo kao članovi 'političkog tijela'", da su oni, ipak, samo predstavnici naroda, "povjerenici koji mogu biti odbačeni ako

iznevjere u svom zadatku". Oni obavljaju samo one poslove koje su ljudi prenijeli na njih, očekujući korist srazmjerno ulaganju. Niti oni mogu da riješe sve čovjekove probleme, niti ljudi napuštaju prirodno stanje da bi samo na jednoga među njima prenijeli svu vlast. Vjerovati u tako nešto, opominje Lok, bilo bi isto što i misliti "da su ljudi tako glupi da se brinu kako da izbjegnu štetu koju im mogu nanijeti tvorovi i lisice, ali da su zadovljni, štoviše, da to smatraju korišću, ako ih progutaju lavovi".

Da bi država odista mogla da garantuje ljudima slobodu, javna vlast ne smije da ima ikakva prava izvan tri osnovne funkcije: da donosi zakone, kažnjava zločince i odbija neprijatelje. Sve ostalo, uključujući i raspolaganje životom i imovinom, spada u prirodna prava čovjeka koja niko ne može da umanji ili ograniči. Vlast, uz to, treba da bude podijeljena na zakonodavnu i izvršnu.

Zakone treba da donosi skupština, koja ima vrhovnu vlast. Njeni akti su obavezni za sve. Obaveza ljudi da poštuju ono što utvrdi većina u ugovorno stvorenoj zajednici, čak i kad je to više nego što neki očekuju ili žele, jedini je stvarni razlog njenog formiranja. Društveno uređenje u kome većina ne bi mogla odlučivati u ime svih, i čije odluke ne bi bile obavezne za sve, bilo bi nesvrsishodno. Ono bi, kaže Lok, učinilo "moćnog Levijatana kratkotrajnijim od najslabijih stvorenja; i ne bi mu dalo da preživi dan u kome je rođen; što se ne može pretpostaviti sve dok smo u stanju da mislimo, to jest da bi racionalna stvorenja mogla željeti i obrazovati društva samo da bi ih rasturila. Jer, gdje većina ne može da odlučuje za ostale, oni ne mogu djelovati kao jedno tijelo i kao posljedica toga odmah bi se opet rasturili". Naravno, većinski princip u odlučivanju važi samo "ukoliko se ljudi nijesu izričito sporazumjeli za neki veći broj od većine". Uz to, zakonodavna vlast je legitimna samo onda kada ispunjava sljedeća četiri uslova:

da donosi (objavljuje) zakone koji su podjednako obavezni (važeći) za sve;

da ti zakoni treba da imaju samo jedan cilj - dobrobit naroda;

da se porezi i doprinosi ne mogu uvoditi bez saglasnosti naroda ili njegovih predstavnika;

da zakonodavna vlast ne smije "svoja ovlašćenja za donošenje zakona prenositi na nekog drugog, niti raditi u suprotnosti sa onim što je izglasao narod".

Egzekutivna vlast je ograničena i povjerena je vladaru, koji je obavezan da brine o javnom dobru, naročito u onim slučajevima koje je nemoguće unaprijed predviđati i regulisati zakonima.

Obije vlasti mogu svojim ponašanjem stvoriti situaciju koja izazava gubljenje povjerenja u narodu. U slučaju zakonodavne vlasti do toga dolazi on-

da kada ona djeluje suprotno od onoga što joj je povjereno, bilo time što ne donosi odgovarajuće zakone, bilo time što izvršnoj vlasti izdaje naređenja koja su izvan ili iznad zakona. Izvršna vlast će se suočiti s gubitkom povjerenja kad sprječava redovnu djelatnost zakonodavne vlasti, kada mijenja izborni sistem bez saglasnosti naroda, ne primjenjuje zakone ili zemlju potčinjava nekoj stranoj sili. Pravo naroda na uskraćivanje podrške vlasti ne predstavlja opasnost od pobune. Narod je, po Loku, miroljubiv i strpljiv i potrebno je da se dogode mnoge ozbiljne stvari da bi on upotrijebio (iskoristio) to svoje pravo. U slučajevima kad vlast ne poštuje prirodna prava ljudi, posebno njihovu slobodu i vlasništvo, ima se razlog za ustanak. Cilj ustanka, međutim, nije stvaranje nekog novog poretka, već odbrana starog od onoga što ga ugrožava.

U stvaranju teorije društvenog ugovora značajno participira i Žan Žak Ruso (1712-1778), francuski filozof, koji sebe naziva "čovjekom iz naroda". Rusoove ideje nose u sebi jake primjese renesansnog oduševljenja savršenstvom skrivenim u prošlosti. Zato se zalaže za obnavljanje prirodne jednakosti ljudi, koja je, po njegovom uvjerenju, narušena kulturnim i političkim razvojem društva.

Dvije su filozofsko-etičke pretpostavke od kojih polazi Rusoova vizija boljeg, pravednijeg svijeta. Prva pretpostavka je: "Dok je narod prinuđen da se pokorava i dok se pokorava, on dobro čini, a čim može da zbaci jaram i zbaci ga, on čini još bolje. Jer, povrativši svoju slobodu na osnovu istog onog prava na osnovu kojega mu je ona oduzeta, ili je on u pravu da je povrati ili drugi nijesu bili u pravu da mu je oduzmu". Druga Rusoova pretpostavka te vrste jeste da je "sila stvorila prve robove, a njihov kukavičluk ih je održavao". Zaključak koji iz tih dviju pretpostavki slijedi jednostavan je i jasan: hoće li čovjek slobodu, valja mu je ponovo osvojiti. To se, uvjeren je Ruso, može postići jedino putem sporazuma. Treba samo vidjeti "koji su to sporazumi" i odabrati onaj koji je najbolji.

Ruso vjeruje da je lično dorastao izazovu takvog traganja i izbora, pa kaže: „Vjerujem da mogu riješiti to pitanje". Smatra da mu pravo na takav optimizam daje, pored ostalog, njegova „slobodna i republikanska svijest", odnosno to što je kao „građanin republike" i „sin oca čija je najsnažnija strast bila ljubav prema domovini" izgradio kod sebe „onaj neuhvatljivi ponosan karakter koji ne podnosi jaram i sužanjstvo".

Traganje za sporazumom (tj. društvenim ugovorom) kojim bi se moglo riješiti pitanje čovjekove slobode Ruso započinje konstatacijom da je užasnut time da je ovaj, ikao rođen slobodan, "svuda u okovima". Tako nešto je neprirodno i posljedica je društvenih procesa koji su doveli do pojave privatne svojine, a posredstvom ove i do svih oblika socijalne i političke nejednakosti

ljudi. Čovjek u prirodnom stanju, kako ga Ruso vidi, nije zao, nije neprijatelj drugih ljudi i nije sklon nejednakostima. Zemlja mu daje plodove potrebne za život, nema razloga da teži za uspostavljanjem društvenih institucija, čak mu ni porodica nije neophodna. To idilično stanje (za koje Ruso, u svojoj *Raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti*, kaže da ga više nema, da možda nikad nije ni postojalo i da vjerovatno nikad neće ni postojati, "ali o kojemu ipak treba imati prava znanja da bi moglo dobro da se prosuđuje naše sadašnje stanje"), promijenilo se onda kada je uvedena svojina. Sve bi bilo drugačije, veli Ruso, da se u trenutku kada je prvi čovjek ogradio parče zemlje i rekao da je to njegovo, našao neko dovoljno hrabar da uzvikne: "Ne slušajte ovog prevaranta; izgubljeni ste ako zaboravite da su plodovi svačiji, a zemlja ničija". Kako takvog nije bilo, desilo se ono što je moralo da se desi. Nestankom imovinske jednakosti nastao je "zastrašujući nered", ljudi su postali "gramzivi, ambiciozni i zli", a bogati su iz straha da ne izgube imetak stvorili "uredbe pravde i mira" koje samo njih štite. Riječju, "takav je bio ili morao da bude nastanak društva i zakona, koji su stvorili nove okove slabima i novu snagu bogatima, koji su konačno i nepovratno uništili slobodu, koji su zauvijek utvrdili zakon svojine i nejednakosti, koji su od svjesne uzurpacije napravili pravo i zbog, i u korist, nekolicine ambicioznih ljudi podredili od tada pa nadalje ljudski rod radu, služenju i bijedi". Takvo stanje se može popraviti ukoliko se pronađe oblik društvene organizacije u kome će ljudi opet biti slobodni i jednaki, pošteđeni ropstva i eksploatacije, te obavezni da se na temelju međusobno sklopljenog ugovora uzajamno štite. Cilj je, dakle, "pronaći takav oblik udruživanja koji brani i zaštićuje svekolikom zajedničkom snagom ličnost i dobra svakog udruženog pojedinca, u kojem se svako, sjedinjujući se sa svima, pokorava ipak samo sebi i ostaje slobodan koliko je bio i ranije".

Rusoov ideal je mala (demokratska) država, u kojoj bi svako imao toliko privatnog vlasništva koliko bi mu bilo potrebno da zadovolji svoje elementarne potrebe za materijalnim dobrima (nijedan građanin ne treba da bude toliko bogat da bi mogao da kupi drugoga, niti toliko siromašan da ga drugi može lako kupiti), i u kojoj manjina ne bi imala razloga za nezadovoljstvo, jer bi volja većine ujedno bila i njena volja. Afirmišući taj ideal, Ruso slijedi levelersku krilaticu "Narod je početak, sredina i kraj svake vlasti". On time formulu monarhijskog apsolutizma (*princeps legibus solutus*) zamjenjuje formulom narodnog apsolutizma (*populus legibus solutus*) i Hobsovoj ideji podređivanja ljudi apsolutnoj vlasti države suprotstavlja ideju apsolutne vlasti naroda. Otuda ideja narodne suverenosti nije slučajno glavna tema njegovog glavnog djela *Društveni ugovor*.

Ruso ne smatra da je sila sredstvo kojim se ideja narodne suverenosti može ostvariti, iako ne poriče svrsishodnost njene primjene u situacijama kad narod diže ustanak da bi zbacio jaram i povratio slobodu koja mu je (upravo silom) ukinuta. On, naprotiv, vjeruje da se do pravednog društvenog poretka može doći samo putem takvog sporazuma, kojim se neće uništiti prirodna jednakost ljudi, već će se nejednakost koju im je priroda mogla ostaviti zamijeniti njihovom moralnom i zakonskom jednakošću.

Poltičko i socijalno stanje koje čovjeka čini otuđenim i nesrećnim moguće je izmijeniti samo u državi gdje svi građani učestvuju u donošenju zakona i gdje su zakoni izraz opšte volje. Zbog toga je potrebno da se prizna pravo čovjeka ne samo na državljanstvo u državi, već i na suverenu vlast u njoj. Ruso taj krucijalni zahtjev temelji na uvjerenju:

da su ljudi po prirodi isti i jednaki;

da su ljudi dobri, uprkos biblijskoj priči o njihovoj iskvarenosti zbog prvobitnog grijeha i da dobri ljudi čine dobru državu;

da između ličnosti i društva nema principijelne razlike, već da je razlika samo u količini (društvo nije ništa drugo do mnoštvo jedinki);

da vlast po prirodi pripada narodu kao sumi državljana;

da se mudra politika zasniva na povjerenju u prirodnu mudrost ljudske mase.

Zbog svega toga, smatra Ruso, rješenje problema društvene nejednakosti treba tražiti u sitnoj svojini, smanjivanju imovinskih razlika i povratku jednostavnosti prirodnog čovjeka (*l'homme de la nature*).

Pokoravanje zakonima čini društvo i čovjeka sigurnijim i slobodnijim. Zakon u čijem donošenju učestvuju svi ljudi i koji je izraz njihove opšte volje - tačnije volje većine (jer apsolutno jedinstvo svih pojedinačnih volja nije moguće, budući da su ove "po svojoj prirodi sklone povlasticama") - ne može biti suprotan ni interesima društva, ni interesima pojedinaca. Pokoravati se tom zakonu nije isto što i potčinjavati se nekom otuđenom moćniku. Ruso kaže: "Biće uvijek razlike između potčinjavanja gomile i upravljanja društvom. Kad raštrkani ljudi jedan za drugim dolaze pod vlast jednog jedinog čovjeka, ma koliko da ih ima, ja u njima vidim samo robove i gospodara, a ne narod i njegovog upravljača: to je ako hoćete povezivanje ali ne i zajednica; nema tu opšteg dobra, ni političkog tijela. Čak i kad bi potčinio pola svijeta, taj čovjek ostaje samo pojedinac; njegov interes, odvojen od interesa ostalih, i dalje je samo privatni interes. Ako taj isti čovjek propadne, njegova država ostaje poslije njega rasparčana i nepovezana, kao što se hrast raspada i pretvara u gomilu pepela pošto ga vatra sagori". Sklapajući ugovor, ljudi izbjegavaju takvo potčinjavanje i u zajednici (državi) koju stvaraju dobijaju zaštitnika svojih individualnih prirodnih prava na slobodu, jednakost i ravnopravnost. "Odreći se svoje slobode - kaže Ruso -

znači odreći se svog svojstva čovjeka, čovječanskih prava, čak i svoje dužnosti. Nije mogućna nikakva odšteta za svakog onog, koji se svoga odriče. Takvo odricanje nije u skladu s ljudskom prirodom". Zato, kaže on, "svedimo sav taj bilans na izraze lakše za poređenje" i vidjećemo da je čovjek društvenim ugovorom "izgubio prirodnu slobodu i neograničeno pravo na sve što ga mami i što može da očekuje, a dobio je građansku slobodu i vlasništvo nad svim što posjeduje". Poštujući zakone koji su izraz opšte volje, ljudi vraćaju ono što su izgubili s pojavama imovinske i klasne nejednakosti i ponovo dospijevaju u poziciju da ne moraju da se pokoravaju nijednom gospodaru. Jer, kaže Ruso, "slobodan narod sluša, ali ne služi; on ima šefove, ali nema gospodara".

Opšta volja u političkom tijelu može da se izrazi samo direktno. Ruso kaže: "Suverenitet ne može biti reprezentovan, a da ne bude u isto vrijeme i alijeniran. On se nalazi u opštoj volji i opštu volju ne može niko zamisliti; ona je ili ona sama ili druga, sredine nema. Deputati naroda nijesu i ne mogu biti njeni reprezentanti; oni su samo izaslanici; oni ne mogu ništa definitivno zaključivati. Ne učestvuje li sam narod u rješavanju, on mora imati barem pravo referenduma u primanju". Nijedan zakonski projekat kojega narod nije verifikovao nema pravnu snagu. Legitimni suverenitet može biti samo jedan - onaj što ga ima društveno tijelo. Ili, što je isto, legitimna je ona država koja nastaje tako što joj pojedinci ustupaju svoja prirodna prava, da bi im ih ona vratila u obliku građanskih prava. To je demokratski suverenitet i on ima četiri karakteristike: *neotuđiv* je i ne može se delegirati ("vlast može da se prenese, ali ne i volja"); *nedjeljiv* je (tj. ne može se dijeliti na pojedina tijela i grupe u državi); *nepogrešiv* je (jer opšta volja je uvijek pravilna i naginje opštoj koristi); *apsolutan* je (budući da društveni ugovor daje političkom tijelu apsolutnu moć nad svima).

Volonte generale (opšta volja), kao osnovna pretpostavka suživota ljudi u državi, ne ostvaruje se mimo i nasuprot onoga što se naziva *volonte particulare* (posebna volja) i što uvijek nosi u sebi dvije komponente: individualni interes i dio opšteg interesa. Ova druga komponenta, po Rusou, jeste ono što saglasnost individualnih volja čini mogućom. On kaže: "Društvenu vezu sačinjava ono što je zajedničko u tim raznim interesima, i kad ne bi bilo neke tačke u kojoj bi se svi ti interesi složili, nikakvo društvo ne bi moglo da postoji". Ipak, pri tome, upozorava da "često ima znatne razlike između volje svih i opšte volje", budući da "pojedinačna volja po svojoj prirodi teži privilegijama, dok opšta volja teži jednakosti". Zato se opšta volja ne konstituiše pukim (mehaničkim) zbirom svih posebnih volja (na taj način može da se dobije samo unutar sebe sukobljena "volja svih"), već dijalektičkim prožimanjem ("pročišćavanjem") onoga što je u njima opšte i od najveće koristi za sve, o čemu se (na kraju)

odlučuje putem glasanja. Pa i tada, tj. u tom postupku integrisanja pojedinačnih interesa u opštu volju, ne smije doći do konstituisanja grupnih interesa koji bi ostali u bespoštednoj konkurenciji, je bi to vodilo težim problemima od onih koji emaniraju iz nepostojanja asocijacije stvorene društvenim ugovorom (to je razlog što Ruso ne prihvata ideju predstavničke skupštine, stalaških udruženja i uopšte svih oblika organizovanja stranačkog tipa, pa čak u izvjesnom smislu ni ideju podjele vlasti). Da bi takvo rješenje "funkcionisalo", valja poštovati dva principa. Jedan princip je da "pravo koje društveni ugovor daje suverenu u odnosu na podanike ne prelazi granice opšte koristi", što faktički znači da su podanici dužni da suverenu "polažu računa o svojim shvatanjima samo ukoliko su ta shvatanja važna po zajednicu", a da "izvan toga, svako može da ima kakva mu drago shvatanja, a da se to ništa ne tiče suverena". Drugi princip je da političko tijelo ima pravo da "prinudi na poslušnost svakog onog koji odbije da se povinuje opštoj volji".

Apsolutna moć političkog tijela nad svim pripadnicima društva (neki autori to smatraju emanatom Rusoovog totalitarističkog uklona, radi čega ga čak ubrajaju u preteče modernog totalitarizma), kod Rusoa proizilazi iz njegovog generalnog poimanja države i njene funkcije. Po njemu, naime, čovjek ne osniva državne institucije da bi uskratio sebi slobode i uništio svoju individualnu volju, već da bi ove zaštitio. Država, čovjeku, kad u nju stupa, ne oduzima bilo što, budući da se i sama pokorava onome iz čega je nastala - čovjekovoj novoj prirodnosti. Ona kod Rusoa nije isto što i kod Hobsa ili Grociusa - oblik na koji čovjek prenosi svoj suverenitet da bi u zamjenu dobio sigurnost i mir - već nešto posve drugo: oblik koji služi mnogo "totalnijem" cilju, a to je kako Hans Majer kaže, "ponovno proizvođenje čovječnosti čovjeka". Kod Rusoa je država, dakle, još totalitarnija nego kod Hobsa, budući da građanin koji je sklopio društveni ugovor ne zadržava više (kod sebe) prava iz prirodnog stanja. Bez te pretpostavke država ne bi mogla da se iskaže kao okvir i oblik u kome je moguće ostvariti jednakost svih pred zakonom i obezbijediti vršenje opšte vojne obaveze (koja podrazumijeva i pravo države na život onoga ko tu obavezu ne izvršava), odnosno odgovornost građana za sve državne službe. Želi li se takva država, tj. država sa takvom funkcijom, u ugovoru o njenom stvaranju mora postojati "stavka" koja predviđa "apsolutno predavanje svakog individualnog prava suverenoj cjelini". Interes manjine, tj. nosilaca onih posebnih volja koje se iz nekog razloga ne uklapaju u opštu volju, u takvoj državi ne može biti ugrožen već i zbog toga što opšta volja društva nije ništa drugo nego volja prirodno slobodnog, odnosno oslobođenog čovjeka. Uostalom, i razne vrste nejednakosti (kojih uvijek ima i uvijek će ih biti) - a koje se, uz ostalo, ogledaju u privilegijama jednih da žive na štetu drugih (ako je to privilegija),

ili da posjeduju veće materijalno i drugo bogatstvo od drugih - takođe je stvar koja zavisi od nekog sporazuma. To, međutim, ne znači da između prirodne i političke nejednakosti nužno postoji bitna veza, te da iz tih preimućstava jednih nad drugima proizilazi i pravo da jedni drugima vladaju. Društveni poredak je za Rusoa isto što i "posvećeno pravo", a to znači da se kao validan (zakonit) uspostavlja samo ugovorom i da samo ona vladavina koja je tako (ugovorom) uspostavljena, ima legitimitet.

Poglavlje šesto

IDEJE RADIKALNOG PREVRATA

Sa sve većom socijalno-ekonomskom polarizacijom, a time nužno i porastom bijede jednih i bogatstva drugih, čemu je osobito doprinijela pojava velikih manufaktura i njima uslovljena potreba za proširenjem tržišta „slobodne“ radne snage, razvija se i svijest da krajnje uzroke takvog stanja ne treba tražiti samo u psihološko-etičkim izopačenjima koje je donijelo odstupanje od zakona prirodnog prava i raznim političkim mahinacijama onih koji su se prevarom domogli vlasti, ili im je njeno vršenje povjereno nekim ugovorom, već i u datim svojinskim odnosima, te da rješenje tog problema prvenstveno treba tražiti tamo gdje mu je korijen - u svojinskoj strukturi društva. Stepen zaoštrenosti tog problema prelazio je granicu podnošljivosti, budući da je, na primjer u Francuskoj, plemstvu i crkvi već u XVIII vijeku pripadalo više od pola ukupnog obradivog zemljišta, a da su veliki rashodi za odžavanje raskoši na dvorovima i vođenje agresivne spoljne politike zemlje najvećim dijelom podmirivani stalnim nametanjem novih poreskih i radnih obaveza ionako već prekomjerno osiromašenom seljaštvu i odveć izraubovanom zanatskom radništvu. Granicu je u izvjesnom smislu prelazila i politička misao nastala povodom takvog stanja, budući da se u njoj, uz već „standardne“ prosvjetiteljske ideje, kombinovane sa nekom od varijanti materijalističkih shvatanja istorijskog procesa, nalazi i jedna nova komponenta - *ideja radikalnog prevrata postojećeg*, u smislu da nepravedno društvo treba zamijeniti bitno drugačijim, boljim i pravednijim. To što se u fokusu teorijske misli koja se na toj osnovi razvija i dalje nalazi apsolutna monarhija, zajedno sa crkvenim krugovima kao njenim duhovnim uporištem, više je posljedica činjenice da se problem o kome je riječ konkretno-istorijski javlja u njenim okvirima, nego uvjerenja da je ona, kao oblik državne organizacije, njegov prvi i glavni uzrok.

U naučnoj literaturi se ovaj teorijski diskurs različito označava. Jedni autori ga poimaju kao demokratsku varijantu ideje prosvijećenosti (zbog toga što demokratski oblik državnog uređenja vidi kao pretpostavku za ostvarivanje

cilja koji postavlja). Drugi u njemu prepoznaju orijentaciju na radikalne promjene kao sredstvo ostvarivanja postavljenih ciljeva i skloni su da mu pripišu prvu ekpslicitno izloženu ideju revolucije. Treći autori, kao „glavni indikator“ za razumijevanje njegove „prave prirode“ uzimaju nerealno definisani zahtjev za ukidanje privatne svojine, odnosno uspostavljanje društvenog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, pa ne prezaju ni od toga da ga označe kao „komunistički utopizam“. Koja god od ovih odrednica da se usvoji, imala bi pokriće u njegovom sadržaju. Suština teorijskog diskurasa o kome je riječ ostala bi ista i kada bi se iz kombinacije navedenih elemenata izvela i neka njegova druga odrednica. Nju, kako god se okrene, čine dva svojstva, nepoznata ili tek samo djelimično naslućena u drugim razmišljanjima o načinima i sredstvima kojima bi trebalo popraviti ili prepraviti postojeće društvo. Jedno svojstvo ogleda se u uvjerenosti protagonista ovog teoriskog uklona da se rješenje problema s kojima se suočava evropsko društvo XVIII vijeka nalazi u promjeni državnih institucija i društvenih odnosa, ali ne njihovim reformisanjem saobrazno „opštim principima“ pravde i morala, izvedenim iz vječnih i opštevažećih prirodnih zakona, već poduhvatima kojima će čovjek, svjestan stanja u kome se nalazi, ali i mogućnosti da to stanje promijeni, preći Rubikon istorije. Drugo svojstvo tog teorijskog uklona jeste da se ideal društvenih promjena, čiju neophodnost teorijski obrazlaže, ne ograničava samo na ostvarivanje političke slobode već u njega uključuje i sferu društveno-ekonomske jednakosti. Otuda su čak i elementi i momenti utopijskog, koji ga prožimaju, u njemu drugačije iskazani nego u drugim teorijskim orijentacijama. Za razliku od tzv. kritičkih utopista (Mora i Kampanele), na primjer, koji novo, srećno društvo vide kao stvarnost u nekim izmišljenim (dalekim) svjetovima, da bi posredstvom te „idealne stvarnosti“ kritikovali sumornu stvarnost svojih zemalja, protagonisti ovog teorijskog uklona su direktno okrenuti društvenim prilikama i odnosima sredine u kojoj žive, a viziju njenih promjena u željenom smjeru ne grade na ideji „tuđeg iskustva“ (tj na „uzorima“ poput *Utopije* ili *Grada sunca*), već na ideji konkretnih poslova koje bi, da bi se željeno imalo, valjalo uraditi, „na licu mjesta“, odmah, bez odlaganja.

Među autorima koji se smatraju utemljevičima tog teorijskog uklona, čelno mjesto pripada trojici Francuza - Melijeu, Moreliju i Mabliju - za čije se djelo obično kaže da je mnogo poznatije od njih samih, budući da za jednoga od njih (Morelija) ne postoje potpuni podaci čak ni o njegovom ličnom imenu. Doprinos svakog od njih razvoju političke misli, naime, bio je ne samo u tome što je zahtjev za prirodnopravnom jednakošću proširio i na ekonomski domen, već i u tome što je objašnjenjima zboga čega se to mora uraditi, ako se hoće otkloniti eksploatacija i nepravda, dobrim dijelom doprinio razvoju ideja kojima

će se nadahnjivati subjekti dviju socijalnih i političkih revolucija koje će potom uslijediti - građanske i socijalističke.

Žan Melije (1664-1729), sveštenik koji je umirući molio boga za oproštaj što je ljude učio hrišćanskoj vjeri propovijedajući im "pobožnu laž", veliki je protivnik svih koji žive na račun neprosvijećenih masa i isto toliko poznat predstavnik tzv. demokratske struje u francuskom prosvjetiteljstvu. Ostalo je zapisano da se Volter toliko plašio nekih Melijeovih ideja, da je u svojim izvodima iz njegovih *Oporuka* našao mjesta samo za one koje su se odnosile na kritiku religije, dok je sva njegova druga razmišljanja - okrenuta korpusu političkih, društveno-ekonomskih i socijalnih pitanja - "galantno" zaobišao. Melije, inače, istoriju shvata kao redosljed nebrojenih patnji koje potiču iz neznanja jednih i gramzivosti i lukavstva drugih, a njegova kritika religije uopšte, a posebno hrišćanstva, čiji propovjednici u sprezi s apsolutističkim režimom učestvuju u beskrupuloznoj eksploataciji, više je od nemirenja sa vlašću Burbona i predstavlja izraz principijelne pobune protiv svake nepravde i neravnopravnosti.

Melije se u svojim filozofskim razmišljanjima iskazuje kao originalan pisac, za kojega pojedini autori kažu da je "položio temelje francuskom materijalizmu i ateizmu i bio preteča utopijskog socijalizma i komunizma". U njegovim filozofskim opservacijama bitnim za političke koncepcije koje preferira, tri su osobito važne.

Prva je ona u kojoj se insistira na tome da su savršenstva prirode očigledna, dok su ona koja se pripisuju bogu izmišljena, a služe da bi se učenju (crkve) o postanku svijeta kao božjem daru i učinku, suprotstavila teorija da se tu radi o nečemu što je isključivo stvar samostalne i sebi posve dovoljne prirode. Melijeu je, kako sam ističe, mnogo teže zamisliti na koji način je postao bog, kao apsolutno i samoniklo biće, nego da se svemir samostalno formirao iz materije. Ničega nema - veli on - što bi prethodilo prostoru i vremenu. Osim toga, materija je vječita i beskonačna. Ona je po sebi ono što jeste i ima svoj začetak, tako da već i sam pojam materijalnog bića isključuje mogućnost njegovog stvaranja od strane nematerijalnog bića. Materija, sastavljena od sićušnih djelića (čestica), raznovrsnim kombinacijama svog stalnog kretanja, a ne neka nematerijalna sila, tvorac je svega postojećeg, uključujući i čovjekovo mišljenje. Pri tome, sva kretanja materije, koja se nalaze u osnovi njenog tvoraštva, povezana su sa slučajnim uzrocima, što je dokaz više za odsustvo iz tog procesa svakog božanskog bića i proviđenja.

Druga važna Melijeova filozofska opservacija odnosi se na njegov kritički stav prema ideji dualizma, u smislu da ne dijeli Dekartovo uvjerenje o (p)odvojenosti duše i tijela. Tvrdeći da duševno nije samostalna supstancija

već jedna od modifikacija materije koja u čovjeku stvara spoznaje i osjećanja, on kaže: "To što mi nazivamo našom dušom i našim tijelom sačinjava samo jedan život, samo jedno živo biće, a ne dva života i dva živa bića". Uostalom, nastavlja Melije, "kad bi naša duša bila duhovna i razumna supstancija, tj. samospoznajuća sama po sebi i kada bi ona stvarno bila nešto različito od materije, ona bi spoznavala i osjećala po sebi samoj da je stvarno duhovna suština različita od materije". No, to nije slučaj, kaže Melije, jer "mi, kao tjelesna stvarnost, spoznajemo i osjećamo neposredno i nesumnjivo sami po sebi". To faktički znači da čovjeku, da bi osjećao i spoznavao sebe i svijet u kome živi, ne treba niko osim njega samog. Treća Melijeova filozofska opservacija važna za njegova politička shvatanja odnosi se na stanovište da su "čuvstva osnov i kraj ljudskih znanja" i, kao takva, jedna od najvažnijih, ako ne i najvažnija, spojnica među ljudima. Saobrazno tome, on svekoliku etiku i politiku uzajamnosti i povezanosti ljudi u nastojanju da raskinu okove nepravedne vlasti i eksploatacije, temelji upravo na njihovim osjećanjima, odnosno čuvstvima.

Takva filozofska uvjerenja učiniće da Melije, za razliku od mnogih drugih autora (utopista) koji izglede za promjene datog društvenog poretka povezuju gotovo isključivo sa prosvjećivanjem i moralnim usavršavanjem ljudi, za „dnevni red" istorijskog kretanja „kandiduje", kao „još jednu mogućnost", revolucionarni prevrat. Naime, veoma iritiran apsolutizmom Luja XIV - kojega naziva „pravim tiraninom" što je počinio nebrojena nedjela prema vlastitom narodu i drugim zemljema - Melije u svom nemirenju s takvom vlašću, i uopšte u odbijanju bilo kakvog kompromisa sa vladajućom klasom, ide dotle da njihovo besprizivno zbacivanje s svlasti vidi kao nužan čin. Ili, kako kaže, nepodnošljivo (nečovječno) stanje u kome se nalaze francuski seljaci, i ne samo oni, prisiljava ih da „priželjkuju da se njihov položaj promijeni na bolje revolucijom u načinu upravljanja". A da bi se ostvario taj cilj, koji nije samo francuski, već predstavlja univerzalni zahtjev svih ugroženih i poniženih u svijetu, jednostavno „sve careve i ugnjetače svih vrsta treba protjerati iz zemlje i povratiti narodima slobodu". Tek tim činom bi se mogla prevladati dva najveća društvena zla: razorno djejstvo religije i društvena nejednakost što je proizvodi privatna svojina.

U principu, Melije smatra da je religija „samo zabluda, iluzija i prevara". Uvjeren je i u to da najveći dio svekolike bijede i nesreće ljudi potiče od zabluda i obmana koje u interesu privilegovanih slojeva širi crkva svojim religijskim učenjem. Jer, svaki kult i svako klanjanje bogovima samo su zloupotreba, prevara i šarlatanstvo u službi „lažnih proroka", tj. sredstvo kojim se vlastodršci služe da bi lakše manipulisali ljudima. To važi i za hrišćanstvo čije

su dogme „čista besmislica“ i čija se „čuda“, koja pripisuje Hristu, doimaju kao „neistinita i smiješna“ i ne nadilaze „čuda“ iz paganskih mitologija. Za osnivača hrišćanstva kaže da je bio „ništavan čovjek, ništavan i prezren čovjek bez uma, talenta i znanja, ludak, bezumnik, bijedni fanatik i nesrećni obješenjak“, koji je sklopio đavolski savez s politikom da bi mase držao u neznanju i ropstvu. Hrišćanska religija, veli Melije, time što „trpi, odobrava i podržava zloupotrebe koje su suprotne pravičnosti i dobroj upravi“, posvećuje tiraniju i opravdava porobljavanja naroda. Ona uči da se vrlina sastoji u pokornosti, a najviše dobro u težnji k patnjama. Njeni apostoli propovijedaju asketizam i prezir prema tjelesnom, a sami se baškare u raskoši stvorenoj pljačkom, dokazujući tako da su oni đavoli kojima plaše narod. Religija, osim navedenih, čini još jedno veliko zlo za društvo i čovjeka, koje se ogleda u tome:

prvo, što opravdava nejednakost, iako su svi ljudi po prirodi slobodni i imaju pravo na udio u svim zemaljskim dobrima;

drugo, što ne uzima u obzir sveto pravilo da zavisnost i potčinjenost bez kojih društvo ne može opstojati, ne smije ići tako daleko da se na jednoj strani nađu sva blaga i uživanja, a na drugoj sve bijede i stradanja;

treće, što svojim propovijedima da je „sve onako kako je Bog htio“ spječava da se shvati istina, da društvena nejednakost nije djelo prirode već ljudi, da ona nije ustanovljena nijednim drugim zakonom do zakonom sile.

Za društvenu nejednakost Melije kaže da je posljedica zloupotrebe koja je učinjena tako što neki ljudi „prisvajaju u privatno vlasništvo dobra i bogatstva zemlje, mada bi njima svi morali raspolagati zajednički i ravnopravno“. Konkretno, nastanku društvenog zla koje se ogleda u tome da među ljudima rođenim s jednakim pravima i svojstvima postoji veliki broj „bogatih neradnika koji žive na račun tuđeg rada“ - a njima u prvom redu pripada kompletno sveštenstvo - išle su na ruku dvije stvari. Jedna se odnosi na to da je društvo samo, načinom na koji je pokušavalo da rješava neka svoja pitanja i probleme, proizvelo „mogućnost“ da se „jedni smatraju samo rođeni da despotski vladaju nad drugima i vječno uživaju zadovoljstvo života“, a da se drugima kao „sudbinska“ pripisuje obaveza „da budu bijedni, prezreni robovi i da sav svoj život provode u neimaštini i teškom radu“. Druga stvar koja je pogodovala takvoj društvenoj podjeli odnosi se na ulogu koju, zajedno s prelatima i drugim crkvenim visokim službenicima, imaju pravosudni službenici, zakupci, ubirači poreza, pisari „i drugi lopovi koji imaju u svojim rukama monopol soli i duvana“. Mada im je namijenjena sasvim drugačija funkcija, a u prvom redu obaveza da brinu o opštem dobu i interesu, navedeni i drugi državni činovnici i upravljači državnim dobrima rade samo za sebe. Ili, kao Melije kaže, „svi ti ljudi nalaze svoje zadovoljstvo u uništavanju ljudstva“ i svi se „uobražavaju čim uspiju da nekoga ulove u svoju mrežu i ostvare neku (veliku) dobit“.

Društvo se protiv tih zala može (iz)boriti, uvjeren je Melije, samo pod uslovom da iz temelja promijeni dato uređenje i ukine privatnu svojinu. Njegov ideal je organizacija seljačkih opština u kojima bi bilo ukinuto privatno vlasništvo, a proizvodnja i potrošnja organizovane po principu jednakih prava i obaveza svih njihovih žitelja. Faktički, to je značilo da bi svi stanovnici jednog kraja trebalo da čine zajednicu u kojoj žive na isti način: svi bi radili neki koristan rad, koji bi bio raspoređivan jednakomjerno i zavisno od fizičkih i drugih sposobnosti svakog pojedinca, i svi bi iz zajednički stvorenih dobara dobijali dio koji podmiruje njihove potrebe. Time bi se, vjeruje Melije, ostvarili ideali svakog srećnog društva (tako strani i daleki onom u kome sam živi), kakvi su:

u prvom redu, bezbjedni život u miru i ljubavi - lišen svakog straha od gladi, prevara, grabeža i nepravednih sudskih procesa - u kome bi se ljudi međusobno odnosili kao braća i sestre;

zatim, jednaka obaveza svih da, prema sposobnostima, učestvuju u stvaranju zajedničkih dobara, kao i njihovo jednako pravo da odlučuju o raspodjeli tih dobara, odnosno da uživaju plodove zajedničkog rada;

najzad, dovoljno zdrava (u smilu etičke prihvatljivosti i političke poželjnosti) motivacija za rad i stvaranje, što je preduslov za razvoj proizvodnih snaga.

Melije, imajući u vidu da nijedna organizacija, uključujući i onu koju zamišlja kao osnovnu ćeliju društva budućnosti, ne može opstojati bez izvjesne hijerahije i neke vrste makar tehničkog podređivanja jednih ljudi drugima, u svom projektu apsolvira donekle i to pitanje. On, naime, kaže da i u seoskoj opštini (komuni) mora postojati neka vlast, iz prostog razloga što društvo u kome ne postoji „zavisnost i međusobno potčinjavanje“ ne može biti dobro uređeno, ili, „ako je već dobro uređeno, ne može održati poredak“. No, za razliku od odnosa kakvi vladaju u postojećem društvu, u novoj zajednici „ta zavisnost i to potčinjavanje jednih drugima moraju biti pravedni i srazmjerni“. Taj zatjev je, uvjeren je, moguće postići iz dva razloga:

prvo, zato što će zajednička (kolektivna) svojina i način sticanja i raspodjele sredstava za život eventualne nesuglasice među ljudima lišiti one konfliktnosti koju one dobijaju u društvima karakterističnim po neravnopravnostima i nepravdama u tim dvjema oblastima;

drugo, zato što će svi glavni poslovi u društvu biti povjereni onima koji su osim obdarenosti mudrošću prožeti još i idejom opšteg dobra.

Iznoseći te ideje i obrazlažući kako ih je moguće ostvariti, Melije čini dva, za svoje vrijeme odista krupna koraka:

jedan se ogleda u tome što, ni najmanje ne sporeći vrijednost odnosno potrebu prosvjetiteljskog rada i odgovarajućih promjena u oblasti zakonodavstva,

afirmiše ideju revolucije kao najizglednijeg sredstva za promjenu faktičkog stanja u kome se nalazi Francuska njegovog vremena;

drugi se ogleda u tome što, saobrazno svojoj viziji boljeg (srećnijeg) društva, nudi „skicu“ njegovog ustrojstva i principa na kojima bi funkcionisalo.

Ima li se u vidu suština vrijednosti kojima kroz jedno i drugo inklinira, nije teško razumjeti Melijeovu frustraciju zbog posla kojim se (profesionalno) bavio, odnosno razloge zbog kojih je svoje djelo naslovio kao *Oporuke* i nije dozvolio da se objavi za njegova života.

Gabrijel Bono (1709-1785), opat od Mablija, u literaturi više poznat kao Mabli, strastveni je borac protiv despotizma. On istoriju shvata kao proces (i sredstvo) stalnog unapređivanja (odgajanja) morala i politike, usljed čega i svoje teorijsko djelo temelji na pretpostavci da se njihovim povezivanjem, u smislu da se i jedno i drugo moraju zasnivati na razumskom shvatanju ljudske sreće i podređivanju individualnih interesa opštem dobru, može naći izlaz iz datog društvenog stanja.

Osnovu Mablijeve filozofije - kojom objašnjava motivaciju vlastitog teorijskog bavljenja čovjekom i društvom, odnosno pravo da to čini na krajnje angažovan način - predstavlja stanovište da su razum i sloboda dvije sile koje je priroda dala čovjeku i bez kojih je njegova sreća, ma što on pod tim pojmom u nekom trenutku podrazumijevao, ne samo neshvatljiva nego i neostvarljiva. Priroda je čovjeku takođe dala i pravo da te dvije svoje krucijalne vrijednosti štiti od svega što ih može ugroziti, pa i od vlasti, odnosno od svakoga ko bi posegao za tim da ih ograniči, makar on bio bog ili car. Onaj koji ljude na to podsjeća, kad to eventualno zaborave, i ko im predlaže razumniju politiku od one koju vode vršioci vlasti “po svojoj volji ili koja je ustanovljena slučajnošću, strastvenošću ili neprimijetnom okolnošću”, i u kojoj su ugrožena ta dva osnovna ljudska dobra, nije nikakav zavjerenik ili narušitelj građanskog mira, već njihov prijatelj.

Razvijajući, saobrazno tom stanovištu, svoju teoriju o društvu i državi, te pravima da se oni mijenjaju na način i sredstvima koji najviše odgovaraju datoj situaciji, Mabli, poput većine političkih mislilaca njegovog doba koji baštine ideju prirodnog prava i društvenog ugovora, polazi od pretpostavke da je društveni ugovor podjednako obavezan za obije ugovorne strane. No, za razliku od jusnaturalista koji smatraju da i pravo tumačenja tog ugovora podjednako pripada obijema stranama, on zastupa tezu da to pravo pripada samo narodu. Narod je, smatra Mabli, kao tvorac društva i države, jedini ovlašćen da odlučuje o svim najvažnijim pitanjima u njima i povodom njih, posebno o tome kakvu vlast želi da ima i kome će je i na koje vrijeme povjeriti, te kada će postojeću vlast promijeniti i ustanoviti novi poredak. Narod ne može biti slobodan ukoliko nije

zakonodavac, ukoliko isključivo njemu ne pripada pravo da procjenjuje kada se zakoni koje donosi izvršavaju, a kada se to ne čini i ukoliko ne može prisiliti upravu da pravedno izvršava zakone ili je smijeniti kad ona to ne čini. Vlast i kralj su u čitavoj toj stvari samo opunomoćenici naroda, dužni da izvršavaju njegovu volju - i ništa drugo. Iz toga slijedi: ukoliko vlast nije u stanju da izvršava svoje obaveze preuzete prilikom sklapanja ugovora s narodom, tj. da na njegovu korist izvršava zakone koje on preko svojih predstavnika donosi, narod ne samo da ima pravo na pobunu protiv nje, nego je dužan da se takve vlasti oslobodi. Obaveza naroda u tom pogledu utoliko je veća što je on, kao suveren, odgovoran za zaštitu slobode. Ne vrši li tu svoju osnovnu dužnost, on ne samo što pomaže despotizmu već i sam kuje sopstvene okove.

O načinu na koji narod izvršava tu svoju obavezu, uključujući i smjenu postojeće vlasti kad za to postoji potreba, Mabli u principu kaže da je to stvar trenutka u kome se takav izbor vrši, odnosno okolnosti u kojima se to radi. Ipak, ne propušta da upozori na to da su ljudi, prilikom promjene vlasti, dužni da preduzmu sve što je u njihovoj moći da bi "učinili revoluciju korisnom za svoju zemlju". U tom pogledu, on i pored toga što ne isključuje važnost koju prosvjećivanje ima za tok i tempo svakog društvenog preobražaja - i što (kao Helvecius i Hobs) ima povjerenje u moralizatorsko djelovanje zakonodavstva, od kojeg očekuje da obuzda gramzivost i pretjerane ambicije kao dvije strasti koje najviše sprječavaju blagostanje društva - veliku pažnju poklanja socijalno-ekonomskom aspektu. Posljedica toga je da u svojoj knjizi *O pravima i dužnostima građanina*, za koju inače sam kaže da je neka vrsta komentara "čudesnog odlomka" iz Ciceronove *Države* u kome se govori o istinskom zakonu i zdravom razumu, ne očekuje da će kodeksi inspirisani samo razumom imati učinak kakav od njih očekuju prosvjetitelji. Naprotiv, smatra da kad je riječ o ostvarivanju ideje egalitarizma, kao uostalom i bilo koje druge ideje kod koje su u prvom planu faktički društveni odnosi čije moralne principe treba slijediti i za čije se uspostavljanje valja (iz)boriti, glavna uloga pripada akcijama eminentno političkog karaktera kojima zakoni mogu da budu samo korisno pomoćno sredstvo (ponajviše kao instrument u funkciji odgovarajućeg vaspitanja).

Tim svojim stanovištem, Mabli afirmiše moralni princip po kome je borba za slobodu porobljenog naroda emanat najviše vrline i (kao takva) čini dozvoljivom upotrebu svih sredstva, uključujući i pravo da se na silu odgovori silom. Dajući tako "zeleno svijetlo" građanskom ratu, Mabli ne samo što dovodi u pitanje moralnu utemeljenost do tada dominantnih uvjerenja da i sama pomisao na korišćenje jednog takvog sredstva predstavlja "ludost", odnosno "protivprirodno" i "nezakonito" posezanje za nečim na što niko nema pravo,

nego i snažno doprinosi stvaranju uvjerenja da narod koji hoće da raskine lance vlastitog ropstva faktički i nema drugog načina da to učini. Postupajući tako, on ne zanemaruje opasnosti i iskušenja koja implicira svaki rat unutar jednog naroda i države, pa i građanski. No, upoređujući dato stanje društva, koje bi takvim ratom trebalo promijeniti, sa negativnim posljedicama koje takav rat uvijek ima, Mabli nema dileme ni u pogledu potrebe da se u krajnjoj liniji i njemu pribjegne, ni u pogledu legitimiteta da se to učinu. On to ovako objašnjava: "Građanski rat je isto zlo kao i amputacija ruke ili noge jer je suprotna organizaciji našeg tijela i pričinjava mu žestoki bol. Ali se građanski rat pojavljuje kao blagost kad se društvo bez pomoći podvrgava toj operaciji zbog opasnosti od gangrene, tj. govoreći bez metafore, kad je izloženo riziku da strada od despotizma". Potvrdu za prihvatanje ovog stanovišta kao moralnog i razumnog, Mabli nalazi u učincima revolucija u Engleskoj i Holandiji.

Mabli političke promjene ne shvata kao nešto po sebi smisleno i dovoljno za ukidanje dominacije i eksploatacije, već u njima vidi jednu od pretpostavki za ukupne društvene promjene koje bi bile u funkciji ostvarenja principa jednakosti, prvenstveno onog koji bi značio ukidanje privatnog vlasništva. Smisao takve promjene u vlasničkim odnosima, pak, direktno izvodi iz uvjerenja:

prvo, da od imovinskih razlika, u čijim osnovama je privatno vlasništvo, potiču sva zla društva;

drugo, da je podjela ljudi na bogate i siromašne neprirodna.

Obrazlažući prvo uvjerenje, Mabli kaže da su imovinske razlike utemeljene na privatnom vlasništvu:

u prvom redu, "porodile kod ljudi pokvarenost" (tako što su, izazivajući gramzivost, egoizam i neutaživu želju za gomilanjem bogatstava, izobličile prirodne i stvorile neprirodne sklonosti čovjeka);

zatim, uništile stvarnu narodnu vlast, budući da su je bogati na razne načine (uspostavljanjem aristokratskog sistema, te stvarajući razne svoje stranke i saveze i kujući preko ovih kojekakve zavjere) preuzeli u svoje ruke i istisnuli iz nje svaku zakonitost i učinili tiranskom;

najzad, pocijepale društvo "na različite klase ljudi", čiji su svi glvni interesi i ciljevi ne samo međusobno nesaglasni nego i suprotni.

U pogledu drugog svog uvjerenja, Mabli kaže:

da u "prirodnom" stanju nije bilo privatnog vlasništvava;

da su tada, upravo zahvaljujući nepostojanju imovinskih razlika, društveni funkcioneri sav svoj posao svodili isključivo na "diobu potrebnih dobara među družinom i na očuvanje morala";

da je priroda ljude - uprkos tome što ih je nadarila različitim strastima (jedne egoističkim, koje se ispoljavaju u samoljublju, gramzivosti i težnji ka

nasladama, a druge socijalnim, koje se ispoljavaju u jednakoj ljubavi prema sebi i drugima) - predodredila za jednakost, a čovjekovu "političku prirodu" učinila dovoljno moćnom da pojedinačne sebičnosti obuzda pomoću "društvenih strasti".

Povodom ovog drugog, Mabli pita: "Ko može poricati da smo mi iz ruku prirode izašli savršeno jednaki? Zar ona nije dala svim ljudima jedne te iste organe, jedne te iste potrebe, jedan te isti razum? Zar dobra koja je ona proizvela na zemlji ne pripadaju svima zajedno? Zar je ona ikome dodijelila poseban komad zemljišta? Zar je ona razasula kamene-međaše po poljima"?

Saglasno takvom određenju osnovnih uzroka svih društvenih problema, Mabli traži izlaze iz njih. Faktički to znači da on, u razmišljanjima o tome kako prevladati probleme i protivurječnosti postojećeg društva, u principu ne negira nijednu mjeru javne politike koja je sračunata na dograđivanje (tj. demokratizovanje) datog oblika društvene i državne organizacije, ali i da nijednu od njih ne smatra dostatnom za rješenje njihovog osnovnog problema - nepravde i neravnopravnosti. U tom smislu on, na primjer, zna da kaže da svaka razumna politika mora voditi računa o tome da se vlast nikome ne daje na neodređeno vrijeme ili u nasljedstvo, budući da uvijek kad se to uradi ova, prije ili kasnije, preraste u tiraniju. No, neće propustiti da upozori na, po njemu, neupitno pravilo: da "čime je u državi manje jednakosti, tim je više u njoj podlosti, niskosti, pohlepe i tiranije", te da je imovinska nejednakost, utemeljena na privatnom vlasništvu, "porodila despotizam i ropstvo". Pošto nejednakost, kako Moreli kaže, rastvara čovjeka i umjesto sklonosti ka traženju opšte sreće za sve razvija kod njega suprotna opredjeljenja, trujući mu razum "najnepravednijim činjenjima" i "najbesmislenijim prohtjevima, predrasudama i zabludama", dobrim se može smatrati samo ono društvo u kome su ljudi jednaki kako u formalnim političkim pravima, tako i u socijalno-materijalnom pogledu, tj. društvo u kome nema bogatih i siromaha, u kome svi dobijaju koliko im treba za život i u kome se rad najuspješnijih i onih koji najviše doprinose opštem dobru ne nagrađuje viškom materijalnih dobara već slavom i poštovanjem. Taj se ideal, uvjeren je Mabli, može imati samo tamo gdje je svojina, kao i u doba čovjekovog "prirodnog" stanja društvena, a podjela materijalnih dobara pravedna, tj. takva da podjednako zadovoljava potrebe svih članova društva. Prvu i najvažniju stepenicu na putu ka njegovom vaspostavljanju čini ukidanje privatnog u korist društvenog vlasništva, tj. vlasništva u kome će biti zaboravljane famozne i fatalne riječi "ovo je moje". Riječju, razdor koji među ljudima stvara privatna svojina, dijeleći ih na siromašne i bogate, može se prevladati jedino njenim ukidanjem.

Mabli, vjerovatno svjestan ograničenja koje realizaciji jednog takvog projekta nameće dati nivo razvijenosti materijalnih proizvodnih snaga, svoj zahtjev za jednakošću ustanovljuje na nekoj vrsti asketizma, koja znači faktičko odricanje ljudi od svega što bi bilo iznad nivoa zadovoljenja njihovih elementarnih životnih potreba. Svako, ma i najmanje posezanje za nečim izvan i iznad toga, bilo da se radi o zahtjevima države i vlasti, bilo da su u pitanju prohtjevi pojedinaca, smatra poročnim po dva osnova: kao sklonost nejednakosti i kao tendenciju vraćanja u stanje koje se ukidanjem privatne svojine željelo prevladati. Ti se poroci, smatra Mabli, mogu obuzdati dobrim zakonima, tj. zakonima koji su, kako kaže, zasnovani na ljudskoj prirodi i donose ljudima sreću. Da bi pokazao kako bi ti zakoni trebalo da izgledaju, sam priprema njihove nacrte. Shodno predviđanju da se njima može uticati na formiranje "skromne prirode" ljudi, osnovnu materiju tih zakona čine zahtjevi u pogledu sprječavanja "svake raskoši", pri čemu se osobito ističu norme sračunate na ograničenje trgovine, budući da ona, kako Mabli vjeruje, rađa svakovrsna pretjerivanja, lakomost i pokvarenost.

Moreli je pisac o kome se malo zna (tačnije zna mu se samo ime). Njegova djela - *Bazilijade* (1753) i *Kodeks prirode* (1755) - odišu izrazito revolucionarnim nabojem.

U centru Morelijevog interesovanja su gotovo ista pitanja kojima se bavi i Mabli, s tim što ovima pristupa znatno drugačije. Kao "tipični racionalist", on, naime, smatra da se svekolika istorija čovječanstva sastoji od grešaka razuma i njihovog otkrića, te da se rješenje njene ključne "zagonetke" - kako nepravedno i neravnopravno društvo zamijeniti pravednim i ravnopravnim - sastoji u tome da razum, spoznajom istine o životu, odnese prevagu nad neznanjem.

Morelijev racionalizam, kao uostalom i racionalizam XVIII vijeka u cjelini, tijesno je povezan s naturalizmom i razvija se na tezi da je priroda otjelovljena i oličena u razumu, da je sve što od nje potiče razumno i istinito i da je čovjek onoliko srećan koliko slijedi prirodu i poštuje njene zakone. Priroda je, veli Moreli, stvorila ljudsko društvo i postarala se da ono bude uređeno poput nekog "čudnovatog automata" u kome je "sve usklađeno, sve promišljeno, sve predviđeno" i u kojem "svi teže jednom zajedničkom cilju". Desi li se kakav kvar ili zastoj u funkcionisanju tog "čudnovatog automata", u pitanju je isključivo čovjekova greška i krivica, s tim što je i čovjekova obaveza da svoju grešku ispravi i taj kvar ili zastoj otkloni. Gledano iz ugla zakona prirode i njihovih svojstva, sve to, po Moreliju, znači sljedeće:

prvo, zakoni prirode su nepromjenljivi i predstavljaju "uopšteno shvaćeno, sve što u živim bićima proizvodi miroljubive sklonosti i sve što im određuje kretanje";

drugo, pošto "u moralnom poretku priroda jeste jedna, stalna i nepromjenljiva", promjena njenog savršenog poretka može biti samo posljedica kvarenja tog poretka od strane ljudi, prvenstveno "univerzalnom kugom" njihove gramzivosti i ličnog interesa;

treće, čovjek živi u nepravednom poretku zato što se vlastitom nerazumnošću odvojio od prirode;

četvrto, sve što se javlja kao emanat čovjekovog izopačenja, može biti popravljeno njegovim činom i učinkom, jer, mada je on po sebi slab, priroda ga je obdarila razumom da bi njoj pomogao i da bi mogao da riješi sve svoje probleme.

A kad je već tako, treba učiniti sve da se čovjekov razum oslobodi stega koje ga čine sputanim ili izopačenim, odnosno da se spoznajom vlastite prirode osposobi za davanje odgovora na sve izazove i naloge koje mu ona namće. Uvjeren da je tako nešto moguće, tj. da čovječanstvu, uprkos svim njegovim zabludama i posrnućima, neće predstavljati nikakvu teškoću da opet živi "u skladu sa zakonima čiste prirode", Moreli kaže: "U prirodi kao i u iskustvu, u fizičkom svijetu, kao i u moralnom i intelektualnom svijetu, sve svjedoči da postoji određeni nivo savršenstva do kojeg se bića postepeno uzdižu. Mi ne znamo suštinu stvari, jednostavnih i ograničenih; mi ne znamo da li su one sposobne ili ne za nepredviđeno usavršavanje, i da li ih svemogućstvo može dovesti do toga bez postupnosti. Ja se neću prepirati povodom pozitivnog ili negativnog odgovora o tom procesu; ja vidim osjetljivu spoljnu stranu procesa; ja ispitujem, ja osjećam progres moga razuma. Ja sljedstveno tome kažem da postoji po čudnoj analogiji blagonakloni porast i u oblasti morala i da bez obzira na svoju silu i svoju mekoću zakoni prirode postepeno dobijaju svoju vlast nad čovječanstvom".

Između više konkretnih poslova i zadataka koje bi trebalo izvršiti s ciljem da bi se vaspostavile pokidane prirodne veze među ljudima i, umjesto svijeta u kome su otuđeni i izgubljeni, ponovo izgradio svijet njihove sloge, mira i jednakih prava, Moreli posebno ističe: promjenu zakonodavstva, promjenu svojinske strukture i promjenu društveno-političkog uređenja. U osnovi ta tri zahtjeva nalazi se jedinstvena potreba za ostvarenjem ideje slobode. Pri tome, Moreli slobodu ne shvata kao nezavisnost ljudi jednih od drugih (jer to nužno vodi kako atomiziranju društva, tako i njihovom odvajanju od prirode), već kao stvarnost (i oblik) društvenog zajedništva u kome je ukinuto svako političko i ekonomsko ugnjetavanje, u kome nema nezaposlenih, u kome nema gospodara i robova i u kome su ljudi lišeni svih spoljnih prinuda i svake oskudice. Saglasno tome, njegova definicija političke slobode glasi: "Istinita politička sloboda čovjeka sastoji se u slobodnom i neustrašivom iskorišćavanju svega što može zadovoljiti njegovu prirodu i, sljedstveno, zakonite želje".

Kad je u pitanju prvi zadatak (tj. promjena zakonodavstva), Morli ima u vidu ono što se smatra kvintesencijom svekolikog racionalizma njegovog doba - suprotstavljanje gospodstva razuma gospodstvu religije. Tom poslu, vjeruje on, treba da bude posvećen cjelokupan prosvjetiteljski rad u društvu, ukljujući i onaj njegov dio koji se odnosi na promjene u zakonodavstvu. Moreli, inače, smatra da je zakonodavstvo jedan od najvećih krivaca za destrukciju prirodnog prava, jer je, umjesto da se suprotstavi krađama, pohlepi i svemu drugom što je narušavalo prirodni red i deformisalo prvobitni moral, stalo u odbranu dioba i uzurpacija, nasilnih i nepravednih prisvajanja zajedničkih dobara i prirodnih produkata zemlje, te svega drugog što je trebalo da ostane u opštoj svojini. Objašnjenje zašto se to desilo Moreli nalazi, s jedne strane, u tome da se apsolutistička vladavina vremenom sasvim učvrstila na ruševinama prvobitnog (pravednog) društva i, s druge strane, u nedovoljnoj prosvijećenosti zakonodavaca. Tvrdeći da je uticaj ovog drugog bio znatno veći, te da se pri višem stepenu prosvijećenosti zakonodavaca odstupanje od prirodnih zakona moglo izbjeći, on implicite izražava uvjerenje da se prosvjetiteljstvom taj problem može sanirati u mjeri koja će zakonodavstvo od važne karike u lancu okivanja čovjekove slobode pretvoriti u moćno sredstvo njenog osvajanja i zaštite. Uvjerenost u mogućnost ovog potonjeg učiniće da Morelijeva misao dosegne sam vrh prosvjetiteljske utopije o potrebi kodifikacije apstraktnog razuma, što će ujedno biti i glavna meta kritike koju su na njegov račun upućivali pripadnici istorijskopravne škole u prvim decenijama XIX vijeka.

U osnovi drugog zadatka (tj. potrebe da se promjene svojinski odnosi), kako ga Moreli vidi, nalazi se "činjenica":

da je priroda ljudima podijelila moći u različitim proporcijama, ali da im je zato ostavila nedjeljivim vlasništvo nad zemljom i pravo da se podjednako koriste njenom darežljivošću;

da priroda čovjeku ne daje toliko svojih darova (proizvoda) koji bi zadovoljili sve njegove potrebe, usljed čega on vlastitim radom mora da stvori ono što mu u tom pogledu nedostaje;

da je priroda, želeći da olakša čovjekovo angažovanje na stvaranju nedostajućih sredstava za život iznad nivoa koji daju pojedinačne moći, razvila kod ljudi "neraspoloženje prema usamljenosti i sklonost prema društvenosti".

Problem je, međutim, bio u tome, smatra Moreli, što se shvatanje o jednakosti prava i neophodnosti zajedničkog rada, formirano na tim pretpostavkama, izgubilo u lavirintima formiranim raspadom prvobitnog društva koje se zasnivalo na krvnim srodničkim vezama i u kojem je vlasništvo bilo zajedničko, a odnos među ljudima utemeljen na međusobnoj ljubavi i solidarnosti. Uspostavljanje privatnog vlasništva ne samo da je poremetilo te gotovo idilične odnose, nego

je, svojim zakonitim "propratnim pojavama" (pohlepom i trijumfom zakona sile u sticanju i raspodjeli dobara), utemeljilo despotizam i varvarstvo kao jedina validna sredstva u regulisanju odnosa među ljudima. Zla koja su čovjeku time stvorena ne mogu se prevladati drugačije do čupanjem njihovog korijena. Pošto je privatna svojina korijen svih čovjekovih nevolja i stradanja, to je njena zamjena društvenim vlasništvom osnovna pretpostavka njegove slobode. Stoga Moreli – duboko uvjeren u to da će s preuređenjem društva na temelju ukidanja privatnog vlasništva biti otklonjenje mnoge predrasude i zablude koje su čovjeka sprječavale da uspostavi društvo u kome nema zločinaca, lopova, ubica i osvajača - francuskom narodu poručuje: "Ukinite nedostatke politike i morala u skladu sa zakonima prirode".

Morelijev pristup trećem zadatku (tj. promjeni društveno-političkog uređenja), u kome on zapravo izražava svoje viđenje mogućnosti da se pomenuta poruka ostvari, temelji se na pretpostavci da su državni oblici posljedica svojinskih odnosa (usljed čega će se, na primjer, i najmudrija republika naći u teškom stanju ukoliko u njoj nijesu potkresani korijeni privatnog vlaništva), te da s promjenom svojinskih odnosa nužno slijedi i promjena državnih oblika. Na toj pretpostavci, tj. na uvjerenju da se u osnovi svih političkih sistema nalazi vlasnički duh i interes, Moreli, najprije, daje svoje tumačenje Monteskjeove karakterizacije oblika društvene (državne) organizacije, a potom formuliše koncept "idealnog društva" u kome, kako kaže, ne bi bilo nikoga ko bi htio da bude gospodar.

O prvome, tj. o bitnim svojstvim i njima uslovljenim "ishodištima" pojedinih oblika društvene (državne) organizacije, Moreli svoj sud izriče tako što kaže:

da su ljudi u republici čestitiji i manje poročni nego u drugim oblicima vladavine i da se kod njih, zahvaljujući jednakosti imetka, izvjesno vrijeme održava ravnoteža između ličnih, privatnih i opštih interesa;

da se, međutim, i u republici kod izvjesnih građana razvija pohlepa za prisvajanjem društvene imovine, što vremenom dovodi do njenog gomilanja u rukama nekoliko porodica, čime se opšti interes pretvara u grupni (tj. interes nekolicine), a republička demokratija u aristokratsku vladavinu;

da se u aristokratiji, usljed borbi raznih grupa za unutrašnju preraspodjelu moći, vlast vrlo lako prepušta jednoj osobi i na taj način uspostavlja monarhija, u kojoj ljudi više ne služe zemlji već ličnosti gospodara;

da se monarhija zbog takvog karaktera odnosa u njoj vrlo brzo preobražava u despotiju.

O drugome, tj. o idealnom društvu u kome ne bi bilo nikoga ko bi htio da bude gospodar, Moreli govori u svom *Kodeksu prirode*, gdje, kako sam kaže,

nudi "obrazac zakonodavstva usklađenog sa namjerama prirode", utemeljen na "fundamentalnim i svetim zakonima", koji se ogleda u tome da:

svaka vlast, ukoliko želi da poštuje naloge prirode, mora biti predstavnik i opunomoćenik naroda i njegove volje;

najbolji ljudi iz porodice i nacije treba da budu predstavnici naroda;

narod, kao suveren, u krajnjoj liniji odgovara za sve što mu se dešava, te je stoga dužan da neposredno, ili preko svojih predstavnika, obavlja sve društvene odnosno državne poslove.

S tog stanovišta posmatrana, demokratija je "najprirodniji oblik vladavine". Dakako, pod uslovom da funkcioniše na principima da:

da "ništa u društvu ne treba da pripada individualno nikome, osim stvari koje on koristi za svoje lične potrebe, svoja zadovoljstva i svoj svakodnevni rad";

da "svaki građanin treba da bude javni čovjek, podržan, održan i zaposlen na javni trošak";

da "svaki građanin treba da, sa svoje strane, doprinese javnoj koristi shodno svojim snagama, svojim sposobnostima i svojim godinama".

Demokratski sistem ustanovljen na tim principima, u administrativnom smislu bi funkcionisao kao jedinstvena cjelina (sastavljena iz nižih jedinica koje čine porodice, rodovi, gradovi i provincije), na čijem čelu se nalaze vrhovni senat i vrhovni savjet nacije. Vrhovni senat bi bio sastavljen od predstavnika svih gradova, a osnovni zadatak oba tijela bila bi organizacija proizvodnje i potrošnje. U tako uređenoj društvenoj i državnoj zajednici sve bi se odvijalo po tačno predviđenom planu: svi njeni članovi bi se nakon navršene desete godine života obučavali u onoj profesiji za koju osjećaju naklonost; od 20. do 25. godine života svi bi morali da se bave zemljoradnjom; od 40. godine života svako bi mogao da radi posao koji sam izabere. Priprema ljudi za takvo obavljanje njihovih dužnosti, od njihovog osnovnog obrazovanja do osposobljavanja za najviše naučne poslove i poduhvate (jednako one na ispitivanju tajni prirode, kao i one u neposrednoj službi društva), bila bi briga države.

Moreli, za razliku od Melijea i Mablija, koji preferiraju ideju prevrata što ne isključuje čak ni građanski rat, vjeruje da se sloboda čovjeka u zadovoljavanju njegovih prirodnih i zakonitih želja može ostvariti ukidanjem privatne svojine mirnim putem. Taj njegov "utopizam", po ocjeni mnogih autora, ne proizilazi toliko iz neuviđanja pravila da se ljudi najteže odriču vlasti i imetka, koliko iz shvatanja povijesnog procesa kao neke vrste opšte evolucije, jednako primjerene prirodi i ljudskom društvu, što je predstavljalo bitan novum u onovremenoj političkoj misli.

DIO TREĆI

LINIJOM GRAĐANSKIH KONSIDERACIJA

Rušenje legitimiteta feudalnog društva, prvi je i jedan od najvažnijih učinaka velikih socijalnih pokreta druge polovine XVIII vijeka. To je, istovremeno, i jedan od osnovnih uzroka okretanja novog lista u knjizi istorije. Građansko društvo, mada i samo opterećeno klasnom podjelom, promoviše mnoge nove, ranije nepoznate odnose i orijentacije. Svojevrsna statičnost prethodne društveno-ekonomske formacije, koja opstoji na idealu traženja savršenstva u datom, ustupa mjesto dinamizu utemeljenom na filozofiji stalnog traganja za drugačijim boljim. Umjesto pristalica reda i sigurnosti, opsjednutih logofemom "bogu božje, caru carevo", na scenu stupaju gotovo fanatizovani pobornici napretka bez granica, koji svoju filozofiju življenja iskazuju kroz stanovište da sreća statički ne postoji, da je ona u napredovanju, a ne u činjenici da je napredak ostvaren. Aktivizam onih koji nikad ne stižu do cilja kida tradicionalne, na svoj način bogate, lično i porodično obojene, napola naturalne veze među ljudima. Umjesto idiličnih predstava o mogućoj harmoniji življenja i jednakosti svih u dobru i u zlu, nameću se ogoljena i bespoštedna (intraklasna) konkurencija odnosno (interklasno) rivalstvo individuuma koji su reducirani na izvjestan broj socijalnih uloga, mahom sračunatih na obezbjeđenje njihove "spoljne egzistencije". Novi prevratnici, uzletjeli na krilima konkurencije svih i svega, ne priznaju i ne poznaju aristortelovsko načelo o srednjem imovinskom stanju kao izvoru i uslovu društvene stabilnosti. Njihovo načelo "potpuni uspjeh" (što podrazumijeva ekonomsku i političku premoć nad ostalima) ili "potpuni krah", postaje borbena parola svih društvenih klasa, uključujući i one najsiromašnije. Pravo na pobunu, duhovno odnjegovano u krilu prosvjetiteljstva, a politički promovisano građanskim revolucijama, podstiče neslućenu radikalizaciju masa. Imperativ "biti ili ne biti" rađa potrebu kod svih da lagodna akademska razmišljanja o idealnim monarhijama i republikama, te principima prirodnog prava i vječne pravde i morala, zamijene konkretnim solucijama koje će faktički štititi njihove interese. Ideje o ljudskim pravima, nakon više vjekova prestaju biti pukim izvorom nadahnuća humanistički nastrojenih filozofa i prvi put (u

Sjevernoj Americi i Francuskoj) dobijaju izvjesnu pravnu snagu. Ideja slobode operacionalizuje se tako da podrazumijeva emancipaciju čovjeka od svih autoritarnosti i nadređenosti, jednako onih što dolaze iz religije i ideologije, vlasti i vlasništva, kao i onih što ih produkuju razni oblici oganizovanog kolektivnog života. Vertikalna, aristokratska struktura društva uzmiče pred horizontalnom, demokratskom. Pitanje suvereniteta, osim novih internih, dobija i neke važne eksterne sadržaje. To se naročito odnosi na oblast međusobnih prava i obaveza posebnih državnih entiteta. Nacija i nacionalno izbijaju u prvi plan i postaju esencijalnim činiocem državne integracije i emancipacije. Na tim osnovama nastaju ideje i teorije primjerene ne samo ranoj fazi razvoja građanskog društva, već i njegovom zrelom dobu.

U misaonom i političkom raznoglasju koje na toj osnovi nastaje ima izvjesne kakofonije, ali ima i sistema. Na jednoj strani, naime, "probuđene svijesti i savjesti", zavisno od faktičke pozicije (u društvenoj organizaciji i hijerarhiji) onih kojima se to dešava, postuliraju mnoštvo najrazličitijih ideja i vizija o drugačijem, boljem svijetu i čovjeku, koje ne samo da su međusobno nesaglasne u viđenju iste stvarnosti koja je predmet njihovog promišljanja, već često u ponečemu ne korespondiraju dovoljno ni sa samom tom stvarnošću. Na drugoj strani se, pak, u tom šarenilu mogu prepoznati i neke pravilnosti, kao na primjer:

ona, koja ukazuju da sticaj okolnosti, istorijskih i aktuelnih, na pojedinim društvenim prostorima bitno opredjeljuje kako karakter i konretne oblike i sadržaje njihovog srijetanja (suočavanja) sa novom stvarnošću, tako i misaone refleksije koje unutar ili povodom tog procesa nastaju;

ona, koja ukazuje na to da se neki teorijski diskursi nastali na različitim prostorima međusobno srijeću, dopunjuju i obogađuju, da bi tako promijenjeni vršili izvjestan povratni uticaj na njihove autore;

ona, koja ukazuje na to da - uz ideje i teorije nastale kao izraz i odraz konkretnih prilika u kojima žive njihovi autori - postoje i ideje i teorije čija je ambicija da budu neka vrsta opšteg odgovora na "zajednička" pitanja i probleme društva njihovog vremena, odnosno generalnog "uputstva za akciju" na njihovom rješavanju.

Kad je prva pravilnost u pitanju, evidentno je ne samo da se "građanska stvarnost" na raličitim širim društvenim prostorima (kakvi su na primjer evropski i američki) ne pojavljuje istovremeno i sa istim "referencama", već i da se unutar tih prostora (u Evropi, na primjer) ona takođe javlja različito i u različitim intervalima.

Sjeverna Amerika se, tako, s građanskim društvom "srijeće" kroz revoluciju koja se od svih drugih sličnih društvenih prevrata onog doba razlikuje:

po tome da je proces njenih priprema bio mnogo kraći i efikasniji nego drugdje, što se direktno odrazilo na njen tok i učinke;

po tome da je, za razliku od drugih prevrata te vrste, imala dvije dimenzije - unutrašnju, koja se odnosila na "raskid sa feudalizmom" i spoljnu, koja se odnosila na raskid sa gotovo ropskim položajem američkih kolonija u odnosu na njihove metropole, tj. na sticanje nezavisnosti;

po tome da je sva krucijalna politička pitanja i probleme američkog društva - od ujedinjenja prvo sjevernih država a potom i Sjevera i Juga, pa do određenja karaktera vlasti u pojedinim saveznim državama - od početka, konstantno i kosekventno, rješavala u skladu s osnovnim principima i sadržajima konstitucionalizma.

U Evropi su stvari u tom pogledu tekle znatno drugačije: manje sinhronizovano, sporije i sa neuporedivo manjim objektivnim i subjektivnim učincima. Francuska revolucija je, tako, za razliku od američke, imala samo unutrašnju dimenziju, s tim što je i njeno ostvarivanje, usljed naslijeđene socijalno-ekonomske, psihološko-etičke i ine strukture odnosno političke kulture, bilo znatno složenije i teže nego u američkom slučaju, usljed čega su joj i opšti rezultati bili ne samo generalno znatno skromniji, nego i mnogo protivurječniji. U Velikoj Britaniji se, opet, u susret građanskom društvu išlo "na svoj način". Britanci, najvećim dijelom, ne samo što u principu nijesu smatrali da njihovoj zemlji treba revolucija poput francuske, već su na prevrate te vrste gledali kao na nešto "ispod nivoa". Osim toga, smatrali su da je njihova zemlja dug prema radikalnim promjenama ispunila svojom Slavnom revolucijom. U Njemačkoj i Italiji, pak, gdje reformacija nije bila "do kraja" odradila "svoje", ili je uopšte nije bilo, i gdje je politička rascjepkanost "etničkog prostora" bila izrazita, u prvom planu su se nalazili neki drugi imperativi. Ili, kako bi neki autori rekli, ono što su Francuzi već mogli, i morali, da urade političkom akcijom, Njemici i Italijani su tek pokušavali da riješe u ravni političke filozofije, tačnije posredstvom stvaranja duhovne klime za promociju ideje nacionalne države kao sredstva za rješavanje njihovih unutrašnjih i spoljnih problema.

Kad je druga pravilnost u pitanju, nije teško primijetiti da se, na primjer, gotovo sva evropska misaona produkcija - od prirodnopravnih teorija i teorija društvenog ugovora, do ideja prosvjetiteljstva i tzv. francuskog materijalizma - nalazi, na odgovarajući način, u riznici političkih ideja američke revolucije, što sasvim jasno pokazuju kako oba njena glavna politička dokumenta (*Deklaracija prava* i *Deklaracija nezavisnosti*), tako i najviši konstitucionalni akt - Ustav iz 1787. godine. U izvjesnom smislu važi i obrnuto, budući da američki pokušaj da ideje pravde, slobode i jednakosti "prenese s neba na zemlju" mnogi smatraju događajem pred kojim se nijesu mogle zatvarati oči. Francuzi,

konkretno, ne samo da ne kriju političku bliskost vlastitog "zasijecanja u postojeće" sa američkim revolucionarnim poduhvatom već i veoma rado potenciraju sličnost ideja utkanih u temelje tih dvaju događaja, što uostalom, smislom i sadržajem, potvrđuje i njihova *Deklaracija prava čovjeka i građanina*. Nadahnuća američkim uzorom veoma su primjetna i u političkim idejama njemačkih, italijanskih i inih evropskih autora, posebno onima koje optiraju liberalnu orijentaciju i principe konstitucionalizma. Odnos između raznih teorijskih škola u samoj Evropi, međutim, nešto je drugačiji, složeniji i zamršeniji - osobito kad su u pitanju "kontinentalne" i "ostrvske" škole. Kao što pretežan broj autora iz evropskog kontinentalnog dijela ne krije svoju skepsu prema navodnom britanskom konzervativizmu i "autoritetu tradicije", tako ni znatan broj britanskih teoretičara ne izbjegava da kaže, da se "kontinentalnim idejama" obraćaju samo u dva slučaja: onda, kada ove treba da im posluže kao "živ primjer" pogrešnog razumijevanja čovjeka i njegove stvarnosti; i onda, kada pomoću njihove kategorijalno-pojmovne aparature treba da lakše razmrse neki od svojih teorijskih sporova, poput na primjer onog da li je Slavna revolucija bila čin kontinuiteta ili diskontinuiteta u istorijskom razvoju britanskih političkih institucija i odnosa. Međusobne razlike britanskih autora u gledanjima na ta i slična pitanja, opet, nerijetko su takve i tolike da dostižu nivo konsideracija koje takođe bogate političku misao.

Kad je treća pravilnost u pitanju, lako je uočiti da uz ideje i teorije koje su nastale kao izraz i odraz konkretnih političkih dešavanja i usmjerene su na to da ova potpunije objasne, ili eventualno utiču na njihov dalji tok i moguće implikacije, postoje i neke političke misli i ideje u čijem se fokusu nalaze pitanja i problemi koji se smatraju principijelno važnim za građansko društvo kao takvo, odnosno relevantnim za politiku i političko uopšte. Specifičnosti ovih potonjih misli i ideja, koje zaslužuju odgovarajuću pažnju, ogledaju se u tome:

da se javljaju u raznim fazama konstituisanja građanskog društva, što im uvijek daje karakter aktuelne refleksije na neku od važnih pojava u tom procesu;

da stvarnost (kojom se bave) opserviraju iz ugla njenog kritičkog upoređivanja sa onim "što kažu" opšteprihvaćene misli i ideje - klasične i one nastale njihovom kasnijom razradom i "poznatim" objašnjenjima;

da se njihova kritičnost ne završava ni u pukom lamentiranju nad zlehudim datim, ni u molbama "višim silama" da urade ono što čovjek ne stiže ili ne može, već u projektima koji u čovjeku i njegovim racionalnim odlukama vide ključ rješenja svih zagonetki svijeta i života;

da i onda kada se bave "već viđenim" ili "davno apsolviranim" - nezavisno od toga da li je riječ o svojstvima i smislu policeizma, problemima opšteg mira i

karakteru zakonodavstva ili pak o pitanju najboljeg društvenog uređenja - odišu novinama koje potvrđuju smisao njihove pojave, ne samo u pogledu načina na koji aktuelizuju stare teme i dileme, već i u pogledu ukazivanja na nove mogućnosti njihovog stvarnog apsolviranja.

Navedeni momenti razlog su da treći dio knjige bude posvećen razvoju političkih misli i ideja nastalih s pojavom građanskog društva, te revolucionarnih promjena kojima ono inklinira, i da to bude urađeno kroz sljedećih deset poglavlja: *Prosvjetiteljstvo*, *Francuski materijalizam*, *Američki konstitucionalizam*, *Ideje francuske revolucije*, *Liberalizam*, *Teorije nacionalne države*, *Ideja autoriteta tradicije*, *Britanski "konzervativizam"*, *Institucionalizacija velikih ideja i Plebiscitarna demokratija s vođom*.

Poglavlje prvo

PROSVJETITELJSTVO

Društveni odnosi na evropskom Zapadu, koji se već krajem XVII vijeka nalazi u predvečerju buržoaskih revolucija, odišu krajnjom napetošću i složenošću. Pokušaji da se otklone neke od mnogobrojnih krupnih, sve teže podnošljivih protivurječnosti otvaraju nove probleme. Takvo stanje se naročito manifestuje u Francuskoj, gdje centralizovana feudalna monarhija već u to vrijeme poprima sve karakteristike apsolutizma. "Jaki kralj", u početku dočekan kao spasilac svih i svega, počinje da smeta i plemstvu i buržoaziji. Opozicija apsolutizmu, koja se javlja u redovima i jednih i drugih, sve je izričitija u zahtjevima da kraljevu vlast treba ograničiti, da u upravljanje zemljom treba uključiti široke slojeve društva, da treba proširiti i učvrstiti lokalnu upravu i slično. Te zahtjeve naročito podržavaju pripadnici trećeg staleža, koji sve više uviđaju da su im politička prava znatno manja od ekonomske moći. U toj opštoj vrevi, kada shvatanja čovjekovog stvarnog svijeta i života tek počinju da se oslobađaju košuljice mitskog i metafizičkog, javljaju se ideje pravednog uređenja društva na principima spoznaje svijeta i čovjeka pomoću razuma. Te ideje, za koje poneki autori kažu da su "rođene u salonima" i da su nedovoljno sistematične, velikim su dijelom inspirisane engleskim liberalizmom koji je tražio da čovjek u svom građanskom i političkom životu bude oslobođen bilo kakvih "spoljnih" represivnih uticaja. Kao takve, naročito bujaju u francuskim intelektualnim krugovima i u nauci su poznate kao *prosvjetiteljstvo*. Jedan od autora koji tako objašnjava pojavu prosvjetiteljstva jeste E. Spektorski, koji o prvom (mestu njihovog nastanka i uzorima koje slijede) kaže: "Za duhovni život krugova koji su bili mjerodavni u tadašnjem intelektualnom životu Francuske, karakterističan je uticaj engleskih ideja i uticaj salona, a ujedno i mješavina radikalizma i sentimentalizma". Spektorski o drugom (nedovoljnoj sistematičnosti ovih ideja) govori na primjeru jednog od utemeljivača prosvjetiteljstva, Voltera, za kojega kaže da, kad je pokušao da poslije nekoliko

desetina napisanih knjiga "dovede u red svoje misli", od čitavog tog "haosa jasnih ideja" nije uspio da napravi ništa više od jednog brevijera nazvanog *Filozofski rječnik*. Ta njegova "svojstva", ponekad zapažena s primijetnom dozom kritičnosti, međutim, ne znače da prosvetiteljstvo nema smisla i da ne nudi misao koja je jasna i rezolutna. Naprotiv, njegova poruka, čak i onda kada je lišena preciznijih uputstava o putevima i sredstvima njenog ostvarenja, ne ostavlja nikakvu nedoumicu oko toga da nepravda, privilegije i ugnjetavanje treba da ustupe mjesto vječitoj istini, prirodnoj jednakosti i neotuđivim pravima ljudi na miran i udoban život. Prosvjetitelji glavne uzroke svih problema ljudi što nastaju iz nepomiriljivih političkih, socijalnih, ekonomskih, nacionalnih i vjerskih interesa vide u njihovoj nedovoljnoj prosvijećnosti, odnosno u nedostatku znanja. Naprosto, veli Spektorski, prosvjetitelji postojeće (društveno stanje) proglašavaju ili potpuno nerazumnim ili u najboljem slučaju nedovoljno razumnim i uvjereni su da se čovjekovim prosvjećivanjem, tj. njegovom višom "kulturom intelekta" mogu otkloniti svi društveni nedostaci, a time i svi društveni nesporazumi. Saobrazno toj "sverješavajućoj" formuli, oni kao najvažniji praktični zadatak u svekolikoj društvenoj emancipaciji vide korjenite reforme čiji je cilj prosvjećivanje. Potku takve njihove političke filozofije čini slogan: *Premier object de la politique - il faut polir la nation que l'on doit gouverner* (Prva stvar u politici je prosvijetiti naciju kojom treba da se vlada). Fasciniran takvim prosvjetiteljskim naumom, Hegel ga označava kao prvi pokušaj da se istorija prevede na društveni plan.

U redovima *francuskih prosvjetitelja* - tj. mislilaca koji zastupaju stanovište da razvitak razuma čini osnovnu pretpostavku svekolikog progresa čovječanstva - više od ostalih ističu se Fransoa Volter, Šarl Monteskje i Žan Mari Kondorse.

Fransoa Volter (1694-1778), čije je pravo ime Fransoa Mari Arue, tipičan je i, po mnogima, najistaknutiji predstavnik prosvjetiteljske misli u Francuskoj. Mada spreman da i o najozbiljnijim pitanjima govori ironično, s podsmjehom ili čak nihilistički, Volter je veoma zaslužan za oslobađanje političke od relikata mitologije i vjerske dogmatike, te afirmaciju faktora svijesti i naučnog saznanja. Ovo uprkos kontroverznosti njegovih ideja u kojima podjednako ima mjesta, kako za vjeru u progres i stalni razvitak čovječanstva u čijoj se osnovi nalazi razvitak razuma - usljed čega često odišu poletnim porukama o potrebi (i mogućnosti) promjena postojećeg "sad i odmah" (osobito kad su u pitanju crkvene privilegije i sudovi, razne feudalne takse, rascjepkanost društvenih institucija i samovolja apsolutistički nastrojenih monarha) - tako i za decidne tvrdnje o nepromjenljivosti nekih društvenih institucija i odnosa (osobito kad su u pitanju vlasnička struktura i klasna podjela društva). Volterovo upoređenje

Dekartove filozofije, kojoj pripisuje "neuporedivu zaslugu" za oslobođenje ljudskog duha, sa Njutnovom "eksperimentalnom filozofijom", koja je "bez premca" - odiše simbolikom koja se, donekle, može primijeniti i na njega samoga. On, naime, u svojim *Filozofskim pismima*, kaže: "Zaista ne vjerujem da bi se iko usudio da i u čemu upoređuje njegovu (Dekartovu - R. R.) filozofiju s Njutnovom: prva je pokušaj, druga remek-djelo. Ali onaj ko nas je izveo na put istine vrijedi možda koliko i onaj koji se poslije toga našao na kraju toga puta".

Vjerovatno najinteresantniji opis Volterove duhovne ličnosti, kao „tipičnog" proizvoda francuske društvene stvarnosti njegovog doba, nudi E. Spektorski. On kaže: „Nasuprot plemstvu, građanstvo nije za sebe tražilo milost i privilegije, nego samo slobodu. Sigurno u svoju moć i preduzimljivost, nije sumnjalo u to da će uz ista prava i uz slobodnu utakmicu dobiti borbu za egzistenciju i zauzeti prvo mjesto u društvu. Da bi se oslobodilo političke i socijalne stiješnjenosti i stvorilo osnovne uslove za poštovanje prirodnih i ljudskih prava, francuskom građanstvu su bila na raspolaganju dva rješenja: radikalno i oportunističko. Prvo bi vodilo objavi rata srednjem vijeku koji se još nije sasvim završio, tj. obračunu sa starim režimom revolucionarnim putem. Drugo rješenje se sastojalo u tome da se prodre u gornje slojeve, do plemstva, ne rušeći poredak stvari. Tako se pojavio tip građanina koji teži ka plemstvu, onakvom kakvim ga je još u XVII vijeku prikazao Molijer ('Građanin plemić'). Volter je pripadao drugom tipu. Kao pravi građanin znao je cijenu novca i postavio je sebi cilj da stekne bogatstvo ne oslanjajući se na tuđu pomoć, nego isključivo na sopstvenu preduzimljivost. I to mu je pošlo za rukom. Postao je ne samo filozof, nego i vlasnik velikog manufakturnog preduzeća, fabrike satova i velikog imanja. Umio je izvrsno da vodi imanje i preporučuje robu". To je bio razlog, veli Spektorski, što je Volter vjerovao u monarhiju, i to apsolutnu, što ga Engleska nije privlačila kao zemlja ustavnosti nego kao zemlja vlasništva i privredne slobode (*liberty and property*), što nije (poput Monteskjea) bio ushićen engleskim parlamentom već mu je ideal bija prosvijećena monarhija, „koja sa visokog prestola vodi borbu protiv predrasuda i netrpeljivosti i koja podanicima garantuje bezbjednost imovine i slobodu, ali ne političku, nego duhovnu i ekonomsku".

Volterova misao, inspirisana željom da ljude "izvede na put istine", uglavnom je usredsrijeđena na razaranje osnova feudalne strukture. U tom smislu, tri premise opredjeljuju njegovu političku filozofiju: (1) uništiti crkvu i razum pretpostaviti fanatizmu; (2) građanstvu, umjesto privilegija i milosti, dati pravo na privatno vlasništvo i duhovne slobode; (3) pokoravati se jednom lavu, a ne stotini miševa (što u političkom smislu znači da ideji anarhije treba pretposta-

viti ideju prosvijećene monarhije, jer se jedino tako može dobiti bitka protiv predrasuda i netrpeljivosti, i podanicima garantovati bezbjednost imovine i sloboda). Volter, dakle, suprotno Rusou, ne vjeruje u moć masa i njihovu sposobnost da vladaju društvom, već zastupa ideju o mogućnosti reforme odozgo, tj. o rješavanju društvenih problema unutar postojećeg poretka, s tim što apsolutizam u njemu treba da bude prosvijećen. Zato puteve čovjekove sreće i napretka traži u monarhističkim reformatorskim tokovima, čiji cilj treba da bude korjenita promjena vladajućih ideja i sistema vrijednosti. Volterovo oduševljenje idejom tog svojevrsnog prosvjeriteljskog apsolutizma toliko je da ga prepoznaje čak i u reformama ruskog cara Petra Velikog, za kojega kaže: „*Pierre le Grand polizait ses peuples*“ (Petar Veliki je prosvjetljavao svoje podanike).

Na glavnom udaru Volterovog aktivističkog prosvjetiteljstva nalazi se savez “prijestola i oltara”, tj. sprega katoličke crkve i kraljevske vlasti u Francuskoj u brobi protiv protestantizma i drugih pokušaja da se spriječi uspostavljanje apsolutističke monarhije. Volter naročito oštro kritikuje crkvu, koju smatra glavnom kočnicom svega razvitka, i religiju, jer ova, po njemu, izvire iz neznanja, fanatizma i prevare pomoću kojih popovi (te “najpodlije hulje”) vjekovima “hvataju glupake”. Boga naziva tiraninom koji je slijep u svom bijesu, koji sije zlobu i o kome se - kod toliko zla u ljudskoj istoriji - ne može govoriti kao o blagom tvorcu. Smatra da traganje za srećom ide u korak sa slabljenjem vjerske strasti i zalaže se za deizam koji se zasniva na pohvali čovjekove radinosti i stalne okrenutosti budućem. Na takvoj vjeri, Volter snuje nadu da novo društvo ne mora neminovno da potone u sivilo i osrednjost. Svoju apologiju ljudskom aktivizmu, u kojega duboko vjeruje, izražava riječima: “Treba da zahvalimo tvorcu prirode što nam daje ovaj nagon koji nas neprestano vodi ka budućnosti, a ne da se zbog toga žalimo. Najdragocjenije blago čovjeka jeste ovo nadanje koje nam ublažava patnje i oslikava postojeća zadovoljstva. Kad bi ljudi bili toliko nesrećni da se bave samo sadašnjim trenutkom, oni više ne bi sijali, gradili, sadili, niti bi se ma o čemu starali; u svom tom lažnom uživanju ničega ne bismo imali”. Volter je uvjeren da bez nauke i prosvjećivanja nije moguće neutralisati negativan uticaj religijskih predrasuda. Kritikuje oholost ortodoksnih hrišćana i tvrdi da im ništa ne daje za pravo da sebe smatraju superiornim u odnosu na druge, bilo u pogledu prosvijećenosti, bilo u moralnom pogledu. Ideal mu je engleska vjerska tolerancija, koja svakom Englezu omogućava da “kao slobodan čovjek, ide na nebo onim putem koji mu se sviđa”. Toleranciju uopšte, smatra elementarnom pretpostavkom za potvrđivanje smisla čovjekovog radnog angažovanja, koji se ogleda u ostvarivanju društvenog napretka razvijanjem korisnih poslova.

Volter kaže: "Uđite u londonsku Berzu, to mjesto koje je dostojnije poštovanja nego mnogi dvorovi; tu su okupljeni predstavnici svih naroda radi dobrobiti čovječanstva. Tamo se jevrejin, muhamedanac i hrišćanin odnose jedan prema drugome kao da su iste vjeroispovijesti, a nevjernicima nazivaju samo one koji su finansijski propali; tamo se prezbiterijanac uzda u anabaptistu, a anglikanac se oslanja na kvekerovo obećanje".

Volter kritici postojećeg društva prilazi sa stanovišta principa prirodnog prava i moralnog zakona. Prirodni zakoni su, po njemu, zakoni razuma koje čovjeku daje priroda. Bog (kojega shvata u deističkom smislu, tj. u smislu koji dopušta da je on bio prauzrok i tvorac svijeta, ali ne priznaje nikakv njegov čudotvorni uticaj na konkretne zemaljske tokove ili upravljanje svijetom), doduše, ljudima nije direktno i sasvim jasno kazao koji su zakoni moralni, ali jeste "čovjeku dao neka osjećanja kojih on nikad ne može da se oslobodi i koja su vječne veze i prvi zakoni društva u kojem živi". Ta osjećanja se u prvom redu odnose na razlikovanje pravednog i nepravednog, i to tako da čovjek preko razuma upoznaje njihova načela na isti način na koji upoznaje matematičke istine, tj. nezavisno od bilo kakvog natrprirodnog otkrovenja. Pozitivne zakone, međutim, smatra relativnim i promjenljivim instrumentima u rukama moćnih, koji ih koriste za ostvarivanje svojih interesa. Kao takvi, oni su uvijek i svuda bili "nedovoljni, dvosmisleni, nesigurni, jer ljudi koji su bili na čelu države uvijek su se više brinuli o sopstvenom nego o javnom interesu". Volter, uprkos takvom "opštem stavu" prema pozitivnim (državnim) zakonima, dijeli Monteskjeovo uvjerenje da "biti slobodan znači zavisiti samo od zakona". Stoga ove smatra nužnim, a ljudima poručuje: "Želite li dobre zakone, spalite one koje imate i stvorite nove". I preporučuje im da u tumačenju zakona budu veoma pažljivi, budući da ono "gotovo uvijek" znači "njihovo kvarenje".

Uvjeren da prava ljudska priroda teži slobodi, a da je sloboda stvar pobjede razuma nad fanatizmom i neznanjem, Volter kaže: "Biti slobodan, imati oko sebe samo jednake - to je pravi život, prava ljuska priroda". Pri tome, on pojam slobode povezuje s pojmom jednakosti. No, pod jednakošću podrazumijeva samo formalno-pravnu, a ne i stvarnu jednakost. Tako, dok se na jednoj strani zalaže za ukidanje režima bespravnosti i samovolje, koji karakteriše feudalnu apsolutnu monarhiju, na drugoj klasnu podjelu smatra neizbježnom, pa kaže: "U našem nesređnom svijetu nemoguće je da se ljudi koji žive u društvu ne dijele na dvije klase, na klasu bogatih, koji zapovijedaju, i klasu siromašnih, koji služe". Isto je i sa poimanjem vlasništva i slobode. Volter, naime, privatno vlasništvo smatra osnovom dobro uređenog društva, a o slobodi rada govori kao o nečemu nužnom, budući da ona podrazumijeva i slobodu prodaje sopstvene radne snage i slobodu eksploatacije kao takve. U tom kontekstu, smatra, problem

eksploatisanih "rješava" se prilično lako. U moralnom pogledu, "rješenje" predstavlja već sama činjenica da su društvu koje hoće da se razvija i napreduje potrebni "ljudi koji nemaju ništa osim svojih ruku i dobre volje". Oni, pak, koji nemaju ništa osim svojih ruku i dobre volje, prodavaće "svoje tijelo onome ko im bude više plaćao i to će im nadoknaditi imovinu".

Volter nalazi da među društvenim klasama njegovog doba nema, pored ostalih, ni jedinstva u pogledu najprihvatljivijih oblika vlasti. Rezultat toga je podjela u kojoj, kako kaže, "kraljevi hoće monarhiju, a narod demokratiju". Lično je uvjeren da je u principu republikanski oblik vlasti najbolji, ali da je on neprimjenljiv, jer "ljudi nijesu dorasli ovom obliku vladavine". Glavni problem s monarhijama, opet, vidi u nemoći onih koji se nalaze na njihovom čelu da shvate ličnu i društvenu pogubnost njihove neutažive želje za neograničenom moći i svevlašću. Engleska konstitucija mu se čini najbližom stvarnom rješenju tog pitanja, budući da u sebi miri elemente monarhizma i republikanizma. To je vjerovatno razlog što, na kraju, ograničeni sistem monarhijske vlasti smatra boljim od drugih, barem u Francuskoj čiji je državni sistem bio tijesno povezan s katoličkom crkvom, tako da je njegovo preuređenje bilo moguće jedino ako se kralj posredstvom prosvjećenja oslobodi rimskog crkvenog jarma i prelata.

Šarl-Luj de Sekonda Monteskje (1689-1755), kako sam ističe, ne pretenduje na to da bude reformator, već samo želi da pomoću pojmova *priroda* i *principi* teorijski objasni fenomen vladavine. U društvenim naukama slovi kao "Volterov saputnik", mada sa nešto drugačijim duhovnim usmjerenjem i jedan od velikana francuskog prosvjetiteljstva, koji opštu zakonomjernost razvoja društva vidi u gospodstvu ideja slobode, jednakosti, predstavničke demokratije, te u zamjeni gospodstva religije gospodstvom razuma.

Monteskjeu su u pristupu predmetu interesovanja strani kako dogmatska čvrstoća i netolerancija jednog Bosijea, tako i mučenje samoga sebe u potrazi za bogom, kakvo se da primijetiti kod Paskala. Njegov uzor je, kako sam kaže, veličanstvena i jednostavna dekartovska "mehanika" posmatranja opšteg kretanja, čije zakonitosti nastoji da primijeni u objašnjenju svijeta. Monteskje, dakako, ne propušta da primijeti "da se Bog i svijet nalaze u harmoniji s umom te da čovjekov um odgovara zadatku izgradnje istinite filozofije i nauke", ali mu to ne smeta da prihvati Dekartovo stanovište o materijalnom svijetu kao velikom mehanizmu čije se zakonitosti ne mogu objasniti ni božanskim proviđenjima, ni pukim teleološkim spekulacijama, već da je za to potrebna kako odgovarajuća naučna metodologija, tako i stroga evidencija i analiza činjenjica života. Zato ga tako silno ushićuje "taj Dekartov veličanstveni sistem, koji nije moguće čitati bez divljenja, taj sistem koji je sam vrijedan poput svega što su svjetovni pisci ikad napisali, taj sistem koji toliko rasterećuje providnost, koji joj omogućava

da djeluje toliko jednostavnošću i veličinom, taj besmrtni sistem, kome će se ljudi diviti u svim epohama i uprkos svim prevratima u filozofiji".

Dobrim dijelom upravo zbog toga što se ugleda na Dekartovo djelo,"čija savršenost mora izazvati gotovo zavidno zanimanje svih mislilaca", Monteskje, nasuprot Rusou, nije ushićen idejama vraćanja na idealizovane stare uzore, ističući da su sadržaji i odnosi čovjekovog prirodnog statusa ipak stvarani u šumama. Religiju, pak, gleda manirom istoričara i sociologa, što znači ne iz ugla njenog nastanka kao božanskog proviđenja, već sa stanovišta njene društvene, u prvom redu političke svrsishodnosti. To mu omogućava da shvati, i kaže, da religiju kod Rimljana, na primjer, "nijesu proizveli ni strah ni pobožnost, nego nužnost, u kojoj se nalaze sva društva, da imaju neku religiju uopšte". Uvjeren u čovjekovu prirodnu društvenost, tj. u vrlinu kao imanenciju čovjekove prirode, Monteskje spekulacije o društvenom iskonu smatra smiješnim, a Hobsovo učenje o uzajamnoj neobaveznosti pojedinaca u prirodnom stanju, te o čovjekovom stvaranju društva iz iskonske izolacije, odnosno iz straha, neutemeljenim. Prenoseći princip svog izrazito kritičko-analitičkog i eminentno neteološkog posmatranja svijeta sa opšteg plana istorije na konkretne "slučajeve" pojedinih država, Monteskje ne traga za različitostima povijesnih fenomena već za tipovima u skladu sa njihovim osnovnim karakteristikama i uslovima u kojima su one formirane. Ili, kako sam kaže, tragajući za "idealnim tipovima" postavio je principe koji su omogućili da se "pojedinačni slučajevi" ovima pridružuju "sami od sebe". To mu je omogućilo da shvati, da "svijetom ne vlada slučaj", već da "postoje opšti uzroci, moralni i fizički, koji djeluju u svakoj monarhiji, koji je uzdižu, održavaju ili ruše", pri čemu "svi pojedinačni događaji podliježu tim uzrocima", te da se "stvari" iz čije prirode potiču odnosi između pojava sastoje ne samo od materijalnih elemenata, već i iz spleta svih sila što čine "opšti duh" (*esprit general*) koji "vlada ljudima", a sastoji se od "podneblja, vjere, zakona, načela vladavine, primjera iz prošlosti, običaja i navika". Saglasno tom, u biti racionalističkom i naturalističkom principu, Monteskje pravdu označava kao "odnos saglasnosti koji postoji između dvije stvari", koji je "uvijek isti ma koje biće da ga posmatra, bilo da je ono Bog, bilo da je anđeo ili, konačno, čovjek".

Zakon je središnja tema Monteskjeovog interesovanja ili, kako Berthold Falk kaže, ono zbog čega je napisano njegovo "cijelo djelo". Monteskje zakone, shvaćene u najširem smislu, smatra "nužnim odnosima koji proizilaze iz prirode stvari", tj. odnosima koji uslovljavaju postojanje svega, od božanstva do materijalnog svijeta, od čovjeka do životinja. Dijeli ih na prirodne i društvene i smatra da prirodni zakoni, kao izraz ideje pravednosti, prethode društvenim zakonima. Zakoni stvoreni najvišim razumom (koji regulišu odnose između

boga i raznih bića, kao i među tim bićima samim) nepromjenljivi su, dok su društveni zakoni nesavršeni i promjenljivi, jer je njihov tvorac često ograničen i prekomjerno podložan predrasudama i fantazijama. Vrijednost ovih drugih mnogo zavisi od toga koliko ih je zakonodavac uskladio sa prirodnim uslovima života ljudi. U tom smislu, on kaže: "Zakoni treba da odgovaraju fizičkim osobinama zemlje, ledenoj, žarkoj ili umjerenoj klimi; kvalitetu zemljišta, njenom položaju, veličini, vrsti života naroda, zemljoradnika, lovaca ili pastira: oni treba da odgovaraju stepenu slobode koji ustav može da toleriše, da odgovaraju religiji stanovništva, njihovim sklonostima, njihovom broju, trgovini, običajima, manirima. Najzad, zakoni treba da odgovaraju jedni drugima; oni treba da su u vezi sa njihovim porijeklom, sa svrhom zakonodavca, sa poretkom stvari na kojima su zakoni zasnovani". U prilog ovog stanovišta Monteskje navodi sljedeće: "Priroda i klima skoro jedini gospodare nad divljacima; običaji upravljaju Kinezima; zakoni tiranišu Japan; običaji su nekada davali ton u Lakedemoniji, a načela upravljanja i stari običaji davali su ton u Rimu". Smatra da među "zemljopisnim faktorima" koji određuju svojstva i ponašanja ljudi klima ima najveći uticaj i značaj. Tako, narodi sjevera su ratoborni, energični i slobodoljubivi, za razliku od naroda koji su lijeni i skloni porocima. Klima juga rađa tromost, ropstvo i mobilnost samo pred strahom od kazne (otuda u Aziji despotske vladavine). Plodno tlo uslovljava zavisnost i mekuštvo (potpuno apsorbuje rad ljudi i ostavlja malo volje i vremena za razmišljanje o slobodi), dok neplodno tlo stvara suprotna raspoloženja, jer ljudi moraju pribaviti sve što im ne daje njihovo zemljište. Prostranim područjima najviše odgovara despotija, a malim - demokratija.

Ideju jednakosti ljudi, Monteskje smatra nerealnim snom, i protiv je prava glasa onih koji se nalaze na dnu društvene ljestvice, jer oni ponekad sve sruše hiljadama svojih ruku, a ponekad se "hiljadama svojih nogu pomjeraju brzinom puža". Ima izvjesne simpatije prema republikanskom uređenju, ali ipak prednost daje ideji konstitucionalne monarhije. Republika, kao okvir i oblik demokratskog uređenja, moguća je u maloj agrarnoj državi čije su vrline patriotizam, nesebičnost, jednostavnost, skromnost, jednakost i davanje prednosti opštem interesu. Ona je tvorevina (antičkih) vremena, kada su se dešavale stvari "koje danas više ne vidimo i koje zapanjuju naše sitne duše", tako da je teško zamisliti da bi odgovarala novom dobu i njegovim zahtjevima. Takvo Monteskjeovo uvjerenje korespondira sa onim specifičnim periodom u razvitku evropskih država (posebno Engleske), u kome postoji stvarnost karakteristična po kompromisu između plemstva i buržoazije. Konstitucionalni izraz tog kompromisa je: dvodomi sistem, kraljevska vlast, sudstvo, ograničena vlast predstavničkog tijela i obezbjeđenje privilegija aritstokratije. Monteskje, pod

uticajem Lokovog učenja, tom kompromisu dodaje još dvije reference. To su zamjena jedne centralizovane vlasti sa tri podijeljene i vezivanje duha zakona za podneblje prostora na kome se, i za koji se, zakon odnosi, jer, kako kaže, "vlast podneblja je najveća vlast na svijetu". S iste pozicije, prkoseći istorijskoj zbilji mjesta i vremena u kome živi, on se u kritičkoj distinkciji spram francuskog kraljevstva posebno obrušava na ideje apsolutne vlasti i rimokatoličanstva, saglašavajući se pritom sa opatom Sen-Pjerom da apsolutna monarhija možda odgovara istočnim djelovima Azije, ali ne i Evropi XVIII stoljeća.

Monteskje smatra da u politici postoji zlo i dobro. Apsolutnim zlom smatra despotiju, a idealom slobodu. Pod političkom slobodom, međutim, ne podrazumijeva ni proizvoljnost plebiscita, ni pravo da se radi što se hoće. Naprotiv, veli on: "U jednoj državi, odnosno u društvu u kojem postoje zakoni, sloboda može da se sastoji samo u tome da se može činiti ono što se smije htjeti a da se ne bude primoran da se čini ono što se ne smije htjeti". Jednostavnije rečeno, "sloboda je pravo da se čini sve ono što zakoni dozvoljavaju". Uvjeren da se takva politička sloboda može imati samo u umjerenim oblicima vlasti, Monteskje preferira teoriju protivteže, i to ne samo u smislu jurističkog koncepta podjele vlasti (iako on i tu ostavlja duboki trag), već i u smislu političko-socijalnog koncepta prilagođavanja vlasti prilikama, s ciljem da se zaštite prava plemstva. On političke ustanove, kojima se čovjek služi u organizovanju svoga života, razvrstava po njihovom karakteru i ulozi, a oblike vladavine klasifikuje u tri grupe. U svom djelu *O duhu zakona*, Monteskje kaže: "Tri su vrste vladavine: republikanska, monarhijska i despotska. Da bi se otkrila njihova priroda, dovoljna je predodžba koju o njima imaju najmanje obrazovani ljudi. Pretpostavljam tri definicije, ili radije tri činjenice: da je republikanska vladavina ona u kojoj cio narod, ili samo jedan njegov dio, ima suverenu vlast; da je monarhijska ona u kojoj samo jedan vlada, ali pomoću ustaljenih i ustanovljenih zakona, umjesto da, kao u despotskoj vladavini, samo jedan, bez zakona i pravila, sve vodi svojom voljom i hirovima". U republici može postojati *direktna demokratija* (kad suvereni narod sam obavlja sve poslove) i *reprezentativna demokratija* (kad narod prenosi na svoje službenike ono što nije u stanju da sam ostvari). Aristokratska republika je vladavina u kojoj je suverena vlast u rukama jednog dijela naroda, odnosno nekolicine ljudi. U monarhiji je jedan čovjek nosilac svekolike političke i građanske vlasti, "ali on je svu ne apsorbuje, jer je u prirodi monarhije da ima posredničku, potčinjenu i zavisnu vlast koja sprječava momentalnu i kaprioznu pojedinačnu volju i osigurava kontinuitet i utvrđenost fundamentalnih zakona". Svaka vrsta vladavine odlikuje se ne samo svojom naročitom prirodom nego i svojim načelom. Priroda vladavine je "ono

što je čini onakvom kakva ona jeste (to je njena "osobena struktura"), a načelo vladavine je "ono što je stavlja u djejstvo". Načelo despotije je strah, republike vrlina, a monarhije čast. Svaka vladavina, odnosno država, ima svoj cilj. To je ono čemu ona teži, što nužno proizilazi iz njene prirode i što je u svakom konkretnom slučaju različito. Tako je, kaže Monteskje, "uvećanje teritorije bilo cilj Rima; rat cilj Lakedemona; vjera cilj jevrejskih zakona". Svakom obliku vladavine, izuzev despotiji u kojoj caruje samovolja, potrebni su odgovarajući zakoni.

Monteskje u podijeljenoj vlasti vidi glavno sredstvo za ograničenje apsolutizma u korist individualnih sloboda. On kaže: "Da se vlast ne bi zloupotrijebila, potrebno je da se raspodjelom nadležnosti obezbijedi da jedni nosioci ovlašćenja obuzdavaju druge". Vlast, inače, treba da bude podijeljena po načelu specijalizacije i po načelu nezavisnosti, što znači da treba da pripada različitim organima, koji su jedan od drugoga nezavisni i jedan drugome ne zadiru u funkciju. U državi treba da postoje tri vlasti: zakonodavna, izvršna i sudska. Zakonodavna pripada predstavničkom organu, koji treba da ima dva doma: donji i gornji. Donji dom je predstavnički organ i bira se na temelju opšteg prava glasa. Gornji dom je predstavnički organ aristokratije. Domovi su (saglasno ideji o podjeli i ravnopravnosti vlasti) ravnopravni i dužnost im je da jedan drugoga obuzdava (ograničava) i usmjerava. Monteskije misli da bi u slobodnoj državi narod kao cjelina trebalo da ima zakonodavnu vlast. "Ali - upozorava on - kako je to u velikim državama nemoguće, a povod je mnogim nezgodama u malim, potrebno je da narod posredstvom svojih predstavnika učini sve što ne može sam da uradi". Izvršna vlast treba da pripada kralju, "jer taj dio uprave, kome je uvijek potrebna trenutna akcija, bolje vrši pojedinac nego više njih; dok naprotiv, ono što proizilazi iz zakonodavne vlasti često bolje propisuje veći broj ljudi nego jedan". Ako ne bi bilo tako, tj. "ako ne bi bilo vladara i ako bi izvršna vlast bila povjerena izvjesnom broju osoba uzetih iz zakonodavnog tijela, ne bi bilo više slobode, jer bi dvije vlasti bile spojene, pošto bi iste ličnosti uzimale ponekad, a mogle bi i uvijek da uzmu učešća u jednoj drugoj vlasti". Sudska vlast treba da bude u isključivoj nadležnosti suda. Monteskje kaže: "Nema slobode ako sudska vlast nije odvojena od zakonodavne i izvršne. Ako bi ona bila vezana za zakonodavnu vlast, moć nad životom i slobodom građana bila bi neograničena, jer sudija bi bio zakonodavac. Ako bi bila vezana za izvršnu vlast, sudija bi mogao da ima snagu ugnjetača". Podjelom vlasti, međutim, stvaraju se uslovi da svako odgovorno radi ono što je u njegovoj nadležnosti, a svi skupa u korist opšteg dobra. I obrnuto, upozorava Monteskje, "sve bi bilo izgubljeno ako bi isti čovjek ili isto tijelo, koje se sastoji od vođe i plemića, ili naroda, vršilo te tri vlasti: vlast koja stvara

zakone, vlast koja izvršava javne odluke i vlast koja presuđuje o zločinima i sporovima pojedinca".

Za Monteskjea se u pojedinim analizama njegovog djela kaže da nije bio tvorac novoga baš u svemu čime se bavio, te da je "u izvjesnim tačkama" manje originalan nego se mislilo. Kao dokaz za to najšešće se navodi:

da je u svom radu odveć koristio Dekartov sistem;

da su neka pitanja kojima se bavio, osobito ona posvećena oblicima vladavine i principima podjele vlasti, bila prije njega ne samo postavljena nego dobrim dijelom i apsolvirana;

da se u nekim svojim teorijskim razmišljanjima, posebno onim o ravnoteži vlasti i mješovitoj vladi, odveć slobodno upuštao u "zgodnu konstitucionalnu mehaniku" koja, međutim, nije baš mnogo ličila na "argumente" na koje se poziva.

Tako, jedan od autora koji to primjećuje, M. Troper, povodom ovog trećeg kaže: "Tačno je da despotija o kojoj on govori nije isto što i despotija Petra Velikog, a da se njegova republika ne podudara s Holandijom: u izlaganju svojstava tih uređenja ima i elemenata mita - istočnjačkog kada se raspravlja o despotiji, antičkog kada misli na republiku". No, dodaje Troper, tačno je i to da Monteskje "pojedine tipove vladavine opisuje crtama koje uvodi ne bi li svi oni zajedno obrazovali koherentne sisteme, te mu je malo važno što oni ne odgovaraju ni jednoj istorijskoj stvarnosti". Dakle, zaključuje ovaj autor, "ako u despotskoj državi 'treba' da bude straha, to nije zato što u takvoj državi postoji stvarna opasnost od ugnjetavanja - Monteskje se, naime, ne bavi psihologijom - već stoga što bez straha, tog tvoračkog svojstva despotije, neka pojedinačna država ne bi mogla da bude razvrstana pod tim nazivom, baš kao što trougao, da bi bio ravnokrak, treba da ima dva jednaka ugla". Uostalom, sam Monteskje, svjestan toga da njegov metodološki postupak može biti pogrešno shvaćen, upozorava da to što je načelo republike vrlina, a despotije strah, nikako ne znači da je u nekoj određenoj republici čovjek krepostan ili da u nekoj pojedinačnoj despotiji živi u strahu, "već da bi tako trebalo da bude jer bi vladavina inače bila nesavršena", tj. ne bi bila onakva kakvu ti oblici podrazumijevaju. Ističući da se bavi definicijama oblika vladavine, a ne ispitivanjem konkretnog stanja u njima, on kaže: "Nije na meni da ispitujem uživaju li zbilja Englezi slobodu o kojoj govorim".

Ima li se sve to u vidu, i uzme li se u obzir razuđenost i raznovrsnost Monteskjeovih političkih misli, teško je ne saglasiti se s ocjenom Betholda Falka da se vrijednost njegovog djela ne sastoji "u jednoj velikoj ideji, u jednoj apsolutnoj maksimi, nego u višeglasnom upozorenju da se uzmu u obzir društvene datosti i uslovljenosti svega političkoga, u pozivu na pomirenje, umjerenost i humanost".

Ili, kako sam Monteskje, u predgovoru svog kapitalnog djela (*O duhu zakona*), kaže: "Ovdje se neće naći ona napadnost koja je, čini se, karakteristična za djela našeg doba. Kada se stvari nešto dalekovidije sagledaju, upadljivost nestaje. Dojam frapantnoga obično nastane samo zato što se duh posve usmjerava prema jednoj strani i zanemaruje sve druge".

Mari Žan Antoan Karita, markiz od Kondoresea (1743-1794), u literaturi poznat pod (kraćim) imenom Kondorse, jedan je od autora koji „epohu prosvjetiteljstva" čini važnim periodom u razvoju političke misli. Ovaj filozof, ekonomista i matematičar, za razliku od drugih francuskih mislilaca njegovog doba, koji se uzdaju u djelo prosvijećenih kraljeva, ostvarivanje svojih ideala vidi u volji prosvijećenog naroda. Kod Kondorsea se, kao i kod Rusoa (pod čijim je snažnim uticajem), jusnaturalizam prepliće s demokratijom, tako da zakone shvata kao posljedičnu primjenu prirodnog prava, a prirodno pravo kao emanat razuma utjelovljenog u većini naroda. Njega u tvrdnji da je „glas većine samo kriterijum istine koju svi mogu da prihvate ne povređujući jednakost", ne može da pokoleba ni to što uočava da lična prava građana predstavljaju ograničenje za pravo većine, ni činjenica da u Francuskoj nema one tijesne veze između liberalizma i demokratije kakva se u Engleskoj javlja već u XVII vijeku i kakvu implicira američki konstitucionalizam. On naprosto vjeruje u nastupanje nove ere, koju će otvoriti revolucija, čiji će progres da ukine klasne, rasne i ekonomske razlike i obezbijedi jednakost svih ljudi.

U projektovanju „mogućih promjena" koje će donijeti nova era, Kondorse ide znatno dalje od drugih prosvjetitelja, koji u svojim zahtjevima u tom pogledu, u principu, nijesu izlazili iz okvira zaštite privatne svojine i obezbjeđenja jednakih političkih prava, odnosno jednakosti ljudi pred zakonom. Pod uticajem revolucionarnih zbivanja u Americi - za koje kaže da bi ih rado vidio i u Evropi - Kondorse, pored bezbjednosti i slobodnog uživanja vlasništva i jednakosti građana pred zakonom, u prvi plan ističe pravo naroda. Pod pravom naroda, koje kvantitativno i kvalitativno znači nešto mnogo više od pukog zbira pojedinačnih prava građana, on podrazumijeva pravo na vršenje zakonodavne vlasti koje ljudima pripada upravo u mjeri u kojoj je zakon, kako je govorio Ruso, izraz i iskaz opšte volje. Drugim riječima, žele li se od podanika stvoriti slobodni ljudi, valja poštovati najmanje sljedećih šest pravila:

prvo, da se ljudi udružuju, i stvaraju društvo i državu, da bi time obezbijedili blagostanje;

drugo, da entitetima tako stvorenim mogu i treba da upravljaju samo oni koji su ih stvorili;

treće, da onaj ko upravlja društvom i državom mora u svojim rukama imati zakonodavnu moć;

četvrto, da narod kao jedini legitimni nosilac te moći stvara i mijenja zakone, a njihovo sporovođenje, zavisno od okolnosti, povjerava jednom ili većem broju svojih predstavnika (članova tijela koje se time bavi);

peto, da princip stalnog usavršavanja zakona i uopšte institucija i odnosa u sferi političko-pravne nadgradnje podrazumijeva punu otvorenost i neprekidno odvijanje procesa njihovog kritičkog preispitivanja i mijenjanja kad god se za tim ukaže potreba;

šesto, da takav princip promjenljivosti treba da se odnosi i na vrhovne zakone - ustave, čija bi se obavezna kontrola vršila svakih deset godina.

Kondorse se donekle razlikuje od ostalih teoretičara prosvjetiteljstva i po tome što se u promociji ovih pravila, osim na „uvjek dobre“ engleske i „revolucionarne“ američke primjere, poziva još i na francusku srednjevjekovnu konstitucionalističku tradiciju. Riječ je o podsjećanju da u Francuskoj narod svojom opštom voljom stvara zakon, a da se tako stvorenim zakonom stvara vladar i izvršna vlast, kako je predviđeno karolinškim ediktom (*Edictum Pistense*), iz 864. godine, u kome je rečeno da zakon predstalja narodnu volju potvrđenu kraljevim dekretom. Taj istorijski argument, u funkciji objašnjenja nadmoći demokratski donesenog zakona (shvaćenog kao izraza opšte volje čijom se obavezujućom snagom može potčiniti čak i vladar), Kondorse koristi kao primjer punog trijumfa razuma u rješavanju složenih društvenih poslova i spreman je da ga dokazuje čak i matematičkim putem, tj. računom vjerovatnoće.

Glavni Kondorseov doprinos ideji prosvjetiteljstva, koji će mu donijeti najviše priznanja ali i najveća osporavanja, sadržan je u njegovom djelu *Nacrt istorijskog pregleda razvoja ljudskog društva*. Njegov doprinos se ne sastoji u tome što on, kao i Ruso, vjeruje da je jednakost jedino potpuno i srećno ljudsko stanje, te da čovjekovo usavršavanje nužno vodi ukidanju svake nejednakosti ljudi, i to podjednako u njihovim međusobnim odnosima, kao i u odnosima među njihovim državnim zajednicama. Nije sadržan ni u tome što se od Rusoa razlikuje u shvatanju kako jednakost može biti ostvarena, budući da Ruso smatra da je prirodna jednakost ljudi narušena kulturom, i da se može vaspostaviti oslobađanjem čovječanstva ograničenja koja mu je ova donijela, dok on zastupa stanovište da je kulturni napredak uslov svakog drugog napretka, pa i uspostavljanja ravnopravnosti u budućnosti. Ono čime je Kondorse ostavio dubok trag u političkoj teoriji XVIII vijeka je njegovo shvatanje o zakonitom napretku ljudskog društva tokom njegovog istorijskog razvoja. Naime, on stvarnost svog doba vidi kao “prizor ljudskog roda koji je raskinuo sve okove, oslobodio se carevanja slučajnosti i neprijatelja svog napretka, i koji čvrstim i sigurnim korakom stupa stazom istine, vrline i sreće”. Ovo uprkos činjenici

da, kako sam kaže, "još postoje greške, zločini i nepravde koje kaljaju zemlju". Pri tome, ne vjeruje u bilo kakve nepromjenljive racionalističke principe, na kojima bi ljudsko društvo trebalo da bude sazdano jednom zauvijek. Uostalom, tako nešto ne potvrđuje ni sam istorijski proces, koji pokazuje da je razvoj ljudskog duha, a time i čovječanstva kao takvog, već prošao kroz devet epoha i da se nalazi na pragu posljednje i najviše - desete epohe.

Analizirajući taj proces, Kondorse pomenutih „deset epoha" u „opštem razvojnom toku ljudskog duha i civilizacije" grupiše u tri odjeljka:

prvi, u kome se nalaze tri epohe u kojima je način na koji je ljudski rod napredovao stvar „o kojoj se samo može nagađati";

drugi, u kome se nalazi narednih šest epoha, koje obuhvataju vrijeme od otkrića alfabetskog pisma do formiranja Francuske republike, u kojima se srijeće „slijed događaja o kojima nam govori istorija" (i koje on analizira), tako da je dovoljno „pribrati činjenjice, srediti ih i pokazati koje se korisne istine mogu izvesti iz posmatranja načina na koji jedne iz drugih proističu i grade cjelinu";

treći, koji obuhvata samo desetu epohu, koju naziva epohom napretka ljudskog duha, odnosno epohom čovjekovih nadanja.

Sam cilj bavljenja ovom temom, Kondorse ovako objašnjava: „Ovaj pregled predstaviće promjene u njihovom redosljedu, govoriće o uticaju koji svaki pojedinačni trenutak vrši na trenutak koji mu slijedi, te tako pokazati koji je pravac kojim se ljudski rod kretao, koji su koraci kojim je on kročio ka istini i ka sreći. Ova razmatranja o onome što je čovjek bio i onome što on danas jeste služiće tome da se, potom, utvrde sredstva i načini koji bi obezbijedili dalji napredak kojem se čovjek, s obzirom na svoju prirodu, može opravdano nadati".

Rezultat do kojeg je takvim bavljenjem pitanjem istorijskog razvoja ljudskog društva došao, sadržan je u zaključcima:

prvo, da je ljudski rod predodređen za sreću, „ali samo pod uslovom da čovjek nauči da se služi svim svojim sposobnostima";

drugo, da će napredak ljudskog duha zavisiti od jačine „žaoke nemira" i „stepena slobode" u čovjekovom djelanju;

treće, da su mogućnosti usavršavanja čovjeka beskrajne, a potreba za stalnim promjenama i napretkom zakonita;

četvrto, da što god se bude dešavalo u desetoj upohi, u jedno treba biti siguran, a to je da otkada je otkrivena štampa, potpuni povratak društva u ponor mračnjaštva nije moguć.

Zbirno, to znači da ni u jednoj od devet epoha kroz koje je prošao razvoj ljudskog duha, uključujući i "one tri prve o kojima se samo može nagađati",

čovjek nije pokazao da je tjelesno invalidan ili duševno pokvaren stvor, usljed čega bi bio lišen svake mogućnosti da se usavršava i po tom osnovu napreduje. Naprotiv, smatra Kondorse, čovjek je u svakoj od tih epoha potvrdio da je fizički i psihički sposoban za beskrajno usavršavanje. Otuda, nema nikakvog razloga za sumnju u njegov dalji napredak, koji će svoj vrhunac dostići u zlatnom vijeku, kako Kondorse naziva buduću, desetu epohu razvoja ljudskog duha. Jedini uslov da se sve tako desi, kaže on, jeste "da čovjek nauči da se služi svim svojim sposobnostima". U najviše domete čovjekovog usavršavanja, koji će zahvaljujući beskrajnom napretku nauke biti ostvareni u zlatnom vijeku, Kondorse ubraja ravnopravnost ljudi, promjenljivost zakona i suverenost svake generacije u svom vremenu.

Eho ovakvih Kondoresovih nalaza u francuskoj i evropskoj „intelektualnoj javnosti", u prvom redu među sljedbenicima ideje pozitivizma u društvenim naukama, bio je različit. Mnogi mu odaju priznanje za hrabrost i originalnost, ali ne i za način na koji je svoj plan ostvario. Ogist Kont, na primjer, kaže da „riječi pohvale za Kondorseovu opštu zamisao, za cilj koji je formulisao i pred sebe postavio, nikako i nikada ne mogu biti prejake". Osobito cijeni njegovo zanimanje za tzv. desetu epohu, videći u tome „jedno stvarno značajno filozofsko gledište", koje zaslužuje pažnju već i zbog toga što je „predviđanje cilj svake nauke". Ono što kod Kondorsea, po Kontovoj ocjeni, nije dobro, ogleda se prvenstveno u njegovom pokušaju da „nauku o društvu zasnuje na jednoj matematičkoj teoriji". To je uslovilo da on izdvajanje epoha u razvoju ljudskog društva ne vrši saobrazno najvažnijim političkim idejama i moralnim principima koje ih odlikuju (radi čega mu se i moglo desiti da, na primjer, ne uvidi od kolikog je značaja za čovječanstvo bila pojava hrišćanstva), već prema kriterijumima na osnovu kojih proizilazi da se razvojni tok civilizacije javlja kao prosti zbir „neprekidnih čuda" ili, što je isto, „posljedica bez uzroka". Tumačeći Kondorseov „pogrešni pristup" velikoj temi, kojom se bavi zbog toga što je „zarobljen revolucionarnim idejama", Kont kaže da razumije zašto je on težio da afirmiše načelo mogućnosti beskonačnog usavršavanja ljudskog duha, ali ne propušta da „primijeti" kako se u čitavoj stvari zapravo nije radilo ni o čemu drugom do o „najvarljivijem, čak i najbesmislenijem nadanju". Kondorsea oštro kritikuje i Luj de Bonal (1754-1840), zamjerajući mu zbog toga što opis društva, koji nudi „u vijeku prosvijećenosti", ne sadrži ništa umirujuće u pogledu budućnosti čovječanstva. Za Bonala, naime, Kondorseov *Nacrt* ne samo što ne nudi nikakav zbiljski „pobjednički optimizam i determinizam koji čini temu revolucionarne istorije", već odiše sadržajem za koji bi najprikladnije bilo reći da predstavlja „posljednji primjerak dokaznog materijala koji filozofija donosi u sudskom procesu koji vodi protiv društva". Kondorseovo djelo, veli

dalje Bonal, ne samo da ne pruža nikakve dokaze o postojanju neke istorijske zakonitosti koja upravlja napretkom ljudskog duha, već i ne ide dalje od traganja čiji je cilj da se „tu i tamo istakne poneki mislilac koji poriče Boga i napada monarhiju i religiju“, a sve to da bi se sam mogao proglasiti „jednim od začetnika sopstvene religije“.

Te i slične kritike, ma koliko oštre i opravdane, neće bitnije umanjiti uticaj Kondorseovog djela na kasniji razvoj političke misli. Osim toga što je kasnije od samih pozitivista priznat za njihovog duhovnog oca, Kondorse je svojim djelom znatno doprinio da se prosvjetiteljstvo iskaže kao snažna misaona podloga tendenciji da se pravila prirodnog prava, u mjeri u kojoj su izraz istinskog razuma, pretvore u efikasno zakonodavstvo koje diktira razum, tj. u zakonodavstvo koje je iznad konfuznih i kontradiktornih normi što su izgrađivane u ranijim epohama i iskazuje se kao obavezno za sve i poštovano od svih. Ma koliko prožeti utopizmom, nijesu se mogli dovesti u pitanje ni psihološka i etička superiornost njegove vjere u razum i prosvijećenost, ni njegova ideja da će kulturni napredak u budućnosti dovesti do ravnopravnosti, ni njegovo uvjerenje da je jednakost u političkim pravima i uopšte pravima na slobodan i miran život jedino srećno ljudsko stanje. Isto se odnosi i na njegovo stanovište o suverenosti svake generacije u svom vremenu kao jednoj od glavnih pretpostavki društvenog napretka, što znači da nijedna generacija nema pravo da nekim svojim činom, u ime nekog svog interesa ili principa, suzi prostor i uskrati mogućnost sljedećim generacijama da same odlučuju o svojoj sudbini.

Poglavlje drugo

FRANCUSKI MATERIJALIZAM

Politička misao se u Francuskoj, tokom XVIII vijeka, razvija pod sve većim uticajem autora koji njenu društvenu stvarnost posmatraju iz ranije manje upražnjavanih psihološko-socijalnih i filozofsko-etičkih uglova, odnosno sa stanovišta koja do tada ili nijesu bila dovoljno poznata ili im se nije pridavao veći značaj. Pri tome su, pretežno, u pitanju autori čiji se prestiž i ugled povezuje s naučnim rezultatima ostvarenim i izvan uže shvaćene oblasti politike i političkog.

Prvim vjesnikom te nove francuske „intelektualne mode" smatra se *enciklopedista* Deni Didro, autor veoma zaslužan za razvoj prosvjetiteljstva, kome se uz to s razlogom pripisuje da je i jedan od utemeljivača tzv. *francuskog materijalizma*. Uz Didroa se, takođe kao utemeljivači *francuskog materijalizma* javljaju i drugi autori, među kojima čelno mjesto pripada Klodu Adrijanu Helveciusu i Polu Anriju Ditrihu Holbahu. Svi oni svoju kritiku datog ne ograničavaju samo na religuju, već je proširuju i na političke ustanove u službi feudalnog društva. Smatraju da promjena postojećeg poretka direktno zavisi od sposobnosti ljudi da se oslobode izvjesnih zabluda, odnosno od toga hoće li vladari - koji najviše utiču na formiranje društvene svijesti i političkog mišljenja - uspjeti da shvate smisao svoje funkcije spram suštine čovjekovog življenja. Iza tog eklatantno moralizatorskog filozofskog uklona, nalazi se uvjerenje da bi, u krajnjoj liniji, zakonima trebalo obuzdati dvije strasti koje najviše sprječavaju da se postigne blagostanje društva - gramzivost i pretjerane ambicije. Otklanjanjem tih dvaju pošasti, naime, ljudi bi otvorili put sreći i blagostanju kakve su imali u vrijeme kada je u društvu vladala potpuna jednakost i kada, zahvaljujući prevlasti morala nad strastima, nije bilo ni psihološko-etičkih, ni socijalno-političkih pretpostavki za loše upravljanje. Taj se problem, uvjereni su ovi teoretičari, može prevladati samo u okviru razumnog poretka, a razumni se poredak može uspostaviti samo društvenim ugovorom kojim ljudi precizno

regulišu prava i obaveze koje preuzimaju stupanjem u zajednicu. Osnov tog ugovora jesu uzajamne usluge i međusobna pomoć, od kojih svaki pojedinac ima koristi. Opštu volju u takvom društvu predstavljaju zakoni, kojima je cilj opšti interes. Iz dobrovoljnog sporazuma proizilazi pravo ljudi da formiraju vladu, kao službu koja će raditi u interesu opšteg dobra, ali i da pruže otpor onima koji ne poštuju njihovu slobodu, sigurnost i svojinu. Tim sporazumom se obezbjeđuje jednakost ljudi pred zakonom i, što je naročito važno, zaštita privatne svojine, koja predstavlja vječitu i neotuđivu ustanovu, svojstvenu ljudskoj prirodi.

Različit je, i raznovrstan, udio navedenih teoretičara u formiranju takvih ideja.

Deni Didro (1713-1784), filozof, jedan je od prvih francuskih teoretičara XVIII vijeka koji nastoji da promptno reaguje na izazove što ih u gotovo svim područjima života donose novi način proizvodnje i njime uslovljene promjene u društvenim odnosima. To je razlog što je *Enciklopedija* (koju nazivaju i *Rječnikom s komentarima nauke, umjetnosti i zanata*), čijim pisanjem neposredno rukovodi, fokusirana na sve oblasti nauke i umjetnosti, uključujući i mnogobrojne ranije prilično potcenjivane aspekte ljudskog stvaralaštva u oblasti tehnike i tehnologije, i što je oko nje bio okupljen najveći dio intelektualne elite onog doba iz oblasti društvenih nauka. Obuhvatnost i raznovrsnost tematike kojom se *Enciklopedija* bavi, radi čega je mnogi smatraju najvećim i u mnogom pogledu najznačajnijim djelom francuskog prosvjetiteljstva, upućuje na Didroovo široko obrazovanje i pokazuje da on respekruje ogromno ljudsko znanje i želi da doprinse otklanjanju svih prepreka koje stoje na putu njegovog većeg korišćenja u svrhu mijenjanja na bolje svekolike društvene organizacije, pogotovo u dijelu koji se odnosi na njenu političku superstrukturu. Pokazuje, međutim, i to da se njegov teorijski rad odlikuje i primijetnom „elastičnošću“. Tako, u vrijeme dok vjeruje u reformatorstvo prosvijećenih despota, kojima treba pomoći (objašnjenjima kakva sadrži *Enciklopedija*) da shvate što je što u društvenim odnosima, i kako treba da posreduju u organizaciji države da bi ona funkcionisala na opšte dobro, on u najčistijem pozitivističkom maniru piše da se zakon može definisati „kao pravilo koje je propisao vladar svojim podanicima“, kako radi toga da bi im nametnuo obaveze „da rade ili ne rade izvjesne stvari, pod prijetnjom kakve kazne“, tako i radi toga „da bi im prepustio slobodu da rade ili ne rade na drugim poljima, onako kako im se svidi i da im obezbijedi puno uživanje njihovih prava u tom pogledu“. Kasnije, kad shvati da su nadanja u reformatorski uklon apsolutista nerealna (što naročito pokazuje u svojim kritikama prosvijećenog paternalizma ruske carice Katarine II), sve više će preferirati ideju nužnosti da narod „preuzme suverenitet“, ističući tezu

„da nema nijednog pravog suverena osim naroda, da nema nijednog pravog zakonodavca osim naroda“. Kao jedno od „strateških“ uporišta za taj radikalni obrt poslužiće mu vlastita jusnaturalistička formulacija zakona, koja je uz naprijed navedenu pozitivističku, takođe sadržana u *Enciklopediji*, a sračunata je na to da istakne kako „zakon uopšte“, koji „upravlja svim ljudima na Zemlji“, zapravo i nije ništa drugo do emanat „ljudskog razuma“. Kompilatorski eklekticizam kojim Didro „miri“ pomenuta dva određenja zakona, odraz je i izraz njegovih unutrašnjih filozofsko-teorijskih „lomljenja“ i „presabiranja“ u traženju načina kako da se najbolje reaguje na izazove date francuske političke pragme. Otuda njegovo prestrojavanje na makar formalno nove „teorijske pozicije“ prije predstavlja uobičajenu pojavu nego iznenađenje. Ovo uprkos činjenici da se teorijska misao u nauci označena kao *francuski materijalizam* razvija na filozofskoj osnovi koja je ne samo antiteološka i antimetafizička u najopštijem smislu, već i tako okrenuta prirodi i stvarnom životu da tjelesnu supstanciju priznaje kao izvor svega. Prema protagonistima tog teorijskog diskursa, naime, čovjek je dio prirode, a društvo zbir tih djelova, proizašao iz njihove težnje za samoodržanjem. Materijalizam o kome je riječ je uz to i posve mehanicistički: on kretanje u prirodi, na primjer, shvata samo kao puku promjenu mjesta (položaja) jednog tijela (predmeta) u odnosu na drugo.

U filozofiji francuskog materijalizma, Didro je sljedbenik onog njegovog pravca koji preferira ideju prirodnog prava. To ga čini dovoljno ambicioznim da u svojim razmišljanjima o društvu i državi ne ostane zarobljen okvirima čiste mehanike, ali ne i dovoljno spremnim da napusti vode metafizike svog doba i eventualno dosegne nivo opserviranja ideje razvitka koji će nešto kasnije ponuditi razvoj prirodnih nauka. Didro, inače, molekul smatra osnovnim elementom materije, koji karakterišu kretanje, život i potencijalna sposobnost za osjećanje. Takva struktura molekula preduslov je formiranja beskonačne raznolikosti kvaliteta, koji nužno nastaju kretanjem elemenata. Osjetljivost, kao poseban oblik kretanja materije, svojstvo je svih živih bića i predstavlja vezu između njih i okoline. U osjetljivosti se nalazi osnovica svijesti, tako da se može reći da razum, kao “univerzalni osjećaj”, nije ništa drugo do rezultat razvitka osjetljivosti. Uzmu li se u obzir sve te funkcije jedinstvenog organizma, kao oblika egzistencije “žive materije”, nije teško shvatiti da svako živo biće jeste “izvjesna cjelina” i da “možda to jedinstvo - povezano s pamćenjem - jeste ono što čini čovjekovu dušu, tj. njegovo “ja”, njegovu svijest. Preneseno na objašnjenje razvoja (nastanka i napretka) društva i države, to znači da se “od molekula do čovjeka proteže lanac bića koja prolaze od stanja žive ukočenosti do stanja maksimalnog procvata razuma”. Ovakva i slična razmišljanja o odnosu organske i neorganske materije, te funkcije koju u tom procesu ima osjetljivost,

osnova su na kojoj Didro ne samo što anticipira Lamarkovu i Darvinovu teoriju o prilagođavanju kao pretpostavci nastanka vrsta, već i u pojam prirode unosi izuzetno važan element za bavljenje društveno- političkom stranom čovjekovog života, a to je princip posmatranja svijeta s njegove "prolazne strane", tj. pravilo o njegovom stalnom mijenjanju. Ili, kako sam kaže, "svijet je brzo smjenjivanje bića koja sljeduju jedno za drugim, sukobljavaju se među sobom i iščezavaju; on je trenutna simetrija, brzo prolazeći red". Gledani iz ovog ugla, svi "noseći stubovi" postojećeg (feudalnog) društva - samovolja apsolutistički nastrojenih monarha, vjerska netolernacija i neravnopravnost, crkva kao ideološki učitelj i moralni sudija - samo su prolazne, tj. istorijski uslovljene pojave, čiji opstanak i funkcija zavise od volje ljudi, odnosno od njihove spremnosti da ih kao takve dalje imaju i podnose. Da se takvo društveno stanje može promijeniti, i da ga treba mijenjati, Didro govori u svim svojim spisima, osobito u *Razgovoru Dalambera i Didroa* i *Dalamberovom snu.*

Didro, u principu, slično prosvjetiteljima, zastupa tezu da je čovjek društveno biće. Ali on čovjekovu društvenost ne izvodi iz njegovih pukih nagona, porodice kao društvene prastanice ili kakvog društvenog ugovora, već iz kolektivne borbe za život, podrazumijevajući tu prvenstveno borbu s prirodom. Živjeti u kolektivu i biti njegovim dijelom u borbi s prirodom, smatra Didro, uslov je ne samo ostvarivanja lične sreće nego i čovjekovog opstanka uopšte. Pravednost, koja se nalazi u čovjekovoj prirodi i koju on želi da sačuva, zajedno sa željom da u društvu postigne drugi svoj veliki cilj, a to je miran i srećan život, psihološka je i etička osnova na kojoj on formira državu i bira vlast, čiji je primarni zadatak da obuzdaju moćne i zaštite slabe, kaznama suzbiju strasti a nagradama podstaknu razvoj vrlina. Raznolikosti ljudi, odnosno njihovih sposobnosti i ponašanja koje pokazuju u tom procesu, nijesu posljedica spoljnih uticaja, prvenstveno vaspitanja i obrazovanja, kako to na primjer smatra Helvecius, već njihove fizičke konstitucije, klime i ishrane. Vaspitanje može samo donekle da promijeni i dopuni prirodne sposobnosti čovjeka.

Didro nastanak društva povezuje s nastankom zakonodavstva, tj. s potrebom ljudi da se udruže u borbi sa silama prirode, koje su im neprijateljske. On objašnjava da su ljudi u preddruštvenom stanju živjeli izolovano, u malim i međusobno nepovezanim grupama. Postepeno su se te posebne grupe počele isticati i, zbog pritiska jednih na druge, lomiti. Kada se to opazilo, zakonodavci su došli na ideju da objedinjavanjem tih grupa stvore društvo. Princip svakog društva, a time nužno i svake države, mora da bude to da svi građani treba da budu jednaki pred zakonom i jednako zaštićeni od svake i svačije samovolje, uključujući prvenstveno vladarevu političku samovolju. Didro pravo na život, slobodu i vlasništvo smatra sastavnim dijelom ljudske prirode i oni u svakom

valjano organizovanom društvu moraju biti ne samo formalno zagarantovani nego i faktički zaštićeni. Taj zahtjev se lakše i potpunije ostvaruje u demokratiji, nego u apsolutnoj monarhiji, prije i više tamo gdje je narod suveren nego tamo gdje je vlast u rukama jednog ili samo nekih. Apsolutna monarhija je, za Didroa, oblik države u kojoj je sva vlast u rukama jednog čovjeka. Demokratija mu je, pak, vlast cijelog naroda koja nije ničim ograničena. U njoj je, dakle, narod suveren i može da se suprotstavi neograničenoj vrhovnoj vlasti, te da posredstvom svojih predstavnika u najvišem zakonodavanom tijelu zemlje odlučuje o svemu bitnom što se u društvu i državi dešava. Didro razlike između tih dvaju oblika države tumači različitim okolnostima u kojima oni nastaju, pri čemu posebnu važnost pridaje stepenu sklonosti ljudi slobodi. Propušta, međutim, da objasni otkud razlika kod ljudi po tom pitanju, tj. otkud to da su jedni ljudi više od drugih zainteresovani da žive slobodno. U svakom slučaju, Didro smatra da imati svoje predstavnike u skupštini (tj. na mjestu gdje se donose zakoni), za građane jedne zemlje znači isto što i imati kontrolu nad vlašću, budući da su zakoni jedini validni instrumenti regulisanja svekolikog društvenog i političkog života u njoj. Razumije se, to važi samo za dobre zakone, a takvi mogu biti samo zakoni u zemlji u kojoj vlast brine o pravdi i sreći i čije su političke ustanove oslobođene tutorstva crkve. Sloboda, sreća i pravda, po Didrou, podrazumijevaju još i to da se likvidira kmetstvo i zemlja podijeli seljacima.

Iz tog socijalno- političkog ugla, tj, s pozicije principa da izvor svake političke i državne vlasti treba da bude narod predstavljen preko svog skupštinskog sistema, Didro opservira društvene prilike u svoj zemlji, za čiju se promjenu zalaže. Čini to, posredno, budući da glavnu oštricu svoje kritike usmjerava prema despotskom sistemu u Rusiji, čijem suverenu, carici Katarini II, predlaže da u svojoj zemlji - posredstvom radikalnih promjena u upravi, sudstvu i prosvjeti - ustanovi ustavnu monarhiju engleskog tipa.

Glorifikacija uloge zakona u promjeni društvenog stanja i oblika države, inače karakteristična za sve francuske prosvjetitelje i sljedbenike njihove misli, zajedno sa ne baš uvjerljivim tvrdnjama da narod kao zakonodavac "nikad ne griješi", te da nema neotuđivih prirodnih prava osim onih "koje dodjeljuje čovječanstvo", ipak neće umanjiti značaj Didroovog djela za razvoj političke misli koja "ide u susret" građanskom društvu i njegovim institucijama i odnosima.

Klod Adrijan Helvecius (1715-1771), sljedbenik Lokovih teorija, uz to još pod dosta velikim uticajem Voltera i Monteskjea, Didroa i Hobaha, participira u razvoju ideja francuskih materijalista svojim razmišljanjima o setu političkih, socijalnih i moralnih problema s kojima se suočava francusko dru-

ništvo njegovog doba, spram kojeg je veoma kritički raspoložen. Pripisuje mu se, uz ostalo, da je tvorac filozofeme o čovjeku kao produktu društvene sredine i vaspitanja.

Specifičnu materijalističku komponentu Helveciusovog filozofskog diskursa čini njegov odnos prema suspstanci kao pukoj hipotezi koju ni u jednoj stvarnosti nije moguće provjeriti. Materija je, po njemu, ukupnost svojstava individualnih entiteta koji postoje u prirodi i nazivaju se tijelima i, shvaćena kao supstancija, ljudski je proizvod. On osjetljivost smatra jednim od osnovnih svojstava materije, pri čemu između osjećanja i mišljenja ne pravi razliku. Očigledno nastalo pod uticajem engleskog empirizma (shvatanja da sve nauke treba da se zasnivaju na iskustvu) i nominalizma (shvatanja po kome su opšti pojmovi samo riječi kojima se označavaju stvari i njihova svojstva), takvo Helveciusovo shvatanje materije u funkciji je njegovog bavljenja filozofskim odnosno socijalno-političkim temama u čijem se prvom planu nalazi čovjek posmatran iz ugla osnovnih pretpostavki njegovog formiranja kao društvenog bića. Krajnji smisao mu je u tome da se kaže, da izvan faktičkih uslova u kojima se čovjek formira kao osjetilno društveno biće ne postoji nikakva druga za njega relevantna (materijalna ili duhovna) supstanca.

Saobrazno tom osnovnom stanovištu, Helvecius, u svom djelu *O čovjeku*, u kontekstu analize socijalne problematike sa stanovišta suprotnosti klasnih interesa i uticaja privatnog vlasništva na pojavu raznih nepravdi i kojekakvih drugih društvenih zala, insistira na dvijema pretpostavkama za razumijevanja čovjeka i njegovih potreba: osjetilnoj i fizičkoj.

Osnovu prve pretpostavke čini shvatanje po kome je fizička osjetljivost jedini stvarni uzrok čovjekovih akcija, misli, strasti, čak i njegove društvenosti. Sam čovjek je dio prirode, bitno određen njenim zakonima, koji preko svojih osjetilnih ograna održava s njom (aktivnu ili pasivnu) vezu. “Mi znamo - kaže Helvecius - da naše ideje, a prema tome i naš duh, dugujemo čulnim organima”. Sposobnost osjećanja iskazuje se ne samo kao suštinsko čovjekovo svojstvo, nego i kao “polazna tačka” svih njegovih društvenih koncepcija i akcija. Iz osjećanja se, veli on dalje, rađa ljubav prema zadovoljstvu i odvratnost prema nezadovoljstvu. Fizička osjećajnost, kao “manifestacija” zadovoljavanja ili nezadovoljavanja čovjekovih potreba, iskazuje se kao svojevrsna “pokretačka sila” svekolikog njegovog bivstvovanja, odnosno izvor svih njegovih želja i postupaka. Gledana iz tog ugla, glad je, na primjer, praizvor ljudske djelatnosti. I ne samo to. Potreba čovjeka da obezbijedi hranu, stan, ogrijev ili odijelo, ne samo što ga pisiljava da radi, već se nalazi u osnovi svekolikog njegovog društvenog razvoja. Materijalne potrebe su, dakle, pokretači čovjekovog individualnog i društvenog razvitka. “Fizička zadovoljenja i nezadovoljenja” prisilila su ga da radi, jer tamo gdje priroda podmiruje njegove potrebe on statira i razvitak

zaostaje. Uporedo s povećanjem čovjekovih potreba za boljim i sigurnijim životom, i sa stvaranjem pretpostavki za njihovo zadovoljavanje, kretao se njegov društveni razvoj od prvobitnih nerazvijenih ka višim i razvijenijim oblicima, tj. od lovačkog, preko stočarskog i zemljoradničkog do trgovačkog društva. Razumije se, jedne potrebe (one koje bi se mogle nazvati elementarno egzistencijalnim) imaju prirodno porijeklo, dok je porijeklo drugih potreba društveno, budući da one proizilaze iz oblika i sadržaja koje čovjek reguliše i kojima ispunjava (zadovoljava) život u zajednici. Uskladiti te dvije vrste potreba, tj. naći način da se one u svakom pojedinačnom slučaju optimalno zadovolje, stvar je dobre organizacije društva i države i mudrog upravljanja procesima što se unutar njih odvijaju. Pošto se taj "zadatak" na svakom novom (višem) nivou čovjekove razvijenosti (odnosno zadovoljavanja njegovih potreba) rješava na drugi način, tj. saobrazno promijenjenim uslovima života, sasvim je razumljivo da s pojavom novog načina proizvodnje, tj. zadovoljavanja čovjekovih potreba, postojeći oblici društvene i državne organizacije budu zamijenjeni boljim i višim.

Druga, fizička, pretpostavka za objašnjenje prirode čovjeka i karaktera njegovih individualnih i društvernih potreba odnosi se na Helveciusovu tezu da nejednakost ljudskih umova ne dolazi od njihove fizičke nejednakosti, budući da su svi ljudi, nezavisno od toga kom polu pripadaju, isti - jednako fizički građeni i "snabdjeveni s jednakim brojem osjetilnih organa preko kojih se dolazi do ideja". To, drugim riječima, znači da oni već samim rođenjem ne postaju ono što jesu, već da se formiraju zavisno od okolnosti u kojima se taj proces odvija, odnosno od djejstva spoljnih faktora na njega. Čovjek je produkt društvene sredine i vaspitanja. On se rađa kao neznalica, a ne kao glupak i zaglupiti ga može jedino obrazovanje. A među "vaspitnim društvenim uslovima koji formiraju čovjeka svakako najvažniji je oblik upravljanja". Saobrazno tome, želi li se mijenjati čovjek, valja mijenjati spoljne okolonosti koje određuju tok njegovog života, tj. društvenu sredinu u kojoj se formira i koja na njega djeluje vlastitim zakonima.

Dvije krucijalne teze Heleciusove knjige *O zakonu*, inače posvećene analizi uslova u kojima se formira čovjekova ličnost, jesu:

prva, da su poročnost i vrlina neminovne posljedice oblika vladavine u kojima ljudi žive;

druga, da uslov za promjenu čovjeka radi ostvarenja njegove sreće jeste mijenjanje datog društvenog poretka.

Obije teze su u funkciji Helveciusovog osnovnog stanovišta da, ako su raznolikosti ljudskih sposobnosti, ponašanja i postupaka posljedica društvenih uslova, onda stvaranje zdravog društva i savršenog čovjeka podrazumijeva pro-

mjenu neodgovarajućih političkih ustanova. Kod tih promjena valja imati u vidu "da je rđava forma vladavine ona u kojoj su interesi građana podijeljeni i suprotni i koje zakon ne povezuje da bi se djelovalo za opšte dobro". Valja znati i to, da sloboda podiže duh naroda i da se ona prevashodno sastoji "u slobodnom razvitku sposobnosti". Od izbora jednog ili drugog, zavisi karakter ljudi i budućnost naroda. U sistemu slobodne vladavine ljudi su iskreni, humani i talentovani, a u despotiji su podli, lažljivi i bez talenta i hrabrosti. Od despota, uostalom, i ne treba očekivati humanost i prosvijećenost, jer despot je "ljudožder". Otuda, kaže Helvecius, "tamo gdje je apsolutni monarh, više nema naroda".

Helvecius, saobrazno duhu francuskog prosvjetiteljstva, čije ideje slijedi, i prikladno materijalističkoj školi kojoj pripada, snažno afirmiše ideju da i zakoni, ne manje od oblika vladavine, opredjeljuju karakter i osobine ljudi. Njegov odnos prema zakonodavstvu - za koji se smatra da predstavlja najpotpuniji izraz nastojanja francuskog prosvjetiteljstva da posredstvom "materijalističke argumentacije" aktuelizira potrebu reforme zakonodavstva s ciljem da mu se "udahne" neophodna racionalnost i dovede se u funkciju ostvarivanja opštih društvenih interesa - utemeljen je na postavkama:

da su u zakonima skriveni porok i vrlina, tako da nije teško shvatiti da od kakvoće (kvaliteta) zakona i politike koja iza njih stoji zavisi hoće li ljudi živjeti u bijedi ili blagostanju;

da ukoliko se želi izmijeniti "izgled i narav jednog naroda", treba izmijeniti njegove zakone i, umjesto onih koji ne odgovaraju, donijeti takve "koji će ljude učiniti maksimalno srećnim i omogućiti im sva zadovoljstva, koja su saglasna s opštim doborom".

Pristup ovom "segmentu" procesa drštvene i državne (re)organizacije s ciljem da se preduzmu mjere dovoljne da se ostvari društvena pravda i obezbijedi prevaga opšteg nad pojedinačnim, ali tako da ovo potonje ne bude ničim ugroženo, pak, proizilazi iz uvjerenja:

da je mišljenje emanat osjećanja, a ponašanje odraz i izraz individualnog interesa;

da se, uprkos snažnog prisustva individualnog (uvijek nužno subjektivinog) interesa u društvenim procesima i odnosima, koji u susretu (i sukobu) sa drugim individualnim (uvijek nužno subjektivnim) interesima može poprimiti razne, čak i vrlo štetne forme i sadržaje, pri suočavanju (susretu) sa bilo kojom nepoželjnom (negativnom) pojavom ne bi trebalo žaliti "na ljudsku zlobu", budući da su sve čovjekove mane "uvijek skrivene na dnu njegovog zakonodavstva", tačnije u neznanju zakonodavaca "koji su uvijek stavljali interes pojedinaca nasuprot opštem interesu";

da ako je zakonodavstvo jednog društva izvor svih čovjekovih mana, onda je ono i korijen koji treba iščupati da bi se te mane otklonile.

Helvecius rješenje tog "ključnog problema" čovjekove moralnosti vidi u tome da:

ljudi pomoću razuma uvide da je njihovo prvo i pravo dobro da lični interes harmonizuju sa opštim interesom da;

oni kojih se to tiče shvate da to mogu postići putem vaspitanja i dobrog zakonodavstva;

zakonodavac bude dovoljno mudar i odlučan da ljude primora da, "putem osjećanja ljubavi prema sebi samima", uvijek budu pravedni jedni prema drugima.

Što se ovog potonjeg tiče, ono će, smatra Helvecius, biti ostvareno u mjeri u kojoj zakonodavac uspije da ispoštuje dva krucijalna zahtjeva: prvi, da sve pojedinačne i posebne interese uredi tako da budu na opštu korist i da istovremeno "upozna ljude s tim da je opšti interes društva ujedno i interes svih pojedinaca koji ga sačinjavaju"; drugi, da maksimalno uvaži činjenicu da se "samo putem dobrih zakona mogu da stvore vrli ljudi", što znači da ljude "iz lošeg stanja može prevesti u blagostanje" samo kad donese zakone u kojima više neće biti mjesta za predrasude, podozrenja, uzajamne zavisti i nepovjerenja. Tek onda kada se sve to ostvari, tj. kada se "narod neprimijetno prevede sa svog sadašnjeg na najbolje zakonodavstvo", nastaće društveno stanje u kome "sloboda može užeći sveti oganj slave i takmičenja kod bilo kojeg naroda".

Helveciusu se zamijera da nema dovoljno jasan stav o tome koje zakone - prirodne ili postojeće društvene (državne) - smatra instrumentom koji čovjekov prirodni egoizam može da usmjeri ka zajedničkom interesu, pa prema tome i "idealnim" za željeni prelazak iz nepravednog u pravedno i srećno društvo, već da su mu to jednom prirodni zakoni, kojima se čovjek približava razvitkom svog razuma, dok drugi put "raskida s učenjem o prirodnom pravu i vječnim nepromjenljivim prirodnim zakonima". Pažljivim analitičarima Helveciusovog djela nije promaklo ni to da on svoju teoriju društvenog razvoja izvodi gotovo isključivo iz fizioloških potreba čovjeka, a to znači bez dubljeg ulaženja u analizu tzv. ekonomskih zakonitosti (što će uostalom biti predmet nekih kasnijih naučno-teorijskih orijentacija i konsideracija). Prigovara mu se i jednostranost, svojstvena svim autorima njegovog filozofskog uklona, koja se ogleda u tome da uprkos tome što su bili materijalisti nijesu dovoljno vidjeli (i priznavali) "materijalnu društvenu osnovu", već su, zadržavši se u košuljici mezafizičkog, sve relevantne odrednice čovjekovog razvoja, uključujući i karakter i oblik političkih formi tog procesa, primarno i presudno povezivali sa stepenom savršenstva zakonodavstva, koji opet zavisi od stepena razvijenosti ljudskog

razuma (uveliko determinisanog upravo samim zakonodavstvom). Ipak, sve to ne može da zasjeni činjenicu da njegovo teorijsko objašnjenje promjena u evropskom društvu XVIII vijeka, više od drugih implicira uvažavanje zakonitosti istorijskog procesa, u smislu da ukazuje na njegovu zavisnost kako od odgovarajućih materijalnih pretpostavki, tako i od stanja društvene svijesti, makar se radilo samo o uticaju čovjekovog fizičkog i osjetilnog bića, formiranom u datim socijalno-ekonomskim, psihološko-etičkim i političko-pravnim okolnostima.

Pol Anri Ditrih Holbah (1723-1789), Njemac po porijeklu, slovi za jednog od "najizrazitijih" ideologa francuske buržoazije u XVIII vijeku, a za njegovo ime se vezuju i njene najradikalnije ideje uopšte. Mada revolucionarni prevrat postojećeg nije solucija kojoj otvoreno, direkno i svjesno inklinira, njegove kritike idealizma, religioznih mitova, predrasuda i nadasve apsolutizma su, kao uostalom i kod drugih poznatih prosvjetitelja njegovog doba, implicitno sugerisale upravo takva rješenja. Jer, kako kaže, "ako ti tvoja nepravedna domovina otkazuje sreću, ako te potčinjava nepravednoj vlasti i dopušta da te ugnjetavaju, onda te napušta ćutanje i navodi na metež". Inače, Holbahovu filozofiju karakteriše svojevrsno "ujedininjenje francuskog materijalističkog shvatanja prirode s engleskom senzualističkom teorijom spoznaje". I on, poput ostalih pripadnika intelektualnih i filozofskih "krugova" kojima pripada, smatra da su veća prosvijećenost čovjeka i oslobađanje od svih predrasuda glavne pretpostavke za njegovu socijalnu i političku emancipaciju. I za njega, važnu ulogu u tom pogledu ima sposobnost obuzdavanja temperamenta, koji, u sadjejstvu sa razlikama u fizičkoj i psihičkoj sposobnosti ljudi, može biti istočnik mnogih nevolja, uključujući i klasnu podjelu društva.

Osnovu Holbahovog materijalističkog monizma predstavlja shvatanje da priroda, kao uzrok svega što jeste i može biti, postoji sama po sebi i da je sama sebi uzrok, tako da je njeno kretanje "nužna posljedica njenog nužnog postojanja". Materiju poima kao "sve ono što na ma koji način djeluje na naša čula" ili se, pak, "može percipirati pod određenim uslovima". Baštini shvatanje o kretanju materije mimo i nezavisno od bilo kakvih spoljnih impulsa koji bi je "stavljali u pogon", a samo kretanje objašnjava kao "postupno mijenjanje odnosa nekog tijela prema raznim tačkama u prostoru, ili prema drugim tijelima". Strukturu materije posmatra s tzv. atomističkog stanovišta, uvjeren da je njen kvalitet predodređen stanjima prvobitnih elemenata.

Koristeći ova svoja filozofska shvatanja kao metodološko-teorijsko polazište u traganju za objašnjenjem suštine čovjeka, Holbah, u svom (glavnom) spisu *Sistem prirode*, kaže da je čovjek prirodno biće. Preciznije, on kaže da je čovjek "djelo ruku prirode", da kao takav "postoji u prirodi potčinjen njenim

zakonima", kojih se ne može osloboditi. Čovjekova povezanost s prirodom, i zavisnost od nje, utoliko je veća što on "čak ni u mislima ne može da izađe iz nje".

Holbah dijeli uvjerenje ostalih francuskih materijalista da je osjetljivost jedno od svojstava pokretne i specijalno organizovane materije, a da je mišljenje rezultat visoko organizovane materije, pa stoga razum definiše kao sposobnost svojstvenu bićima koja su "na određeni način ustrojena i sklopljena". Zahvaljujući mišljenju, koje preko osjeta i percepcija odražava spoljnu stvarnost, čovjek postaje svjestan (uslova) svog postojanja i sposoban da ove mijenja. U tom kontekstu, umnost je način na koji se sve to vidi i doživljava, dok istina nije ništa drugo do podudaranje te "slike", odnosno doživljaja, sa predmetom, tj. faktičkom stvarnošću.

Sve nesavršenosti ljudskih ustanova i društvenih odnosa, smatra Holbah, proizilaze iz zabluda razuma, a neznanje je izvor svih čovjekovih nesreća. Objašnjavajući o čemu se tu konkretno radi, on kaže: "Usljed nepoznavanja svoje vlastite prirode, svojih vlastitih težnji, svojih potreba i svojih prava, čovjek koji živi u društvu izgubio je svoju slobodu i postao rob... On nije shvatio cilj života u zajednici i cilj vlade, on se bezuslovno potčinio ljudima, isto takvim kao što je i sam, na koje je, pod uticajem predrasuda, počeo gledati kao na bića višeg reda, kao na bogove na zemlji. Ovi su iskoristili njegove zablude za to da ga podjarme, iskvare, učine poročnim i nesrećnim. Tako je ljudski rod, usljed nepoznavanja svoje vlastite prirode, bio podjarmljen i postao žrtva rđavih vlada... Od tog vremena se politika pretvorila u čisto razbojništvo. Narodi su bili porobljeni i nijesu se smjeli suprotstaviti željama svojih gospodara, zakoni su bili izraz njihovih kaprica, opšti interes bio je žrtvovan ličnom interesu; sila društva obrnula se protiv njega samoga; njegovi su ga članovi napustili i pridružili se njegovim tlačiteljima, koji su im - da bi ih pridobili - omogućili da ga oštećuju i iskorišćavaju njegovu bijedu. Tako su sloboda, pravda, sigurnost i dobročinstvo bili prognani iz naroda. Politika je počela silom i vještinom iskorišćavati svojinu naroda, da bi ga potčinila i nametnula svoju vlast nad njim; na kraju mahinacijama je natjerala narod da zavoli svoje okove". Ta se "društvena bolest", uvjeren je on, može izliječiti samo prosvjećivanjem ljudi, u čijem će središtu biti uspostavljanje kontrole nad njihovim (inače neophodnim) strastima u korist razuma, budući da oni samo pomoću razuma mogu vidjeti što im je u interesu, a što nije, i kako da svoju ličnu sreću harmonizuju sa opštom korišću.

Sačuvati strasti, i imati kontrolu razuma nad njima, međutim, veoma je suptilan i složen zatjev, koji nadilazi puku volju i ne trpi brze i uzgredne poduhvate. Taj zahtjev pogotovo nije moguće ostvariti pojedinačnim angažovanjima, bez

dobro organizovane društvene akcije. Jer, upozorava Holbah, valja imati u vidu, s jedne starne, to da ljudi, zbog razlika u svojoj fizičkoj građi, jednako kao i zbog različitih uslova u kojima se socijalno formiraju (u koje spadaju i hrana, i klimatski uslovi života, a ne samo način i stepen njihovog obrazovanja), imaju različite temperamente i da su različito sposobni I, s druge, to da su te različitosti među njima - mada se često nalaze u osnovama njihove ne samo društvene nejednakosti nego i moralne "rastrzanosti" - obično manje štetne nego korisne, ako se zna da se u njima nalazi ne mali dio motiva za nova pregnuća. Izaći iz tog lavirinta i naći mogućnost da se temperament (koji zavisi od vaspitanja i načina života i bez kojega bi čovjek bio lišen veoma važne komponente "psihičke osnove" svog djelatnog bića) "drži na uzdi", tj. podvrgne razumu koji je jedini "u stanju da nam ukaže na pravi put i sreću", predstavlja izazov i zadatak kome može biti doraslo samo dobro organizovano društvo. Ukazujući na put kojim društvo može da dođe do rješenja tog problema, Holbah se, po uzoru na opšti prosvjetiteljski rezon, kad su u pitanju takva strateška opredjeljenja, priklanja logofemi: pošto su strasti potrebne da bi se održala ljudska vrsta, i pošto se one razvijaju i mijenjaju putem obrazovanja i običaja, na državi i njenim zakonima je da ih usmjere na ciljeve koji će biti korisni ljudima. Dakako, riječ je isključivo o pravednim zakonima, a zakoni da bi bili pravedni, odnosno da bi članovima društva omogućili da zbiljski rade u korist svoje sreće, "moraju da za nepromjenljivi cilj imaju opšti interes društva, odnosno da za najveći broj građana obezbjeđuju prednosti zbog kojih su se oni i udružili, a te prednosti su sloboda, vlasništvo i bezbjednost".

Holbah pod društvom podrazumijeva cjelinu orgnizovanu od mnoštva individua, ujedinjenih radi toga da bi što više mogle da zadovolje zajedničke potrebe i osiguraju mirno korišćenje dobara što im je dala priroda ili su ih stvorile svojim radom. Zbliživši se jedan s drugim radi zajedničkog života u društvu, ljudi zaključuju formalni ili prećutni ugovor, kojim se obavezuju na međusobne usluge. A pošto su ljudi skloni da povlađuju svojim strastima, ne obazirući se na druge, potrebna je sila kojoj se svi moraju podrediti i koja ne dozvoljava da se od bilo kog pojedinca zahtijeva ono što svima nije ugodno. Ta sila je zakon. U zakonu je sadržana (izražena) opšta volja društva i njegov cilj jeste očuvanje opšteg interesa. Osim toga što štite osnovne interese društva - slobodu, vlasništvo i sigurnost, zakoni treba da izjednače sve članove društva u pravima i obavezama i tako ublaže prirodne razlike među njima. Društvo nije tlačiteljsko i robovsko, i dostojno je čovjekove ljubavi, samo onda kada je organizovano na principu pravednosti (čovjekoljublja, saosjećanja i vrline). Holbah kaže: "Društvo je pravedno, dobro, dostojno naše ljubavi - kad zadovoljava fizičke potrebe svih svojih članova, kad im garantuje sigurnost, slobodu, korišćenje

prirodnih prava; u tome se i sastoji sreća jedne političke organizacije. Društvo je nepravedno, rđavo, nedostojno naše ljubivi - kad je pristrasno u korist manjine, a svirepo prema većini". Holbah nepravedno društvo prepoznaje u apsolutnoj monarhiji, koja se pretvorila u vlast bandita i grabežljivaca. On kaže: "Mi vidimo na zemlji nepravedne, nesposobne, u raskoši raznježene vladare - koji su pokvareni laskanjem, razvratnošću i izopačenošću; koji su bez talenta, karaktera i vrline; koji se ravnodušno odnose prema svojim obavezama, za koje najčešće i ne znaju; koji malo misle o sreći svojih naroda, jer njihovu pažnju privlače beskorisni ratovi; koji stalno traže sredstva da zadovolje svoje halapljivosti. Njihov um se ne interesuje za sreću i budućnost njihove države". Društva sa takvim upravljačima, neprihvatljiva su za većinu ljudi, jer u njima nema domovine za onoga koji nema ništa. Upravljači treba da budu sluge naroda, a ne njegovi gospodari. Pravo da upravlja treba da ima onaj ko je u stanju da ljude učini srećnima (vlast koja to ne može je uzurpatorska). Društvo kao cjelina, ne može (iz tehničkih razloga) da se bavi zakonodavstvom, ali svaki zakon koji predstavničko tijelo donese, mora dobiti opštu društvenu saglasnost. Vlast treba da odgovara narodu (biračima) i može da bude svrgnuta ukoliko narušava principe prirodnog i razumskog prava, ustanovljene društvenim ugovorom. To tim prije, veli Holbah, što niko nema "prirodno pravo na zapovijedanje".

Holbah je protiv despotizma, nepravdi i nejednakosti, ali i protiv prevelike vlasti masa. Smatra da iz slobode nastaje pravičnost, te da u državi koja želi da to obezbijedi - valja očuvati lična prava i vlasništvo njenih građana. Institut podaništva u takvoj državi mora biti u saglasnsti s tim principima i svaka vlada koja to nije u stanju da garantuje, i da saglasno tome određuje obaveze podanika (uključujući i one koje se odnose na poreske i druge dažbine), mora biti spremna na "neprijatna iznenađenja". Njegov ideal je takva organizacija vlasti, koja djeluje na principu opšteg dobra, te ugovorom utvrđenih uzajamnih obaveza građana i njihovih predstavnika, i u kojoj većina (kod njega su to srednji i sitni vlasnici), na temelju svog korisnog rada, uživa u blagostanju. Ta vlast treba da bude odvojena od crkve i nepodložna njenom uticaju, s obzirom na to da su vjerske dogme nespojive s principima zdravog razuma i da ideološka tiranija crkve parališe svaku slobodu mišljenja. "Ljudski interes zahtijeva potpuno istrebljenje upravo religijskih zabluda" - ističe Holbah i odlučno traži demistifikaciju ideje boga. "Ta utvara - kaže on za boga - izmišljena za to da se objasni priroda, nalazi se u vječitoj protivurječnosti s tom prirodom i umjesto da sve objasni..., svuda unosi haos".

Poglavlje treće

AMERIČKI KONSTITUCIONALIZAM

Pojava robno-novčane privrede, zajedno sa zahtjevima za stvaranjem uslova za slobodnu trgovinu, proizvodi napetosti i gibanja koja se više ne mogu sanirati u okviru datog rasporeda i međusobnog odnosa nosilaca ekonomske i političke moći. To naročito nije moguće na sjevernoameričkom kontinentu, gdje, uz sve opšte probleme i iskušenja datog vremena, snažno pulsiraju i mnogi posebni, specifični izazovi. Doseljenici (nadničari, zanatlije, trgovci, farmeri), koji čine "motornu snagu" razvoja "novog svijeta", došli su tu da nađu ono što u "starom svijetu" nijesu imali. Oni, stoga, ne prihvataju taktiku "sitnih koraka" u traženju prostora za razvoj svojih djelatnosti, odnosno za sticanje priželjkivanih prava i sloboda. Rasna netrpljivost (genocid prema Indijancima) i ropstvo (godine 1763, crnci-robovi čine petinu ukupnog sjevernoameričkog stanovništva) prijete da od "obećane zemlje" naprave novu veliku tamnicu naroda. Despotsko ponašanje britanskih kolonijalnih vlasti (zabrana izgradnje fabrika za obradu željeza i preradu tkanina, zabrana naseljavanja zapadnih krajeva zemlje, enormne takse, stroga kontrola trgovine), čine prostor "novog svijeta" manje privlačnim i perspektivnim od matičnih zemalja većine doseljenika. Tako konstelirana "američka enigma" može biti riješena samo radikalnim unutrašnjim mjerama, odnosno zahtjevom za punim državnim osamostaljenjem i suverenitetom. Odlučni zahtjevi u tom pogledu postaju utoliko neminovniji što, kako Kondorse kaže, "običan zdravi razum uči stanovnike britanskih kolonija da i Englezi koji su rođeni na drugoj strani Atlantskog okeana imaju ista prava kao i oni koji su rođeni na Griničkom meridijanu". Proces državnog osamostaljivanja sjevernoameričkih kolonija, uslovljen tim momentima, započinje sazivanjem kongresa njihovih predstavnika, u Filadelfiji (1774). Kongres proglašava bojkot engleske robe, donosi odluku o pružanju otpora biritanskoj kolonijalnoj vlasti i bira komitet za sprovođenje u život svojih odluka. Pobjedom nad engleskom vojskom, sjevernoameričke kolonije faktički stiču ne-

zavisnost, koja im se i formalno priznaje mirovnim ugovorom u Versaju (1783). U tom procesu nastaju, i teorijski i pravno se oblikuju, ideje *američkog konstitucionalizma*. Te ideje, sadržane u dvjema deklaracijama - *Deklaraciji prava* i *Deklaraciji nezavisnosti* - vremenom će postati osnovom mnogih sličnih dokumenata, odnosno cjelokupne američke i evropske građansko-demokratske ideologije i teorije. U tom pogledu, gotovo proročanski zvuče riječi Danijela Vebstera, senatora iz Masačusetsa, izgovorene na Džefersonovoj sahrani (na dan pedesetogodišnjice usvajanja *Deklaracije nezavisnosti*): "Niko, osim onih koji sumnjaju u postojanje sunca, ne može da opovrgne da sa Amerikom i u Americi počinje novo doba čovjekovog stvaranja i nestvaranja". Takav dignitet idejama američkog konstitucionalizma daje činjenica da one nastaju u procesu rješavanja praktičnih, a ne teorijskih pitanja, da ih tvore ljudi od akcije, a ne kabinetski teoretičari.

Deklaraciji prava, koju još nazivaju i *Virdžinijska deklaracija* (Deklaracija kolonije u Virdžiniji), koju je pripremio Džordž Mejson, i koja je proklamovana 12. juna 1776. godine, prethodi Džeferonov *Kratak pregled prava Britanske Amerike* (1774), u kome su navedena gotovo sva pitanja koja ona postavlja. U "Deklaraciji o pravima koju su sačinili predstavnici dobrog naroda Virdžinije okupljeni na velikoj i slobodnoj konvenciji", afirmišu se principi:

prvo, da američkim kolonistima pripadaju sva prava na život, slobodu i vlasništvo, budući da ova nijesu ustupili bilo kojoj vrhovnoj vlasti da s njima raspolaže bez njihove saglasnosti ("svi su ljudi po prirodi podjednako slobodni i nezavisni i imaju izvjesna urođena prava kojih oni ili njihovi potomci, kada zasnuju društvenu zajednicu ne mogu biti lišeni i koja im ne mogu biti oduzeta nikakvim sporazumom, a to su pravo na život i slobode pribavljanja i uživanja svojine, kao i pravo na težnju ka sreći i bezbjednosti");

drugo, da stanovnici teritorija koje zbog udaljenosti ne mogu da šalju svoje predstavnike u britanski parlament imaju pravo da biraju vlastita zakonodavna tijela.

To pravo treba da se ostvari uz strogo poštovanje principa da:

vlast ima izvor u narodu i pripada isključivo narodu ("sva vlast prebiva u narodu i stoga proističe iz njega"), te da niko, pojedinačno ili grupno, u tom ili bilo kom drugom pogledu nema nikakve privilegije ("nijedan čovjek ili grupa ljudi nema pravo na posebne koristi ili privilegije");

sva službena lica imaju biti sluge naroda;

vlast postoji, i da je dužna da postoji, radi zaštite opšteg dobra i obezbjeđenja naroda, zemlje i društva;

ako vlast nije u stanju da obavlja te poslove, narod ima neotuđivo i neposredno pravo da reformiše, izmijeni ili čak uništi njene postojeće organe, u prvom redu vladu.

Deklaracija odbacuje nasljeđe i staleške privilegije kao izvore posebnih političkih prava, prenosi prerogative korporacije direktno na ličnost, prihvata ideje o podjeli vlasti ("zakonodavna i izvršna vlast države moraju biti različite i odvojene od sudske vlasti"), slobodnim izborima i pravu svih koji imaju opšti interes i čvrstu vezu sa društvom da u njima učestvuju.

Nepun mjesec dana kasnije (4. jula 1776), na kongresu narodnih predstavnika proglašeno je odvajanje sjevernoameričkih kolonija od Engleske. U *Deklaraciji nezavisnosti*, usvojenoj tom prilikom, čijim se autorom smatra Tomas Džeferson, uz pomoć Džona Adamsa i Bandžamina Franklina, piše: "Kad u toku ljudske istorije postane neophodno za jedan narod da raskine političke veze koje su ga vezivale s drugim narodima i da zauzme među silama ovoga svijeta poseban i ravnopravan položaj na koji ga ovlašćuju zakoni prirodni i božji, dostojno poštovanje prema mišljenju čovječanstva zahtijeva od tog naroda da objavi razloge koji su ga prinudili na to odvajanje. Mi smatramo za očigledne istine da su svi ljudi stvoreni jednaki; da ih je njihov Tvorac obdario izvjesnim neotuđivim pravima među koje spadaju život, sloboda i traženje sreće. Radi osiguranja tih prava, ustanovljene su među ljudima vlade, čija se pravedna vlast zasniva na pristanku onih kojima se vlada i koje mogu biti smijenjene kada njihova djelatnost postane štetna za ciljeve zbog kojih su formirane. Razboritost, doduše, nalaže da se dugo postojeće vlade ne mijenjaju zbog neznatnih i prolaznih uzroka... Ali kad dugi niz zloupotreba i nasilja koja idu uvijek za istim ciljem, otkrije plan koji ide za tim da narod podvrgne potpuno despotizmu, njegovo je pravo, njegova je dužnost da zbaci takvu vladu, i da obezbijedi nove čuvare svoje buduće bezbjednosti. Takva je bila strpljiva patnja ovih kolonija; takva je sada nužnost koja ih prisiljava da promijene svoj raniji sistem vladavine. Istorija sadašnjeg kralja Velike Britanije, istorija je ponovljenih uvreda i nasilja, koje su sve imale kao neposredan cilj uspostavljanje apsolutne tiranije nad ovim državama... Na svakom stupnju ovih tlačenja mi smo najsmjernijim izrazima molili da se ove isprave, ali na sve naše molbe odgovoreno je ponovljenim nepravdama. Vladalac čiji je karakter tako obilježen svim djelima koja karakterišu jednog tiranina, nije pogodan da bude vladalac jednog slobodnog naroda. Nijesmo propustili da skrenemo pažnju našoj britanskoj braći, upozoravali smo ih s vremena na vrijeme na pokušaje koje je činilo njihovo zakonodavno tijelo da proširi neopravdanu jurisdikciju na nas. Podsjećali smo ih na okolnosti naše emigracije i naseljavanja ovde. Pozivali smo se na njihova osjećanja pravde i velikodušnosti, i zaklinjali samo ih vezama našeg srodstva da osude nasilja koja će neizbježno dovesti do prekida

naših veza i naših dobrih odnosa. Oni su također ostali gluhi na glas pravde i srodstva. Mi se prema tome moramo pokoriti nužnosti, koja traži naše odvajanje i smatrati ih kao što smatramo i ostalo čovječanstvo - neprijateljima u ratu, a prijateljima u miru". Deklaracija, zatim, proklamuje pravo ujedinjenih kolonija da, saglasno principu narodnog suvereniteta, otkažu poslušnost britanskoj kruni, ponište ranije političke veze sa državom Velikom Britanijom i proglase "da kao slobodne i nezavisne države imaju punu vlast da vode rat, zaključuju mir, sklapaju saveze, uspostavljaju trgovinu, i vrše sva ostala akta i stvari koje nezavisne države mogu s pravom da čine".

Na idejama dvaju deklaracija, koje su bile osnova žive političke i teorijske aktivnosti što je uslijedila nakon njihove promocije, i u kojoj nijesu izostali ni njihova dorada ni potpunija objašnjenja njihovog smisla i suštine, utemeljen je američki Ustav (1787), dokument koji povezuje "republikanski režim" s "genijem američkog naroda, s osnovnim principom američke revolucije i časnom odlučnošću koja daje krila svakom zagovorniku slobode da sve svoje političke eksperimente gradi na sposobnosti čovječanstva da vlada samim sobom". Rad na izradi tog dokumenta, čiji je zadatak bio da "jamči sigurnost spolja, mir iznutra i pravednost među članovima društva", njegovi autori su smatrali ne samo velikim ličnim izazovom već i svojevrsnom probom za svekoliko čovječanstvo, budući da je, kako su govorili, američkom narodu "suđeno da svojim ponašanjem i primjerom odluči o tome jesu li društva sposobna da uspostave dobar režim prema vlastitim uvjerenjima i slobodnom izboru ili im je suđeno da u pogledu svog političkog poretka vječito zavise od slučaja i sile".

Među misliocima čije ideje predstavljaju osnovu ovih dokumenata i koji su najviše doprinijeli izradi odnosno teorijskom i političkom oblikovanju onoga što se u političkoj nauci obično označava sadržinom pojma *američki konstitucionalizam*, uz Tomasa Džefersona i Tomasa Pejna, čije se neke ideje smatraju osobito važnim za pokretanje "američke revolucionarne lavine", posebno zaslužnim smatraju se dvojica od trojice autora *Federalističkih spisa* - Džejms Medison i Aleksandar Hamilton. Doprinos trećeg autora Džona Džeja (1745-1829), predstavnika "politički konzervativnog njujorškog trgovačkog staleža", smatra se znatno manjim i po obimu (pripisuju mu se 5 od ukupno 85 ogleda objavljenjih u *Federalistu*) i po kvalitetu.

Tomas Džeferson (1743-1826), centralna je figura američkog revolucionarnog kretanja. O "teorijskom profilu" ovog američkog političara, političkog pisca i državnika, analitičari su izrekli najrazličitije, ponekad krajnje protivurječne ocjene. Za jedne, on je bio "neka vrsta komunističkog anarhiste koji je nadahut primjerom urođeničkih društava, sposobnih da žive u participativnoj demokratiji

lišenoj Levijatana". Drugi u njemu prepoznaju "vjesnika jednog 'pastoralnog' društva koje se suprotstavlja vladavini tržišta, a ipak nije antimoderno". Treći su, opet, uvjereni da "Džeferson pripada klasičnoj republikanskoj tradiciji po kojoj opšta sreća odnosi prevagu nad privatnom srećom". Četvrti, pak, kažu da je Džeferson bio (utopistički nastrojeni) ideolog "sitnog farmerstva" koje je u sprezi sa zanatlijama i najamnim radnicima tražilo svoje mjesto pod suncem što ga je sve više zaklanjao krupni kapital, tako da to što je prevasodno zaokupljen socijalnim idejama nije nimalo slučajno. Džefersonove ideje su vrhunac američke političke misli na koncu XVIII stoljeća. "Enigmi Džeferson" u tom pogledu svakako doprinose i pojedini "detalji", tipa:

epitafa na njegovom grobu, što ga je neposredno pred smrt lično odabrao ("Ovdje je sahranjem Tomas Džeferson, pisac *Deklaracije o američkoj nezavisnosti*, pisac zakona koji u Virdžiniji ustanovljava jednakost vjeroispovijesti i otac Univerzitea u Virdžiniji");

spisaka "zasluga za otadžbinu" što ih je naveo u jednom svom "memorandumu" napisanom 1800. godine, uoči stupanja na predsjedničku dužnost, koji počinje podatkom o učešću u radu na regulisanju toka jedne rječiče u rodnom kraju, nastavlja se navođenjem zakonodavnih reformi koje je uspio da izdjestvuje, a završava podatkom o slanju maslina iz Marseja u Čarlston i uvozom jedne vrste afričkog pirinča koji omogućuje poboljšanje loših uslova rada na Jugu, s posebnim izražavanjem ponosa zbog ovog potonjeg budući da, kako kaže, "najveća usluga koja se može učiniti jednoj zemlji jeste da joj se pribavi neka korisna biljka, a najvažnije su žitarice ili pak jestivo ulje";

podrške francuskoj revoluciji u kojoj izražava žaljenje zbog žrtava terora koji je ova dozvolila, s nadom da će vrijeme i istina "sačuvati uspomenu na njih", a njihovo potomstvo "uživati u onoj slobodi za koju oni nijesu oklijevali da daju svoje živote";

odobravanja pobune dijela građana u Masačusetsu 1787. godine, povodom ustavnih reformi, s obrazloženjem da slobodu može sačuvati samo zemlja čiji je narod spreman "na taj način da pokaže svojim upravljačima da je sačuvao duh otpora", dodajući da "drvo slobode mora biti s vremena na vrijeme osvježavano krvlju patriota i tirana", jer je to "njegova prirodna hrana";

insistiranja na principu organizacije vlasti "na načelima i u obliku za koje narod misli da su najprikladniji za ostvarenje njegove sigurnosti i sreće".

Džefersonove ideje spajaju evropsku teorijsku tradiciju, prepoznatljivu u djelima Loka, Monteskjea i Rusoa, sa autentičnim američkim izazovima. Pri tome, ni kod njega kao ni kod drugih američkih pisaca tog doba, evropske teorije nemaju odlučujući značaj za formulisanje ideja na kojima će temeljiti viđenje "američke stvarnosti" i mogućnosti njene transformacije u željenom

pravcu. Napotiv, i za njega važi pravilo što ga implicite iskazuje jedna misao o upotrebljivosti tuđih "istorijskih primjera" u vlastite aktuelne svrhe, izrečena na kongresu u Filadelfiji u formi pitanja: "Mogu li vojničke navike i običaji Sparte sličiti našima? Znamo li među sobom za razlike patrijaca i plebejaca? Jesu li helvetska i belgijska konfederacija ili nakazna tvorevina njemačkog carstva bile u istoj ili sličnoj situaciji kao i mi? Posmatramo li sebe kao stanovnike neke stare, a ne nove zemlje"? I on, kao i drugi američki pisci njegovog doba, slijedi logiku što je promoviše jedan od tekstova iz *Federalista*, u kome se kaže: "Ne sastoji li se prednost američkog naroda baš u tome što je on uvijek dolično poštovao mnjenja ranijih vremena, ali nikad nije dozvolio da bude zaslijepljen kultom prošlosti, tradicije i velikih imena da bi zaboravio sopstveni položaj i pouke koje je stekao vlastitim iskustvom". Svjestan toga da će se, kako u pomenutom tekstu piše, "tom muževnom duhu unuci zahvaljivati na posjedu, a potomstvo na primjeru mnogih novosti koje su se na američkom tlu razvile u korist privatnih prava i javne sreće", Džeferson pitanje podjele vlasti, na primjer, ne opservira u kontekstu konstitucionalne monarhije, kako je to činio Monteskje, već u okviru republike. Štoviše, upravo Džefersonovom zaslugom, *Deklaracija prava* tom pitanju prilazi na nov način, afirmišući usput i tzv. princip rotacije. U njoj piše: "Zakonodavna, izvršna i sudska vlast moraju biti podijeljene. Zato, da bi se osobe koje pokrivaju jednu od tih vlasti suzdržale od svakog pokušaja pritiska na narod, treba ih po redu primorati i oprobati da na sebe preuzmu sav teret koji nosi narod, da svako lice koje pokriva neku vlast kroz izvjesni ranije određeni period ustupi tu vlast drugima i vrati se narodu. Sva upražnjena mjesta treba popunjavati putem djelimičnih izbora koji treba da se sprovedu kroz jedan određeni period, pri čemu je zakon dužan ustanoviti u kojim slučajevima i koji dio ranijih službenika može biti ponovo izabran". U Džefersonovom djelu *O Virdžiniji,* afirmišu se interesi sitnih farmera, najamnih radnika i zanatlija, osporava smisao daljeg postojanja feudalnih posjeda i kritikuje fiziokratska škola sa imanentnom joj teorijom o imovinskom cenzusu kao osnovi za posjedovanje političkih prava.

Džeferson ropstvo crnaca smatra posljedicom britanske kolonijalne politike i za to veliko društveno zlo direktno optužuje engleskog kralja. On kaže: "Engleski kralj je razvio oštru borbu protiv same ljudske prirode, narušivši sveta prava na život i slobodu predstavnika dalekog naroda, koji mu nikad nije pričinjavao nikakvo zlo, hvatajući ih i odvodeći u ropstvo na drugu hemisferu i namjenjujući im tu užasnu smrt. Taj piratski rat, sramota nevjernih država javlja se kao rat hrišćanskog kralja Velike Britanije (koji namjerava otkriti tržište za prodaju i kupovinu ljudi). On je prostituirao svoje pravo veta gazeći svaku zakonodavnu politiku koja bi zabranila ili ograničila tu gnusnu trgovinu,

rješivši da ima tržište za kupovinu i prodaju ljudi. I da bi taj zbir užasa bio potpuniji, on sada podstiče te iste ljude da ustanu oružjem protiv nas i otkupe slobodu koje ih je on lišio, da bi oni ubijali ljude koje je on sam nasilno natjerao da se obračunavaju za ranije zločine, učinjene protiv slobode jednog naroda". Džeferson se zalaže za ukidanje svih staleških privilegija, pa kaže: "Nijedan čovjek i nijedna grupa lica nema pravo na bilo kakva preimućstva ili privilegije, osim onih slučajeva, kada takve neko stekne kao nagradu za društvene zasluge; na isti način kao što se ne mogu predavati potomstvu zasluge, tako se ne mogu potomstvu predavati bilo kakve dužnosti - sudske ili administrativne".

Republikansko uređenje je, smatra Džeferson, najprikladniji oblik za ostvarivanje ciljeva modernog društva, ali ga je, u datim uslovima, teško uspostaviti. Da bi se do njega došlo, kaže on, "potoci krvi moraće još da poteku i godine očaja da proteknu". No, to je cilj dostojan tih žrtava, budući da ne postoji bogatije nasljeđe koje se potomcima može ostaviti.

Ideje i koncepcije američkog konstitucionalizma djelo su, u velikoj mjeri, i Engleza Tomasa Pejna (1737-1809). Pejn je učesnik najprije američke a potom i francuske revolucije, čiji ga predvodnici dočekuju sa svim počastima i pozdravljaju kao "živu sponu" između između ta dva epohalna događaja. On ideje republikanizma i potpune nezavisnosti engleskih kolonija na američkom tlu propagira prije od bilo kojeg onovremenog "domaćeg" teoretičara, a u francuskoj revoluciji vidi "prve zrele plodove američkih principa nakalemljenih u Evropi". Iz Francuske šalje Džordžu Vašingtonu ključeve Bastilje, koje mu je za američkog lidera predao Lafajet, uz propratno pismo u kome konstatuje: "Američki principi otvorili su Bastilju". Na Franklinovu izjavu, da je njegova zemlja tamo gdje je sloboda, Pejn uzvraća: "A moja zemlja je tamo gdje nema slobode", misleći da mu je mjesto tamo gdje se za slobodu treba boriti.

Pejnu u principu nije strana "matična" pravna tradicija, ali mu je ideal bio da *cmmon sense* (zdrav razum), po kome je nazvan jedan od dva njegova najpoznatija spisa, pretpostavi *common law*-u, tj. da principe *common law*-a ostvari kroz obrazac prosvjetiteljskog jusnaturalizma. Prema njegovom mišljenju, izloženom 1776. godine u spisu *Zdrav razum*, postoje dvije vrste prirodnih prava: prirodna prava koja su čovjeku data rođenjem, tj. pripadaju mu po osnovu njegovog postojanja (kakva su, na primjer, prava na slobodu misli ili vjerske slobode) i prirodna prava na uživanje za čije ostvarenje i zaštitu nije dovoljna njegova indivudualna (pojedinačna) moć, već je potrebno da se djelovanjem društva transformišu u građanska prava. To faktički znači da građanska prava direktno proizilaze iz prirodnih prava, tj. da su samo drugi oblik prirodnih prava pojedinaca, i da zbog toga vlast ni na koji način ne smije da ih povrijedi.

Pejn, vladavinu koja se temelji na principu zaštite građanskih prava pojedinaca naziva "vladavinom razuma" i smatra da ona može nastati samo iz društvenog ugovora koji kao svoja načela ima zajedničko dobro društva i zajednička prava pojedinaca. S tog stanovišta on ne samo što brani ideje američke i francuske revolucije već i analizira razliku između društva i države. Društvo je, po njemu, ono što je pozitivno. Ljudi se u društvu povezuju po nuždi i ono služi njihovoj sreći. Država je, naprotiv, neizbježno zlo, plod uzurpacije i osvajanja. Revolucija je, pak, put od države, koja je zasnovana na nasilju, do društva, koje je proizvod čovjekovih vrlina i izraz njegovih potreba da zaštiti vlastite vitalne interese. Pejn nije protiv svake vlasti, već samo protiv one koja ne počiva na principima društva. On je protiv tiranske, despotske vlasti. Smatrajući takvom upravo vlast u Engleskoj, oštro kritikuje elemente njene konstitucije, posebno ističući da ne može nikako da razumije podjelu ljudi na podanike i vladare (kraljeve). "Ja znam kako se teško boriti protiv predrasuda koje su usvojene od rođenja i koje vladaju po tradiciji u ovoj ili onoj zemlji. Ali ako pokušamo da proniknemo u osnove engleske konstitucije, uočićemo da ona nije ništa drugo do podli ostatak dviju starih formi tiranske vlasti s nekoliko novih republikanskih elemenata. Prvo, ostaci monarhijske tiranije ostvaruju se u kraljevoj ličnosti. Drugo, ostaci aristokratske tiranije ostvaruju se u licu perova. Treće, republikanski elementi su u osobinama članova skupštine, od čijeg poštenja zavisi u suštini sudbina Engleske". Monarhijska vlast je, po njemu, poniženje ljudskog dostojanstva. Ona ne samo što lišava čovjeka prirodnih prava i sloboda, već je inkarnacija najgoreg nasilja. Vlada je zakonita samo ako je konstituisana po volji naroda, tj. ako je predstavnička. A predstavnička je onoliko koliko su svi djelovi društva u njoj ravnopravno zastupljeni. Tamo gdje je predstavnički sistem valjano ustanovljen i izvršen dobar izbor predstavnika, podjela vlasti nema gotovo nikakav praktični značaj. Ako je predstavnička skupština ta koja donosi zakone, ako vladati znači u stvari donositi zakone, i ako je sudska vlast ta koja garantuje izvršavanje zakona, nikakva posebna izvršna vlast nije potrebna. Za društvo su, smatra Pejn, važniji zakoni koji se prirodno rađaju iz stanja u kome svako teži sopstvenom i zajedničkom dobru, nego zakoni koje donosi vlast.

Pejn otvoreno istupa protiv crkve i religije i zalaže se za materijalistički pristup spoznaji stvarnosti. On kaže: "Ne vjerujem u dogme koje ispovijedaju jevrejska crkva, protestantska crkva, muhamedanska crkva, ili bilo koja druga crkva. Moj vlastiti razum - to je moja crkva. Sve nacionalne crkvene organizacije... ja ne smatram ni za šta drugo nego za ljudske pronalaske, koji imaju za cilj da zastrašuju i porobljuju ljudski rod i da sebi monopoliziraju vlast i prihode... Ja smatram veoma vjerovatnim da će revolucionarni preobražaj sistema vladavine imati za posljedicu revoluciju u religijskom sistemu".

Pejnovi argumenti za američko otcjepljenje od Engleske su koliko ekonomski (u smislu tvrdnje da Amerika, ukoliko želi napredak i razvoj, ne smije biti engleski privjesak), toliko i politički. "Nama - kaže Pejn - pripada prirodno pravo da imamo vlastitu državu, i svako ko malo shvata primjenljivost ljudskih postupaka, ne može a da ne bude uvjeren u to da je za nas beskonačno razumnije i bez opasnosti, dok je u našoj moći da izgradimo vlastitu konstituciju poslije brižljivog i hladnokrvnog raspravljanja o stanju i potrebama, nego li da odlažemo to djelo, riskirajući da nastupe razne neizvjesnosti". U pogledu načina na koji to treba ostvariti, Pejn je takođe jasan i izričit. Smatra, naime, da je ustanak jedini put koji američki narod vodi ka nezavisnosti, pa kaže: "O, vi, ljubljeno čovječanstvo! Imajte smjelosti da se suprotstavite ne samo tiraniji, nego i tiranima, okupite se pod zastavom ustanka. Slobodu gone na čitavoj zemljinoj kugli. Azija i Afrika odavno su je prognale. Evropa gleda na nju kao na strankinju, a Engleska joj je naložila da napusti zemlju. Primite izgnanicu. Krajnje je vrijeme da se stvori utočište za čitavo napaćeno čovječanstvo".

Džejms Medison (1751-1863), jedan od autora članaka (spisa) koji se objavljuju u *Federalistu* pod imenom *Publikus* (inače opštim, zajedničkim imenom svih saradnika te publikacije), vršio je veliki uticaj na američka "ustavna mišljenja" svog doba i imao je značajnu ulogu u izradi Ustava Sjedinjenih Američkih Država. "Intelektualni instrumentarij" kojim se služi u razumijevanju društvenih i političkih fenomena čijim se izučavanjem bavi, inspirisan je kako antičkom političkom literaturom, tako i evropskim novovjekovnim idejama. Osnovu njegovog konstitucionalizma predstavlja realističko gledanje na čovjeka kao biće čije "motivacione faktore" podjednako čine "posebni interesi" i "zajednički afiniteti". Polazeći od te u biti Hobsove filozofeme, i saobrazno Lokovim shvatanjima prava građana, Medison snažno podržava Monteskjea u ubjeđenju da je podjela ustavne vlasti po principu *checks and balances* nužna, te da samo država čija je vlast tako uređena može izbjeći tiraniju. Takođe snažno, podržava i ideju o čvrstom savezu američkih država, uvjeren da je takav savez nužan ne samo radi lakše odbrane od spoljnih neprijatelja, već i "kao čuvar unutrašnjeg mira", odnosno "odlična protivteža unutrašnjem razdoru".

Medison čovjekovu sklonost da (svoje) posebne interese pretpostavi opštim interesima smatra osnovom pojave društvenih grupa (klika, partija), čija djelatnost predstavlja najveću prijetnju blagostanju i pravima čovjeka. Po njemu, neutaživa želja za moći i posjedovanjem, zajedno sa zavišću i slavohlepljem, ono su što zasjenjuje sva druga čovjekova svojstva i što ga „gura" u te posebne, međusobno antagonizirane društvene grupe (klike, partije), kako bi otuda, pomoću „kondicija" koje mu one daju, „ostvario sebe". Ti „skriveni razlozi unutrašnjepolitičkog antagonizma među grupama nalaze se u čovjekovoj prirodi", s

tim što njihove konkretne manifestacije i realne uticaje nije uvijek lako primijetiti i izmjeriti, budući da zavise od različitih uslova u kojima se jedno društvo razvija. Krajnji uzroci su im, međutim, uvijek i svuda isti: različita i nejednaka raspodjela vlasništva. Iste su im i posljedice: oduševljenje za različita religiozna shvatanja, sklonost da se prihvate najrazličitije ideologije i politike, privrženost vođama koji obećavaju najbrže i najpotpunije zadovoljavanje strasti. Sve je to, veli on, „sve više dijelilo čovječanstvo na različite strane, rasplamsavalo ga uzajamnim neprijateljstvom i činilo sklonim da se muči sitnicama umjesto da zajedno radi na postizanju opšteg blagostanja".

Tragajući za načinom kako da se spriječi štetan uticaj frakcija na demokratiju, Hamilton dolazi do saznanja da se to može uraditi na dva načina: uklanjanjem mogućnosti da do formiranja posebnih društvenih grupa (frakcija, partija) uopšte dođe ili uspostavljanjem pune kontrole nad onim što one rade. U prvom slučaju se, objašnjava on, radi o tome da se ili zabrani formiranje ovih grupa (što nije prihvatljivo, budući da bi time bilo povrijeđeno jedno od osnovnih čovjekovih prirodnih, odnosno građanskih prava) ili da se obezbijedi da svi građani imaju ista mišljenja, sklonosti i interese (što nije moguće). Ostaje, stoga, drugi način, tj. uspostavljanje pune kontrole društva nad radom tih grupa. Pri izboru načina te kontrole, napominje Medison, valja voditi računa da postoje dvije vrste tih frakcija: frakcije manjine, koje mogu „uzdrmati" društvo na razne načine i frakcije većine, koje su mnogo opasnije jer na njih ne utiču ni odluke same većine. I tu postoje dva rješenja: ili kod većine spriječiti nastanak i širenje strasti i interesa ili graditi takvu većinu, čije će strasti i interesi korespondirati sa onim što se zove opštim interesom društva i što će biti realno ostvarljivo. Medison nema dilema oko toga da prvo nije moguće, a povodom poželjnog drugog upozorava da za njegovo ostvarivanje nijesu od naročite važnosti ni religijska opredjeljenja ni puki moralni razlozi (motivi), jer i jedno i drugo gubi snagu u istom stepenu u kome je u određenom trenutku postojala potreba za njima. Ni neposredna demokratija u tom pogledu nema veću težinu, budući da je lišena upotrebe „obavezujućih sredstava", kakva taj proces nužno podrazumijeva. Rješenje je, smatra Medison, u predstavničkoj demokratiji koja je kod njega sinonim za republiku. Prednosti predstavničke demokratije, odnosno republike nad drugim solucijama su mnogobrojne, a posebno se iskazuju u dvijema stvarima: prvo, u tome što društvo svoja ovlašćenja delegira na manji broj ljudi; drugo, u tome što predstavnička demokratija omogućava da sistem na njoj zasnovan obuhvati mnogo ljudi i „pokrije" čitav region. Razumije se, dodaje Medison, da i tada regulisanje (usklađivanje) različitih interesa u društvu, što je „glavni zadatak modernog zakonodavstva" i „uobičajena djelatnost vlade", uključuje „duh stranaka i internih stranačkih grupa".

Manji broj predstavnika, na koje narod prenosi svoja ovlašćenja, pogodan je zbog toga što omogućava da posredstvom jednog organa kojega sačinjavaju kompetentne i visoko svjesne ličnosti, koje uočavaju interese zemlje i kadre su da svojim pravednim djelovanjem spriječe njihovo žrtvovanje nečijim posebnim i kratkoročnim interesima, budu razmatrana - a to znači, kad treba, i „proširena“, i „filtrirana“, i „preformulisana“ - sva važna pitanja koja građani postavljaju kao prioritete u rješavanju bitnih problema i zadataka svog života.

Među prednostima vlasti koja se formira na većem prostoru, a to je upravo ono što omogućava predstavnička demokratija, Medison naročito ističe, s jedne strane, veće izglede za izbor boljih predstavnika i, s druge strane, manje mogućnosti da se interesi jedne grupe nametnu drugima. U prvom slučaju, riječ je o tome da tamo gdje postoji veći broj građana, kandidati bez ličnog dostojanstva imaju manje šanse da dobiju povjerenje, odnosno da svojim „zavrzlamama“ obesnaže dominaciju principa savjesti, zasluga i čestitosti prema kojima se biraju narodni predstavnici u najviše zakonodavno tijelo zemlje. Time se, dakle, onemogućava da ljudi „ispunjeni duhom frakcija, lokalnih predrasuda i loših namjera, putem intriga, korupcije ili na druge načine dobiju glasove kojima će izdati zemlju“. U drugom slučaju, radi se o tome da se u velikim regionima interesi i grupisanja razlikuju više nego u malim regionima, te je manja i mogućnost da se stvori grupacija „sa zajedničkim motivom da povređuje prava ostalih građana“. Čak i kada bi takav motiv postojao, veli Medison, u velikom regionu bi teško bilo organizovati akciju na njegovom ostvarenju, budući da u većoj grupi nije moguće ostvariti nijedno jedinstvo, pa ni jedinstvo nečasnosti. Naprosto, on, zajedno s ostalim autorima tekstova objavljenih u *Federalistu*, vjeruje u to da će se „u tako proširenoj republici Sjedinjenih Država s njezinim mnoštvom interesa, stranaka i sekti“ teško stvoriti većina na bilo čemu „osim na osnovi pravednosti i opšte dobrobiti“. U principu, radi što objektivnijeg odlučivanja o stvarima koje su u interesu cijele zemlje, najbolje je kad narodni predstavnici stoje ni odveć udaljeni od sredina koje ih biraju, ni preblizu ovima.

U takvom organizovanju iskazivanja volje naroda Medison vidi smisao federalne organizacije države. Smatra, naime, da prednost koju predstavnička demokratija ima nad neposrednom demokratijom ima i federalna država u odnosu na svoje sastavne djelove. To, po njemu, najbolje odražava (i reguliše) Ustav SAD time što velike zajedničke interese zemlje povezuje sa čitavom nacijom, a lokalne „sa zakonodavnom skupštinom u svakoj državi zasebno“.

Medison se, osim za dosljednu podjelu vlasti, a time i za nezavisnost sudstva, zalaže za nezamjenjivost sudija. Izvršna vlast, veli on, dijeli medalje

i drži mač, zakonodavna vlast ima u rukama novac i odlučuje o pravima, a sudska vlast ne predstavlja ni snagu (*force*), ni volju (*will*), već samo sudi (*judgement*). Posljedica toga je da sudska vlast nema nikakve mogućnosti za uplitanje u rad drugih dviju vlasti, dok ona od njih zavisi već i po osnovu toga što joj jedna (zakonodavna) svojim djelovanjem (donošenjem zakona) određuje djelokrug rada, a druga (izvršna) načinom i stepenom ažurnosti (ne)izvršenja sudskih odlika određuje faktiči uticaj na društvo. Taj se problem, uvjeren je Medison, može otkloniti jedino nezamjenljivošću sudija. Na taj način bi se, naime, postigla dva efekta: na jednoj strani bi se imala efikasna barijera za pritisak koji sudska vlast u republici trpi sa strane drugih dviju vlasti, dok bi se na drugoj strani stvorili uslovi za postojanje nepristrasnog, dostojanstvenog i održivog sudskog sistema koji, kad treba, može da ukine zakone koji su u suprotnosti sa sadržinom i suštinom ustava i primora izvršnu vlast da zakone sprovodi u duhu onoga što se njima želi postići. Ukoliko bi time, na primjer, ustavne sudije u sudska vlast uopšte dobili ingerencije koje bi ih u ponečemu činile donekle nadređenim zakonodavnoj vlasti, time se ne bi napravilo ništa što bi poremetilo ustavni sistem zemlje, niti dovelo u pitanje načelo suvereniteta naroda, budući da bi se to radilo u ime naroda koji bira sve vlasti i kome su sve vlasti odgovorne. Ovo pogotovo ako se ima u vidu da sudska vlast ima ustavnu obavezu da određuje smisao zakona za sebe i za druge i ako onda kada se neki zakon kosi sa Ustavom prednost ima ovaj potonji. Osim toga, dodaje Medison, da bi se otklonile samovoljne odluke u samim sudovima, sudije moraju biti ličnosti dorasle izazovu „snažnih pravila i složenih procedura“, a takvih je malo. Još manje je takvih kod kojih se mogu sresti te sposobnosti kombinovane sa odgovarajućim pravničkim znanjem i ličnim integritetom. Da bi se takvi doveli u sudove, uslov je da im se obezbijedi sigurna pozicija.

Aleksandar Hamilton (1755-1804), doseljenik u Ameriku iz Zapadne Indije, ađutant generala Vašingtona i vođa Federalističke stranke, autor je 51 od ukupno 85 tekstova objavljenih u *Federalistu* i važi za analitičara i teoretičara kome su podjednako strana pretjerivanja bilo koje vrste. Dobrim dijelom se upravo toj njegovoj osobini pripisuje zasluga što je politička misao koja emanira iz *Federalista* izvan ne samo puritanističke utopije, koja tada dosta snažno „pulsira“ u nekim američkim intelektualnim krugovima, nego i gotovo sasvim oslobođena uticaja evropskog jusnaturalističkog apstraktizma. Drugim riječima, Hamilton se smatra veoma zaslužnim što *Federalist* uglavnom temelji ona racionalistička načela koja polaze od toga:

da politički poredak nije ništa drugo do „prigovor čovjekovoj prirodi i ujedno najveličanstvenija refleksija o njoj“;

da „kad bi anđeli vladali ljudima, ne bi bila potrebna ni spoljna ni unutrašnja kontrola vlade“;

da je vlast potrebna „zato što se ljudske strasti ne žele bez prinude podvrgnuti zapovijestima uma i pravednosti“;

da, uprkos tome što se u čovječanstvu može naći „stepen iskvarenosti“ koji zahtijeva izvjesno nepovjerenje ili makar oprez prema onome što ono hoće, „čovjekova priroda sadrži i druge kvalitete koji opravdavaju određenu količinu poštovanja i povjerenja u nju“, pa sljedstveno tome i u njenu sposobnost da pronađe odgovarajući oblik organizacije vlasti koji će podjednako dobro zaštititi i lične (individualne) i zajedničke (kolektivne) interese;

da se „akumulacija svih vlasti, zakonodavne, izvršne i sudske, u istim rukama, bile to ruke nekog pojedinca, malobrojnih ili mnogih, dogodilo se to nasljedno, na osnovu samoproglašenja ili izbora, s prvom može nazvati pravom definicijom tiranije“;

da spas od tiranije nudi republika koja je organizovana kao „predstavnička demokratija“ i pod uslovom da je vlast u njoj tako podijeljena da ne samo što pojedine njene „grane“ ne mogu ulaziti u poslove one druge, već se ni u njima samima ne mogu javiti razni oblici uzurpacije;

da, pošto su se sve spoljne mjere u pogledu regulisanja odnosa među pojedinim vlastima pokazale nesvrsishodnim, strukturu vlasti treba oblikovati tako da se „djelovi od kojih se ona sastoji nužnošću samih svojih uzajamnih odnosa održavaju na mjestima koja im pripadaju“;

da radi izbjegavanja koncentracije vlasti u „jednom području“ ili na „jednom mjestu“, treba obezbijediti da osobe „koje upravljaju pojedinim granama posjeduju nužna ustavna sredstva i imaju lični interes da se odupru pritiscima drugih“;

da izbor onih koji će predstavljati narod u raznim oblicima vlasti mora biti isti onakav kakvo je „postavljanje vladara koji su dovoljno mudri da prepoznaju što najbolje služi opštoj dobrobiti društva i dovoljno moralni da djeluju u skladu s tom spoznajom“;

da to što u američkom društvu dominiraju zemljoposjednici, trgovci i „pripadnici duhovnih zanimanja“ ne treba shvatiti kao opasnost po predstavničku demokratiju koja se kani uspostaviti, jer „u svakom zanimanju ima jakih ličnosti koje se uzdižu iznad nedaća svoje situacije i poštovanje, koje odgovara njihovim zaslugama, neće iznuditi samo u svojoj klasi nego i u društvu uopšte“, radi čega „vrata moraju ostati otvorenima za sve bez razlike“.

Hamilton smatra da kad je u pitanju odbrana slobode nema nezakonitih mjera, pa kaže: „Kad se ruše granice normalnog života, kad se gaze prava cijelog naroda, onda ne dolazi u obzir ograničavanje ovih ili onih protesta nekim zakonskim formalnostima“. Po njemu, naprosto „postoje takva stanja u životu naroda koje ne može predvidjeti i normirati nijedan ljudski zakon“ i kojima

narod, da bi opstao, mora prilagoditi svekoliko svoje djelovanje. Držeći se tog principa u svom radu na ustavnoj materiji, on osobit doprinos daje onom dijelu federalističke doktrine u kome se obrazlaže važnost i potreba ingerencija federalne vlasti nad vlašću pojedinih država, što je direktno uticalo da se obezbijedi čvrstina i stabilnost novog i još nesigurnog američkog političkog organizama, te da se njegov princip *e pluribus unum*, umjesto u ligi ili labavom savezu, ovaploti u čvrstoj demokratskoj državi. Deviza od koje pri tome polazi jeste da „zdanje američkog carstva treba postaviti na čvrstoj osnovi pristanka naroda", tako da „rijeka nacionalne vladarske moći treba da izvire neposredno iz tog čistog izvora", iz kojeg potiče „sav iskonski legitimitet". Ideal mu je ustav koji konstituiše državu građana pod jednom saveznom vladom koja ima atribute suverenosti, kome se pridružuje federativni princip posredstvom kojeg države-članice postaju „intermedijalna tijela i konstitutivni djelovi nacionalne suverenosti". Njegovu vjeru u mogućnost stvaranja ustavnih okvira za društvo i državu čije nacionalno jedinstvo počiva na socijalnom i ekonomskom pluralizmu, odnosno u mogućnost sublimacije interesa najrazličitijih društvenih grupacija u ono što će se kasnije nazvati američkim duhom (*the american spirit*) i načinom života (*the american way of life*), odražava znamenita „federalistička" teza: „Mi smo u svakom pogledu uvijek bili jedinstven narod, svaki je pojedini građanin uvijek uživao ista nacionalna prava, privilegije i sigurnost. Kao nacija smo vodili rat i sklopili mir, uništili svoje neprijatelje, stupali u saveze i sklapali ugovore sa drugim državama".

Hamilton, na tragu tih opredjeljenja i takvih uvjerenja, razvija teoriju o dvije uporedne suverenosti u jednoj državi, koje se uzajamno ne isključuju već dopunjuju, tj. o „opštoj suverenosti", koja pripada Uniji i „lokalnoj suverenosti", koja pripada državama-članicama Unije. Po tom konceptu Unija je suverena u odnosu na države-članice, što joj pored ostalog omogućava da, osim poslova koji su joj ustavom povjereni, putem tzv. prećutnih ovlašćenja (*implied powers*) donosi odluke i u slučajevima koje Ustav nije izričito predvidio, ali ih nameće životna stvarnost. Time, međutim, vlast Unije nije neograničena, niti njene neupitne ingerencije izlaze iz relativno uskog kruga pitanja u samo nekim oblastima društvenog života, čije je jedinstveno regulisanje pretpostavka opstanka Unije i njenog funkcionisanja saobrazno osnovnim konstitucionim principima. Sve ostalo je u ingerencijama država-članica, tako da one ne ograničavaju suverenitet Unije manje nego što ona ograničava njihov suverenitet. Gledana iz tog ugla, rješenja koja nudi američki Ustav u *Federalistu* se tumače tako da on „nije ni nacionalan ni federativan, već je spoj tih dvaju principa". Još preciznije: „U svojoj osnovi, on je federativan, a ne nacionalan; u pogledu izvora iz kojih se izvode ovlašćenja vlade, on je dijelom federativan,

a dijelom nacionalan; u pogledu djelovanja tih ovlašćenja, on je nacionalan, a ne federativan; s obzirom na prostiranje tog područja djelovanja, on je federativan, a ne nacionalan. I, najzad, u pogledu forme legitimne promjene ustava, on nije jednoznačno ni federativan ni nacionalan“. Takvim rješenjima se pripisuje zasluga što nijedan ustav na svijetu, poput američkog, ne reguliše tako sigurno samo ono što zaista treba ustavom regulisati, i ne ostavlja tako širok prostor za razvoj zakonodavstva koje, uz pomoć najvišeg suda u zemlji, ne može izaći izvan ustavom propisanih okvira i obaveza. Imajući upravo to u vidu, engleski državnik Gledston o američkom Ustavu kaže: „Ako je britanski ustav najsuptilnije djelo koje je nastalo u toku progresivne istorije, američki ustav je najčudesnije djelo koje su ikad u jednom trenutku stvorili mozak i naum ljudi“.

Poglavlje četvrto

IDEJE FRANCUSKE REVOLUCIJE

Francuski revolucionarni rasplet uslijedio je nedugo iza američkog. Francuska je pretežno agrarna zemlja, u kojoj devet desetina stanovništva čini seljaštvo. Kmetstvo je u njoj ukinuto i seljak je pravno slobodan, ali zemlja pripada feudalicima. Apsolutistička monarhija štiti interese plemstva i njegove privilegije. Plemstvo i sveštenstvo, iako relativno maloborjno, gospodari zemljom. Cehovski karakter industrije ometa njen brži razvitak. Zastarjelo administrativno uređenje koči organizaciju tržišta. Buržoazija, mada ekonomski sve snažnija i bogatija, osjeća se politički neravnopravnom, zbog čega traži ukidanje povlastica i podjednaka prava za sve. Zajedno s njom - u istom smjeru i sa istim zahtjevima - nastupaju i ostali neprivilegisani: sitni trgovci, zanatlije i radnici. Proces burnih političkih zbivanja, u literaturi poznat kao građanska revolucija - inspirisan ne samo idejama Monteskjea, Voltera, Rusoa i drugih francuskih mislilaca koji inkliniraju promjenama datog društvenog sistema, već i idejama svih onih koji ističu potrebu zamjene apsolutizma i staleškog sistema društvom utemeljenim na prirodnim zakonima i razumu, u kome će suvereni narod imati vrhovnu vlast - trajao je punih pet godina (od 1789. do 1794. godine). Društvene promjene koje je donio, nijesu značile podjednako ostvarenje ciljeva svih njegovih protagonista. Za jedne su one značile rješavajući zaokret društvenog razvoja u smjeru koji su priželjkivali (buržoazija), za druge su predstavljale nov udarac njihovom gospodstvu i privilegijama (staro plemstvo i sveštenstvo), za treće su bile samo čin spoznaje da im tek predstoji prava borba, koju će morati da vode i da dobiju na svoj način (najniži slojevi trećeg staleža).

Francuska revolucija, mada predstavlja odraz i izraz konkretno-istorijskih potreba i protivurječnosti jednog u mnogom pogledu politički, socijalno, kulturno i na svaki drugi način posebnog društva, što joj daje uistinu autentičan karakter, nosi na sebi neke ne samo formalne nego donekle i suštinske “biljege”

prevrata koji se nešto više od destak godina ranije desio na američkom tlu. U Francuskoj se, na primjer, baš kao i u Americi, volja onih koji se smatraju glavnim političkim i socijalnim nosiocima prevrata (ili to stvarno jesu) istovremeno iskazuje u dvije ravni - duhovnoj i materijalnoj. Isto tako, u Francuskoj se, kao i u Americi, u prvom slučaju radi o iskazivanju te volje najprije u deklaracijama koje promovišu opšte političke i etičke principe i vrijednosti, a potom i u ustavima rađenim saobrazno tom "novom kursu", a u drugom slučaju o faktičkim promjenama odnosa moći društvenih snaga na štetu ranijih vladajućih struktura. Obije su revolucije "iznjedrile" po dvije takve deklaracije, a u načinu na koji afirmišu ideje pravde, slobode i jednakosti, gotovo su identične. Razlike među dvijema revolucijama takođe nijesu male. Tako se, na primjer, jedna od dvije američke deklaracije odnosi se "pozicioniranje" zemlje prema eksternim političkim subjektima, tj. na pitanje njene nezavisnosti od ranije kolonijalne metropole, dok su obije francuske deklaracije posvećene unutrašnjim pitanjima zemlje. Razlika je i u tome što je ustav SAD "rođen" u tamošnjoj revoluciji i dalje na snazi, dok su u Francuskoj, usljed raznih obrta u rasporedu i međusobnom odnosu političkih aktera revolucije, tokom samo pet godina, koliko je proteklo od njenog izbijanja do termidorskog prevrata, bila u opticaju čak tri ustava. Dakako, sve to, zajedno s faktom da je američka revolucija, kako B. Rasel kaže (pozivajući se na Kondorsea), "upoznala cijelu Evropu, od Neve do Gvaldakivira, sa pravima čovjeka", neće umanjiti značaj francuske revolucije. Štoviše, Francuzi će, kroz Kondoresova usta, reći da su njeni principi bili "čistiji, tačniji i dublji nego oni kojima su se rukovodili Amerikanci".

Principe francuske revolucije, makar na njenom početku, najpotpunije izražava *Deklaracija prava čovjeka i građanina*, usvojena 26. avgusta 1789. godine. U njoj su, naime, sažeti kako misaoni izrazi borbenog entuzijazma socijalnih i političkih nosilaca prevrata kojim se umjesto postojećeg željelo uspostaviti bolje i pravednije društvo, tako i njihove teorijske koncepcije o karakteru tog novog društva, te putevima i sredstvima njegovog ostvarivanja, inače duboko inspirisane filozofijom prosvijećenosti i idejama američkog konstitucionalizma. U tom pogledu se, na prvom mjestu, kao najvažnija i jedina neprikosnovena, afirmišu prirodna građanska i politička prava, kojima treba da bude potčinjena i konstitucija i uprava. "Ljudi se - piše u *Deklaraciji* - rađaju i cijelog života ostaju slobodni i jednaki u pravima", a jedine društvene razlike koje se mogu opravdati jesu one što nastaju "radi opšteg dobra". Cilj svakog političkog udruživanja treba da bude očuvanje prirodnih i nezastarivih prava čovjeka, a to su: sloboda, svojina, bezbjednost i otpor prema ugnjetavanju. Sloboda se, prema *Deklaraciji*, sastoji "u tome što svako može da čini ono što

drugome ne škodi". Svojina je "nepovredivo sveto pravo", kojega niko ne može biti lišen "osim ako to ne iziskuje javna potreba, zakonito ustanovljena", pa i tada "pod uslovom prethodne pravične naknade". Sigurnost čovjeka štiti se tako što on može da bude kažnjen "samo na osnovu zakona koji je donijet i proglašen prije krivičnog djela i zakonski primijenjen", pri čemu se smatra nevinim dok god se ne proglasi krivim. A ako se pritvaranje osumnjičenog smatra neophodnim, "svaka strogost koja ne bi bila potrebna za obezbjeđenje njegove ličnosti, bila bi zakonom strogo suzbijena". Odbrana od tiranije može biti uspješna pod uslovom: prvo, da "nijedan čovjek ne može biti optužen, uhapšen ili pritvoren osim u slučajevima koje je zakon odredio i na način koji je on propisao"; drugo, da "oni koji zahtijevaju, šalju i izvršavaju ili naređuju da se izvrše samovoljne odluke, moraju biti kažnjeni". Izvor svake vrhovne vlasti je u narodu i "nijedno tijelo, niti pojedinac ne može da vrši vlast koja izričito ne proističe iz naroda". Zakon je izraz opšte narodne volje i "svi građani imaju pravo da učestvuju lično, ili preko svojih predstavnika, u izradi zakona". Zakon mora biti jednak za sve, i kad štiti i kad kažnjava, i "sva dostojanstva, mjesta i javne službe" treba da budu svima dostupni "prema njihovoj sposobnosti, a bez ikakve razlike, osim u osobini i darovitosti". Jedno od najdragocjenijih čovjekovih prava je i "slobodno iskazivanje misli i nazora", tako da "niko ne smije da se uznemirava zbog svog mišljenja, čak ni religioznog".

Društvena stvarnost zemlje, čak ni tendencijski a kamoli realno, ni iz daleka ne korespondira sa ovim principima i zahtjevima. Revolucionarni udar iz 1789, ne samo što ne otklanja politička sporenja i gibanja koja su do njega dovela, već proizvodi mnoge nove nesuglasice (i potrese), a sljedstveno tome i nova razmimoilaženja njegovih glavnih aktera u traženju političkih i pravnih formi u kojima bi se izrazile željene, u nekim elementima već ostvarene promjene. Tako se najvišim političkim i zakonskim aktom zemlje, usvojenim 1791. godine, sankcioniše ustavna monarhija i sva vlast predaje krupnoj buržoaziji. Time gospodstvo imućnih nad siromašnima postaje još izrazitije. Građani se u pogledu biračkog prava dijele na aktivne (imućne) i pasivne (bez imetka). Dvije godine kasnije, tzv. *Montanjarskim ustavom*, koji odražava duh jakobinske diktature, proglašava se demokratska republika. Istovremeno, jakobinci donose svoju *Deklaraciju.*

Montanjarski ustav se, za razliku od prethodnog, temelji na principima: narod je suveren; uprava je djelo i vlasništvo naroda; službena lica su sluge naroda; narod je u pravu kad po svom nahođanju smijeni i opozove svoje opunomoćenike; narod ima pravo da, kad god hoće, razmotri, preradi i izmijeni svoju konstituciju; jedno pokoljenje ne može potčiniti svojim zakonima sva buduća pokoljenja. Ovim ustavom se uvodi opšte pravo glasa. Proglašava se

da svi građani čine oružanu silu republike i da je francuski narod drug i prirodni saveznik svih slobodnih naroda. Objavljuje se da je "ustanak najsvetija i najnužnija dužnost svakog naroda i svakog njegovog dijela, ukoliko vlada krši njegova prava". Uklanja se razlika između čovjeka i građanina, koju je bio uveo ustav iz 1791, čija se suština ogledala u tome što se pod pojmom čovjek podrazumijevao pripadnik građanskog društva, a pod pojmom građanin član države, odnosno političkog društva (čija su faktička prava bila manja od onih što ih je imao član građanskog društva). Ostaju, međutim, imovinske razlike, a time, u izmijenjenom vidu, i politička nejednakost ljudi.

Jakobinska *Deklaracija* (usvojena 1793. godine), kao ni *Montanjarski ustav*, ne dovodi u pitanje postojeće svojinske odnose. I u njoj piše: "Pravo vlasništva sastoji se u pripadnosti prava svim građanima korišćenja i raspolaganja po svom nahođenju svojim dobrima, svojim prihodima, plodom svoga rada i svoje radinosti". I u njoj se afirmiše načelo da "niko ne može biti lišen bez saglasnosti makar i najmanjeg dijela svog vlasništva, osim u slučaju kada to traži zakonom ustanovljena društvena potreba i uz uslov prethodne i pravedne naknade". No, ukoliko ovaj dokument u pitanjima socijalno-ekonomske problematike ostaje kod "starih liberalnih rješenja", u pitanjima političkih prava i sloboda ide dalje od *Deklaracije prava čovjeka i građananina*. Pri tome, ne radi se ni o isticanju principijelno novih zahtjeva, ni o pokušaju da se izađe izvan okvira što ih u biti određuje jusnaturalistička filozofija, koja generalno nadahnjuje siromašniji dio revolucionarnog korpusa. U pitanju je želja da se snažnije naglasi da su zakoni pravde i razuma emanat prirode, čije naloge nijedna vlada ne može i ne smije da opstruira, te da se konkretnije "razradi" i "precizinije" objasni što zapravo znače i na što se suštinski odnose krucijalna stanovišta da je zakon izraz opšte volje, da je narod suveren i da neki zakonski projekat može biti valjan tek kad ga verifikuje narod, neposredno ili preko svojih predstavnika u skupštinama. U osnovi tog pokušaja nalazi se uvjerenje: prvo, da je put do ostvarenja tih principa dug i težak, te da se do njegovog kraja neće stići ako građani ne budu imali uvida u ono što rade njihovi predstavnici u vlasti; drugo, da građane na tu njihovu obavezu treba stalno podsjećati, što nije moguće ako se nema odgovarajući mobilizacioni dokument. Napravljena upravo s namjerom da posluži u tu svrhu, *Deklaracija* posebno ističe da je obaveza francuskog naroda, "uvjerenog u to da su zaboravljena prava čovjeka i njihovo zanemarivanje jedinstven uzrok bijede u zemlji", da "svoja sveta i neotuđiva prava izloži u svečanoj deklaraciji kako bi svi građani stalno imali mogućnost da djelovanje uprave sravnjuju s ciljem kojem teži svaka socijalna ustanova i kako nikad ne bi dozvolili tiraninu da ih ugnjetava i ponižava; da bi pred očima naroda uvijek bili osnovi njegove slobode i sreće; da bi pred očima

službenika bila pravila njihove dužnosti i obaveze; pred očima zakonodavca - cilj njihove misli". Saobrazno tom zahtjevu, u *Deklaraciji* se, na primjer, ideja suvereniteta ovako tumači: "Narod se javlja kao suveren; uprava je njegovo djelo i njegovo vlasništvo; službena lica su njegove sluge. Narod ima pravo da po svom nahođenju smijeni i opozove svoje opunomoćenike". O pravu promjene ustava kaže se: "Narod ima uvijek pravo da razmatra, preradi i izmijeni svoju konstituciju; jedno pokoljenje ne može potčiniti svojim zakonima sva buduća pokoljenja". *Deklaracija* za kraljeve, aristokratiju i tirane kaže da se oni uvijek i svuda javljaju kao buntovnici "protiv gospodara zemlje koji se javlja kao ljudski rod i protiv gospodara svemira koji se javlja kao priroda".

Takvim stanovištima se ovaj dokument, po mišljenju nekih teoretičara, sasvim približava onome što je svojeveremeno levelerski pokret smatrao filozofsko-etičkom i političkom osnovom svog programa. Ideal „poravnjivača" (egl. *levelers* - poravnjivači), demokratskog udruženja čiji članovi su sebe nazvali „slobodno rođenim pomagačima pravednosti", naime, bio je suverenost naroda. Njihov vođa, Džon Lilbern (1614-1657), saobrazno svojoj tezi da je narod „početak, sredina i kraj svake vlasti", tvrdio je da su Englezi „slobodan narod i zbog toga izvor vlasti posjeduju u sebi samima". U svom programu „Narodnog sloga" (*Agreement of the People*), iz 1647. godine, leveleri su tražili rušenje kraljevske vlasti i uspostavljanje narodne republike, što je, kako su vjerovali, bilo preduslov za uvođenje opšteg biračkog prava, obezbjeđenje jednakosti svih građana pred zakonom, ostvarivanje pune vjerske slobode, ukidanje privrednih i trgovačkih monopola i crkvenih dažbina, vraćanje seljacima oduzetih djelova zemlje i oslobađanje iz zatvora dužnika koji nijesu mogli da plate porez. Tražili su, takođe, uvođenje narodnog predstavništva i izbornog sudstva, tako što bi se prvo ostvarilo zamjenom predstavništva gradova i tvrđava proporcionalnim predstavništvom svih stanovnika Engleske, a drugo pretvaranjem kraljevskog (krunskog) suda u sud čije članove bira narod. I pored toga, jakobinci se u svojoj deklaraciji suštinski nijesu bitnije odmakli od zahtjeva izloženih u *Deklaracije prava čovjeka i građanina*. I povodom njihovog dokumenta se, smatraju neki teoretičari, „stalno iznova" nameće isto ono pitanje koje je postavio jedan od protivnika usvajanja deklaracije iz 1789. godine, koje glasi: „Čemu dizati ljude na vrh planine i odatle im pokazivati sav prostor njihovih prava, kad smo potom prinuđeni da ih odatle spustimo da bismo ih smjestili u politički poredak u kome moraju na svakom koraku nailaziti na ograničenje"?

Smisao ove opaske na izvjestan način potvrđuje sudbina trojice u mnogom pogledu možda najinteresantnijih aktera francuske revolucije. Maksimilijan Robespjer, Pol Mara i Fransoa Noel Babef su svojim idejama uveliko projektovali, a svojim akcijama oblikovali tu revoluciju, dvojica od njih čak i tako

što su sami predvodili neke ustanke, ali je nijedan od njih nije preživio, a kamo li dočekao da vidi ostvarenje nekog od svojih ili njenih ciljeva.

Maksimilijan Robespjer (1758-1794), jedan je od najpoznatijih, ako ne i najpoznatiji akter francuske revolucije. Kao vođa *jakobinaca* znatno je doprinio rušenju monarhije i proglašenju republike (septembra 1792), pogubljenju kralja Luja XIV (januara 1793), obaranju vlasti *žirondinaca* (maja 1793) i uspostavljanju jakobinske diktature (jun 1793 - jul 1794), tokom koje je bio stvarni šef revolucionarne vlade. Uticao je na Konvent (skupštinu francuskih revolucionara u periodu 1792-1795) da donese svoje najvažnije odluke (dekret o potpunom ukidanju svih feudalnih obaveza bez naknade, vraćanje opštinske zemlje seljacima, konfiskacija imovine emigranata, ukidanje ropstva u francuskim kolonijama). Kao protivnik crkve i religijskog učenja veoma je uticao da se ukinu crkveni (vjerski) kalendar i praznici i umjesto njih uvedu sekularni (revolucionarni), da bi zatim umjesto hrišćanstva uveo "nedogmatizovanu vjeru" (*Fete de l'Etre Supreme*) i preuzeo na sebe ulogu njenog prvosveštenika. Kao protivnik bogatih ("bogat čovjek - govorio je - rođeni je neprijatelj naroda"), na čijem je mjestu želio da vidi "sitne sopstvenike", idealnim je smatrao društvo "bez bogatih i bez siromašnih". U ime tog ideala sukobio se sa lijevim krilom jakobinaca čije je vođe (Ebera i druge) marta 1794. poslao na giljotinu, da bi samo četiri mjeseca kasnije, kao žrtva kontrarevolucionarnog (tzv. termidorskog) prevrata, i sam na njoj završio.

Robespjerova slika postojećeg društva prilično je tamna. I on, poput Rusoa, smatra da su ljudi čovjeku oduzeli ono što mu je u trenutku rođenja pripadalo, pa kaže: "Čovjek je rođen da bude srećan i slobodan, a svugdje je rob i nesrećan". Svugdje društvo unižava i ugnjetava čovjeka, umjesto da štiti njegova prava i pomogne mu da svoj život učini boljim i podnošljivijim. Uzroci toga ne nalaze se u običnim ljudima, već u onima koji njima vladaju. Treba imati na umu, upozorava Robespjer, "da vlast i izobilje stvaraju ponos i sve poroke; a da su rad, mediokritet, siromaštvo, čuvari vrlina; da želje slabog kao objekt imaju samo pravdu i zaštitu dobročinskih zakona, da ovaj cijeni samo strasti i poštenje; da strasti moćnog čovjeka teže da se izdignu iznad pravičnih zakona ili da od njih stvore tiranske; da je nesreća građana samo zločin vlade". Razlozi za to su sljedeći: "Ambicije, snaga i perfidnost su bili zakonodavci svijeta. Oni su podjarmili čak i ljudski razum, izopačivši ga, te ga učinili saučesnikom ljudske bijede. Despotizam je doveo do kvarenja običaja, a ono je opet podržalo despotizam. U tom stanju stvari, ko preda svoju dušu najjačem, ozakoniće nepravdu i do neba uzdići tiraniju. Tada je razum samo ludost, jednakost anarhija, sloboda nered, priroda himera, sjećanje na ljudska prava revolt. Tada čovjek kao vrlinu ima bastilje i gubilišta, palate ima za razvrat,

prijestole i trijumfalna kola za zločin. Tada ima kraljeva, sveštenika, plemića, građana, ološa, ali nema naroda i nema ljudi". To se stanje ne može otkloniti stidljivim zahtjevima da se izvrši neka sitna korekcija u okvirima datog ili kompromisom između monarhije, feudalne aristokratije i poslovne buržoazije. Takvi postupci pogoduju formiranju "monstruozne vlade gdje su narodne vrline samo očajna parada, gdje fantom slobode uništava čak i slobodu, gdje zakon blagosilja despotizam, gdje su prava naroda predmet priznate trgovine, gdje se korupcija oslobodila čak i kočnice stidljivosti". Umjesto toga, kaže Robespjer, "mi hoćemo jedan red stvari u kome su sve niske i svirepe strasti sputane, a sve dobročine i plemenite strasti probuđene zakonima; gdje se razlike rađaju iz same jednakosti; gdje je građanin podređen magistratu, ovaj narodu, a narod pravdi; gdje otadžbina osigurava dobrobit svakog pojedinca i gdje svaki čovjek uživa s ponosom u prosperitetu i slavi otadžbine; gdje se sve duše razvijaju stalnim prilivom republikanskih osjećanja i potrebom da se zasluži poštovanje velikog naroda; gdje su umjetnosti ukrasi slobode koja ih oplemenjuje, trgovina izvor narodnog bogatstva a ne samo monstruozno obilje nekoliko firmi; mi želimo da u našoj zemlji egoizam zamijenimo moralom, čast poštenjem, običaj principima, pristojnost dužnostima, tiraniju mode vladavinom razuma, preziranje nesreće prezirom poroka, drskost ponositošću, taštinu veličinom duše, ljubav prema novcu ljubavlju prema slavi, dobro društvo dobrim ljudima, spletku zaslugom, genijem dobar um, istinom sjaj, šarmom sreće dosadu naslade, veličinom čovjeka niskost velikih, jedan prijatan frivolan i bijedan narod veličanstvenim, moćnim i srećnim narodom".

Četiri su bitna uslova, smatra Robespjer, da se sve to ostvari, tj, da se dovedu "sve vrline i sva čula republike na mjesto svih poroka i smiješnih pojava monarhije". Prvi uslov je da se ukinu zakoni koji sputavaju i unižavaju pravo glasa pod izgovorom da ga regulišu. Drugi uslov je da se rad narodnih skupština učini javnim, "jer cijela nacija ima pravo da se upozna sa ponašanjem svojih poslanika", te da se poslanici stvarno učine zavisnim, ali "ne od pojedinaca, već od suverena (naroda)". Treći uslov je da se vlast magistrata svede u "prve granice", što podrazumijeva: da trajanje njihove vlasti treba da bude kratko; da niko ne smije istovremeno da vrši više službi; da vlast treba da bude podijeljena, jer više vrijedi umnogostručiti javne funkcionere "nego nekima povjeriti autoritet koji je opasan"; da se "zakonodavstvo i izvršenje strogo podijele"; da se "razne grane izvršne vlasti izdiferenciraju što je moguće više prema samoj prirodi stvari, a da budu povjerene u različite ruke". Četvrti uslov je da se vlada okane "stare manije" da suviše upravlja i ostavi pojedincima i porodicama pravo da čine ono što ne škodi drugome, kako bi se prepustilo individualnim slobodama "sve ono što prirodno ne pripada javnom autoritetu". Eliminisanje

nezdravih ambicija i samovolje u korist stanja u kome će "javna snaga samo pratiti opštu volju" moguće je samo uz angažovanje i razumijevanje svih društvenih činilaca. Nijedna konstitucionalna vlast ne bi smjela nikada da se miješa "ni u policiju ni u vijećanje". Zakonodavci treba da donose pravedne zakone, a magistrati da se staraju za njihovo pravilno izvršenje. Narod treba da prisustvuje javnim sjednicama, "jer on je jedini oslonac slobode i pravde". Obraćajući se poslanicima Narodne skupštine, s molbom da preduzmu mjere kojima bi se to omogućilo, Robespjer kaže: "Neka otadžbina obešteti čovjeka, koji živi od svog rada, ukoliko prisustvuje javnim sjednicama; neka ona nagradi iz istog razloga na srazmjeran način sve javne funkcionere; neka pravila izbora i forme rješavanja budu što jednostavniji, što kraći; neka dani (zasijedanja) skupštine budu utvrđeni u najpogodnije vrijeme za radni dio naroda. Neka se glasno vijeća, jer javnost je oslonac vrline, čuvar istine, strah zločina, bič intrige. Ostavite tminu i tajno glasanje kriminalcima i robovima; slobodni ljudi hoće da imaju narod kao svjedoka svojih misli". Ta "čuda" - zahvaljujući kojima bi Francuske postala "strah za ugnjetače, utjeha ugnjetanima, ukras vasione" - mogu da se ostvare jedino u demokratiji. "Demokratija je - kaže Robespjer - država gdje narod-suveren, vođen zakonima koji su njegova djela, čini sam sve što može dobro da učini, a uz pomoć poslanika sve ono što ne može da učini lično".

Robespjer je uvjeren da *Deklaracija prava čovjeka i građanina* izražava upravo te demokratske principe i ideje narodne vlasti, te da Francuska treba da slijedi njen duh u traženju svih novih solucija. On se u tom smislu obraća poslanicima Narodne skupštine (10. maja 1793) i ushićeno im kaže: "*Deklaracij*a *prava* je ustav svih naroda; ostali zakoni su promjenljivi po svojoj prirodi i podređeni *Deklaraciji*. Neka ona bez prestanka bude svim ljudima pred očima; neka sija na čelu vašeg narodnog kodeksa; neka prvi član tog zakona bude formalna garancija svih ljudskih prava; neka drugi član govori da je svaki zakon koji ih vrijeđa tiranski i ništavan; neka ona bude sa pompom nošena u vašim narodnim ceremonijama; neka zasjeni poglede naroda na svim skupštinama, na svim mjestima gdje se nalaze njegovi zastupnici; neka bude ispisana na zidovima naših kuća; neka bude prva lekcija koju će očevi dati svojoj djeci".

U pristupu socijalno-ekonomskim pitanjima i problemima društva, Robespjer se nalazi na sredokraći između žirondinaca i plebejaca. Svjestan je postojanja ogromnih nepravdi u toj oblasti i u više navrata se izjašnjava protiv neravnomjerne podjele dobara. Smatrajući to izvorom siromaštva velikog broja ljudi, i nastojeći da revolucionarnu energiju pokreta na čijem je čelu usmjeri na razmrsivanje tog čvora, on postavlja pitanje: "Da li je to pravda da gramzivost može špekulisati s narodnom bijedom, a tiranija s narodnim očajanjem, da li je

to pravda da svi poroci objavljuju rat čovječanstvu koje neprekidno strada, zašto ne zadržati silom zakona prestupničku ruku monopolista, običnih ubojica?" Ipak - mada, za razliku od drugih revolucionara, vlasništvo ne smatra prirodnim i neotuđivim pravom čovjeka već društvenom pojavom - ne preferira ideju imovinske jednakosti, ne traži nacionalizaciju zemljišta i uopšte ne ide dalje od zahtjeva za ograničenjem imovine. Stoga mu nijesu bliska stanovišta dijela lijevih jakobinaca, zvanih "bijesni", koji, zalažući se za imovinsku jednakost, početkom 1793. godine ističu taj zahtjev, praćen obrazloženjem: "Siromasi su kao i bogataši, i više nego bogataši, izveli revoluciju. Davši bogatome slobodu, revolucija mu je dala neizmjerno mnogo; tu slobodu i jednakost ona je darovala i siromahu, ali da bi ovaj mogao živjeti slobodno potrebno je prije svega da mu se omogući opstanak, a ako nema razumne razmjene između radničke zarade i cijene najpotrebnijih stvari siromah ne može opstati". Robespjer, kao Rusoov sljedbenik koji vjeruje u vječne principe pravednosti i razuma, smatra da dvije antagonističke društvene klase - klasa ugnjetavanih i neimućnih, koji su privrženi idejama slobode i jednakosti i klasa aristokrata, koji imaju nepravedna bogatstva - mogu sve međusobne nesporazume da riješe bez dubljih promjena u imovinskoj sferi i vlasničkim odnosima. To tim prije što su *sankiloti* (fr. *sanculotte* - golać), tj. pripadnici prve društvene klase, kako kaže, "rukovođeni ljubavlju prema cijelom čovječanstvu, uvijek slijedili istinite principe društvenog uređenja i nikad nijesu pretendovali na imovinsku jednakost, već su težili samo za jednakošću prava i sreće". Uvjeren u to da se, u principu, svi krupniji društveni problemi mogu regulisati mjerama sračunatim na smanjivanje socijalnih razlika, on zaključuje: "Što se mene tiče, smatram da je za ličnu sreću jednakost imetka manje nužna nego opšte blagostanje". Formula kojom se ovo može postići, sasvim je jednostavna: "Društvo mora osigurati opstanak svim svojim članovima, s tim da im osigura rad ili osigura sredstva onima koji su nesposobni za rad. Oni koji imaju previše dužni su pomagati onima koji nemaju ono što je najnužnije: zakon neka odluči način na koji će se ta dužnost plaćati". Naprosto, osnovni princip demokratske i narodne vlasti, kako Robespjer ovu vidi, jeste sloboda i jednakost u čijoj se osnovi nalazi čovjekova čestitost. Zadatak državne vlasti je da obezbijedi jedno i drugo, tj. da svojim mjerama radi na stvaranju psiholoških i etičkih pretpostavki za iskazivanje čovjekove ljudskosti kao vrhovnog kriterijma i osnovne mjere slobode i jednakosti. U ime tog ideala, svoje saborce je slao na giljotinu; s vjerom u njega i sam ju je dočekao.

Pol Mara (1743-1793), ljekar, jedan je od onih aktera francuske revolucije koji posebnu pažnju poklanja klasnoj podjeli društva i uticaju ove na karakter date vlasti. On kaže: "U Francuskoj kao i u svim drugim monarhijama građani

se dijele na nekoliko klasa s različitim interesima i možda te klase odvajaju jednog od drugog ne samo svojom nejednakošću položaja i vlasništva, već više različitošću obrazovanja, svojih predrasuda, sklonosti, običaja, cijelim načinom svoga života... Te različite klase, koje su sve jednako podvrgnute samo državnom gospodaru, stalno se odnose jedne prema drugima neprijateljski. Privilegovani slojevi gledaju na narod kao da on živi samo radi toga da bi s njega drali kožu, podjarmili ga i prisilili na obavezu. A narod pomišlja samo na diobu bogatih slojeva". Vlast je apsolutno u rukama bogatih, koji, želeći da trajno očuvaju tu privilegiju, podržavaju kraljeve-despote, čije se svekoliko znanje sastoji u "istrebljavanju ljudi pomoću brojnih policijskih organa".

Mara se oštro suprotstavlja despotizmu vladara i zalaže za demokratske principe, po kojima vlast treba da formalno i faktički pripada narodu. U tom smislu, on je nezadovoljan ishodom revolucije, koja, urpkos želji najvećeg dijela njenih učesnika, nije donijela očekivane promjene. Revoluciju su, kaže Mara, izvršili samo niži društveni slojevi (radnici, zanatlije, sitni trgovci), "ta bijeda koju bogataši nazivaju proletarijatom", ali narod od nje nije dobio ništa. Nju su iskoristili za svoje ciljeve "sitni zemljoposjednici, advokatski služitelji i razbojnici, špekulanti i zelenaši", koji su se, "ovladavši političkom vlašću, odvojili od naroda kako bi se učvrstili". U prilog takvoj ocjeni rezultata revolucije, Mara u dnevnom listu *Narodni prijatelj*, čiji je osnivač i urednik, objavljuje pismo radnika u kome se o "buržoaskim tlačiteljima", pored ostalog, navodi: "Ti gnusni ljudi, u besposlici proždirući plodove teškog radničkog truda, ne učinivši nikad nijednu uslugu naciji, sklonili su se u podzemlje 12, 13, i 14. jula. Kada su vidjeli da je klasa neimućnih svršila revoluciju, izašli su iz svojih skrovišta da bi nas tretirali kao razbojnike. Zatim, uvidjevši da je opasnost minula, počeli su intrigirati po okruzima, da bi nas onemogućili. Obukli su mundir i metnuli epolete. Sada se smatraju najsilnijim i žele nas podvrći najžešćem ugnjetavanju. Oni nas dave bez milosti i ne osjećaju nikakvu grižu savjesti". Da je zaista tako, potvrđuju gotovo sve mjere javne politike u periodu nakon revolucije, uključujući i zakone koje usvaja nova skupština. Tako Šapeljeov zakon o zabrani štrajkova i radničkih organizacija (nazvan po piscu prijedloga tog akta), od 14. juna 1791. godine, baštini logiku po kojoj francuskim radnicima, "uprkos poželjnosti" da se povećanjem plata izbave iz krajnje bijede, ne treba dozvoliti "da se među sobom dogovaraju o svojim interesima", jer bi time "narušili slobodu svojih ranijih gospodara, sadašnjih vlasnika preduzeća", i jer bi njihova "koalicija protiv despotije bivših cehovskih poslodavaca značila ponovnu uspostavu cehova, koje je ukinuo francuski ustav". Sve su to razlozi zbog kojih Mara upozorava da narod ne sačinjavaju

kapitalisti, špekulanti i dvorjani, već radnici, zanatlije, nadničari, seljaci i sitna buržoazija. Ovi se mogu izboriti za slobodu, ali samo pod uslovom:

da prosvjećivanjem postanu svjesni svojih prava i sposobni da ih prepoznaju na svakom koraku i u svakoj situaciji;

da oštricu svoje borbe usmjere ka pravim ciljevima i protiv stvarnih neprijatelja;

da sve konce tog poduhvata drže u svojim rukama, svjesni da mogu računati samo na sebe i svoje vlastite sile;

da su načisto s tim da se "sudbina siromašnih nikada... ne može poboljšati mirnim putem";

da budu jedinstveni, disciplinovani i predvođeni odlučnim ljudima.

Uspješan ishod istinske narodne revolucije, na čijem se prvom udaru moraju naći oni koji su prevarom prigrabili svu vlast, ne podrazumijeva nužno radikalnu promjenu svojinskih odnosa. Jer, kaže Mara, kao što je "nebo darovalo različitim ljudima različit stepen čuvstvenosti, inteligencije... isto je tako darovalo nejednaka sredstva za sticanje vlasništva i imovine".

Nezadovoljan radom Konventa, odnosno odlukama koje ovaj donosi, Pol Mara predvodi dio lijevih jakobinaca u ustanku koji je u Parizu buknuo 31. maja 1793. godine i natjerao Konvent da ukloni žirondince s vlasti. Završetkom tog ustanka, dobrim dijelom upravo njegovom zaslugom, započela je tzv. jakobinska revolucionarna diktatura, tokom čijeg je trajanja (od nešto više od godinu dana) usvojen novi ustav i donesena druga deklaracija.

Fransoa Noel Babef (1760-1797), zvani Grah, revolucionar iz redova lijevih jakobinaca, čijim idejama se često pripisuje eminentno cosijalističko-utopistički karakter, jedan je od prvih Francuza, i uopšte prvih aktera jednog društvenog prevrata koji u oružanom ustanku, odnosno u revolucinarnoj diktaturi siromašnih, vidi put i sredstvo prelaska iz starog društva u novo (Neki autori smatraju da je Pol Mara bio prvi promoter te ideje). U svakom slučaju, veli M. Oferle, pozivajući se Dž. L. Talmona, "u galeriji predaka modernog komunizma, Babef se pojavljuje kao preteča na koga se pozivaju, ili kao optuženi koji se smatra odgovornim", jer "govoriti o Marksu, Lenjinu, Staljinu, pa čak i o Pol Potu" znači govoriti o babuvizmu, u čijem se projektu egalitarnog društva nalazi "jedan od osnivačkih činova 'totalitarne demokratske tradicije'". Kao pobornik ideje jednakih potreba svih i jednakih nagrada za sve, i ne mogavši da se pomiri sa termidorskom kontrarevolucijom, Babef 1796. godine diže ustanak pod nazivom "zavjera jednakih", čiji neuspjeh plaća vlastitom glavom.

Babef - zadojen apstraktnom idejom jednakosti koja se javlja kao zakon prirode - jedan je od onih aktera francuskog revolucionarnog prevrata koji od njega očekuje mnogo više nego što je on objektivno mogao da učini i, zajedno

sa društvenom klasom kojoj pripada, dobija od njega mnogo manje nego je i u najcrnjim slutnjama mogao da pretpostavi. Od revolucije je, naime, očekivao da će uspjeti da "zauzda sudbinu" siromašnih, tj. da "pod zapovjedništvom vrhovne pravde proglasi dekalog svete ljudskosti, sankilotizma, nezastarive pravde", a dobio je saznanje da je njome samo promijenjena klasa na vlasti i da se od ukidanja gospodstva jednih i siromaštva drugih ostalo jednako daleko kao i prije nje, te da će onaj ko želi da "i to vidi" morati da nastavi borbu na drugim osnovama i drugačijim sredstvima. Babef na sve te iznevjerene nade u zajedničku sreću ne reaguje snagom vizionara kadrog da se suoči s realnošću svijeta kojega hoće da promijeni, već "osjetljivošću na egalitarizam" čijom idejom je ophrvan. On nema jasnu predstavu o društvenim uslovima pojave vlasništva, klasa, države, niti se time posebno bavi. Naprotiv, "vjera u prirodnu jednakost, pozivanje na konvencionalni karakter porijekla moći, nužnost ponovnih pregovora o društvenom ugovoru, optužba luksuza i bogatstva, hvaljenje jednakosti i odbacivanje predstavničke vlade", karakteristični za teoretičare do čijeg mišljenja drži - kaže M. Oferle - učinili su Babefa sljedbenikom svojevrsne provincijske filozofije prosvjetiteljstva, koja najmanje drži upravo do snage uma. Njegova "predrevolucionarna" vizija novog, srećnog društva osobito je inspirisana shvatanjima Mablija i Morelija, kombinovanim sa idejama konspiracije i diktature, tako da Marks za nju kaže da je najbliža nekom "univerzalnom asketizmu i grubom egalitarizmu". Od Mablija on preuzima ideju državne vlasti, čiji je glavni zadatak da učini kraj dvjema "strahotama" - škrtosti, koja gomila bogatstvo, i rasipništvu, koje razbacije vrijednosti, a od Morelija ideju čovjeka kao "javne ličnosti", koja radi za državu i o kojoj država brine. Saobrazno idejama jusnaturalista, zastupa stanovište da je jednakost zahtjev same prirode, pa kaže: "U prirodnom stanju ljudi su u jednakoj mjeri iskorišćavali sva blaga, s kojima ih je priroda nagrađivala. Prirodno stanje smijenjeno je građanskim stanjem i tada je izvršen 'grješni pad' čovjeka". "Struktura" Babefove misli, formirane pod uticajem događaja u kojima i sam učestvuje, nešto je drugačija i uglavnom je čine shvatanja:

prvo, da sva zla u društvu proističu iz narušavanja prirodne jednakosti ljudi i pojave privatne svojine, tako da "borba između plebejaca i patricija ne počinje samo od vremena kada se ona otvoreno pojavljuje već je ona vječna, a javlja se zajedno s pojavom instituta koji su usmjereni na to da se sva bogatstva predaju jednima i oduzmu drugima";

drugo, da francuska revolucija nije dovršena upravo zato što njome nije ukinuta privatna svojina i pravo nasljeđa, te uvedena opšta radna obaveza i jednaka raspodjela;

treće, da revoluciju treba nastaviti i "produbiti", kako bi se ostvarili ti krucijalni zahtjevi i umjesto formalne uspostavila stvarna jednakost;

četvrto, da će ukidanjem privatnog i uspostavljanjem društvenog (državnog) vlasništva čovjeku biti vraćena prirodna prava i sasječeni korijeni svakoj nejednakosti;

peto, da će ukidanjem nejednakosti nestati i sve posljedice koje iz nje proističu - ratovi, nasilje, nered i tiranija.

Na tim shvatanjima zasniva se Babefov *Manifest plebejaca*.

Babefov revolucionarni program temelji se na procjeni da je došlo vrijeme da se učini kraj bijedi, budući da su pogubne posljedice privatnog vlasništva dovele narod do očajanja, ali ga i učvrstile u uvjerenju da mora srušiti postojeći režim, koji neće da shvati da zemlja ne pripada nikome, a da zemaljski plodovi pripadaju svima. Saobrazno tome, u *Manifestu* se kaže: "Čas velikih djela je nastao! Zlo je dostiglo svoj kraj. Ono je pokrilo lice zemlje. Haos pod imenom politike caruje već mnogo stoljeća. Treba da sve dođe u red i da zauzme svoje mjesto. Došao je momenat da se osnuje republika jednakih". Onima na koje se računa da budu nosioci novog prevrata, a to su najugroženiji (najsiromašniji i najponiženiji djelovi trećeg staleža), *Manifest* se obraća riječima: "Mi želimo živjeti i umrijeti jednaki… Neka iščeznu gadne razlike između bogatih i siromašnih, velikih i malih, gospodara i slugu, upravljača i onih kojima se upravlja". I poziva ih na akciju, uz podsjećanje da "narod gnječen i mučki ubijan treba da pokaže svoju volju na najveličanstveniji način, kako to nikad dosad nije učinio, da bi ne samo znakovi i uzgrednosti, već stvarnost, sama bijeda, bili srušeni". Babef ističe da ljudi žele da žive i umru jednaki i da zato treba izvršiti eksproprijaciju bogatih i tako dokazati "da je sve ono, što je pojedinac prigrabio iznad onoga što ga može hraniti, društvena krađa" i da je "tobožnje pravo neotuđivosti bestidan ubojiti napad na narod". On, dalje, kaže da treba ukinuti princip nasljeđivanja, tu "veliku strahotu", koja "izdvaja sve članove iz zadruge i pravi od svakog domaćinstva malu republiku, što kuje zavjeru protiv velike i posvećuje nejednakost". Babefov ekonomski program predviđa još i konfiskaciju imovine neprijatelja revolucije, kao i zemlje koju ne obrađuju njeni vlasnici, te pretvaranje ovih u narodnu imovinu kojom raspolaže komuna. Pri tome, razumije se, svaki Fransuz koji se odrekne svoje imovine može postati članom buduće zajednice - komune. Privredu u komuni vode svi, a rad je obavezan za sve. Svi dobijaju prosječni iznos, tj. podjednak dio onoga što se stvori zajedničkim radom. Fizički i umni rad su jednako vrednovani, jer je "vrijednost ruke isto tolika kao i vrijednsot glave" i jer se "umor čitavog tijela može izravnjati s umorom onog jednog dijela koji misli". Babef kaže da ovo, i sve drugo što vodi opštoj sreći, treba da se uradi u ime "svete istine":

da je priroda dala svakom čovjeku podjednaka prava da se koristi prirodnim dobrima;

da je cilj svakog društva da štiti tu jednakost;

da je priroda stavila u dužnost svakom čovjeku da radi, tako da niko ne može da izbjegava rad, a da time ne pravi prestup;

da rad i udruživanje moraju biti opšti;

da niko ne može da uzme u svoje isključivo vlasništvo proizvode industrije i zemlje, a da time ne učini prestup;

da u pravednom društvu ne smije da bude bogatih i siromašnih;

da su bogati, koji neće da se odreknu suviška u korist siromašnih, narodni neprijatelji;

da niko nema pravo da, zbog toga što su u njegovim rukama skoncentrisana materijalna sredstva, liši drugoga obrazovanja koje mu je potrebno za njegovu sreću.

Ekomomsku osnovu tako uređenog društva činila bi komunalna svojina, kojoj bi pripala sva narodna imovina na njenoj teritoriji, uključujući i konfiskovanu imovinu neprijatelja revolucije i zemlju koju ne obrađuju njeni vlasnici, i čije bi resurse mogli da koriste čak i bogataši koji u nju unesu svoju imovinu. Rad u tako organizovanoj komuni bio bi podjednako obavezan za sve i svi bi od komune dobijali jednako, nezavisno od veličine individualnog unosa u zajednički fond dobara.

Glavno obilježje državnog uređenja u republici jednakih jeste revolucionarna diktatura, koja bi trebalo da traje sve dok se ne izvrši program njenog radikalnog preuređenja. U novoj državi stanovništvo treba da bude podijeljeno na *građane* (lica koja se bave poslom od opšte koristi) i *strance* (osobe iz imućnih porodica). Politička prava imaće samo prvi i oni će biti ti kojima pripada suverenitet. Onih drugih zapravo neće ni biti, jer se u republici, na temelju društvenog vlasništva, uspostavlja stvarna (socijalna i ekonomska) jednakost svih građana. U tako uređenom društvu, kaže Babef, najzad će moći "da nestanu granice, ograde, zidovi, brave na vratima, svađe, procesi, krađe, ubistva, svi zločini, sudovi, tamnice, vješala, kazne, očaji, koji prouzrokuju sve nevolje". Nestaće, dakako, i "zavist, ljubomora, nezasitost, oholost, dvoličnost, kao i mnogobrojni drugi poroci". Konačno, nestaće i "jad opšteg i pojedinačnog nemira" ljudi, koji ove obuzima zbog neizvjesnosti sjutrašnjice - njihove i njihove djece.

Poglavlje peto

LIBERALIZAM

U duhovnom miljeu koji se postepeno stvara na kritici i prevladavanju feudalne društvene strukture i odnosa, važno mjesto imaju ideje liberalizma. Riječ je o shvatanjima proizašlim iz potrebe socijalnih i političkih nosilaca novog načina proizvodnje, koji su ujedno i novi vlasnici sredstava za proizvodnju, da nađu način za učvršćivanje svoje pozicije na osnovama oslobađanja: u duhovnom pogledu - od teologije i uopšte misaonog autorita srednjevjekovne crkve; u političkom pogledu - od kraljevskog apsolutizma; u društveno-ekonomskom pogledu - od feudalnih veza i odnosa.

Oficijelno za(po)čet na kritici političkog apsolutizma i vjerskog dogmatizma, taj proces poprima raličite forme i sadržaje i odvija se kroz više faza. U njegovoj ranoj fazi, mnogo toga mu ide na ruku. Reformacija mu daje snažan zamajac u sadržajima koji inkliniraju emancipaciji nacionalnih država i ekonomija. Jusnaturalizam odnosno kontraktualizam - promovišući ideje da su čovjek i društvo, saobrazno neprikosnovenoj volji prirode i njenim zakonima, ugovornim putem jednom zauvijek regulisali sva važna pitanja uzajamnih odnosa, i da ono što je i kako je tada "utvrđeno" više niko i ničim ne može dovesti u pitanje - afirmišu ideju narodnog suvereniteta i time potkopavaju temelje nekih važnih teorijskih i političkih uporišta apsolutne vlasti. Revolucionarna vrenja i p(re)okreti dovode, ako ne uvijek do novih rasporeda snaga društvene moći, a ono svakako do novih saznanja kako je ove moguće ostvariti i u čiju korist. Nakon toga, s porastom potrebe i mogućnosti za daljom afirmacijom ideje individualnih prava i sloboda, osobito onih koji se tiču neprikosnovenosti privatne svojine i prava na njeno uživanje, snaga i uticaj liberalizma radikalno će porasti. Na njegovom udaru naći će se, prije ili kasnije, ideje narodnog suvereniteta, prirodnog prava i društvenog ugovora, kao i sve druge ideje koje se smatraju smetnjom na putu afirmacije načela korisnosti i lične sreće kao isho-

dišta i osnovnog kriterijuma za rješavanje svih pitanja i problema, ne samo u životu pojedinaca već i u organizaciji društva i države u cjelini.

Dakako, liberalizam se na raznim prostorima, uključujući čak i njegovu "užu domovinu" (zemlje zapadne i centralne Evrope), zavisno od situacionih faktora, različito razvija. Tako, na primjer, u Francuskoj, gdje uticaj elemenata političkog na društvena dešavanja ima izvjesnu prednost nad ekonomskim, on se više nego drugdje iskazuje kao filozofija i ideologija u čijem je fokusu snaženje individualnih političkih prava i sloboda na uštrb potrebe i mogućnosti njihovog ograničavanja s pozivom na opšte interese ili principe društvenosti. U Engleskoj, pak, gdje su ekonomska pitanja, akuelizirana tzv. industrijskom revolucijom, imala izvjesnu prednost nad političkim pažnju liberalnih teoretičara više privlače ekonomski odnosi, prvjenstveno sa stanovišta uticaja privatne svojine na njihovu prirodu i razvoj. No, u pitanju su razlike u nijansama, budući da "francusku formulu" *laisser faire - laisser passe* prihvataju svi liberalno orijentisani mislioci i da svi teže u biti istom cilju, a to je da (do)kažu:

prvo, da je privatni interes vlasnika sredstava za proizvodnju u stvari identičan sa interesom društva u cjelini;

drugo, da država treba da bude što više isključena iz ekonomskih procesa, gdje su tržište i slobodna konkurencija jedini relevantni regulatori, i što više posvećena pravnoj zaštiti privatnog vlasništva;

treće, da privatno vlasništvo bude oslobođeno svih socijalnih obaveza, a rad tretiran kao i svaka druga roba, čiju cijenu određuje isključivo zakon ponude i potražnje.

Između više autora čija djela nude objašnjenja o karakteru i suštini liberalnih ideja, uključujući i navedene i druge njihove nijanse, trojica zaslužuju posebnu pažnju. To su Benžamen Konstan, Džeremi Bentam i Džon Stjuart Mil.

Benžamen Konstan (1786-1830), po mnogima vodeći teoretičar tzv. kasnijeg liberalizma, veliki je kritičar Rusoove ideje narodnog suvereniteta i pobornik principa da čovjeku treba osigurati "dispoziciju i ekspanziju njega samog gdje god on bio, jer je čovjek". To tim prije, što se sloboda ne ogleda u tome da narod preuzme vlast, već u tome da pojedinac bude nezavisan od državne vlasti. Konstan vlasništvo smatra osnovom za razvitak čovjekove svijesti i ljudskih prava, a industriji i trgovini pripisuje svojstva generatora koji se stalno razvija svojom "akcijom koju niko ne može zaustaviti". Osnovna poruka njegovog djela *Načela politike primjenljiva na sve vladavine* glasi: nije važno kome vlast pripada, već kakva je i za što se ona koristi. Čovjekov ideal, smatra Konstan, treba da bude "mirno uživanje u ličnoj nezavisnosti", a ne "aktivno i trajno sudjelovanje u kolektivnoj vlasti".

Konstan se suprotstavlja ideji neograničenog suvereniteta naroda i zalaže se za afirmaciju onih prava čovjeka koja su u skladu s osnovnim interesima i ciljevima tvoraca novog klasno-socijalnog poretka. U tom smislu, on posebno ističe princip nemiješanja politike u ekonomski život, "sveto pravo" slobodne konkurencije i ideju da je u svemu jedino važna sloboda pojedinaca, čijim pravima treba da bude ograničena svaka vlast, bez obzira na to kome pripada. Politička sloboda, pak, predstavlja "najmoćnije i najsnažnije sredstvo usavršavanja" koje je nebo dalo čovjeku. Ona se, naravno, mijenja (i razvija) kao i čovjek sam, pa je, na primjer, u drevno doba "bila sve ono što je građanima obezbjeđivalo najveći dio u obavljanju vlasti u društvu". U grčkom polisu, jednako kao i u republikanskom Rimu, smisao slobode se iscrpljivao u javnom političkom životu, tj. u ostvarivanju državne vlasti. Ličnih, građanskih sloboda, međutim, nije bilo i čovjek je, poput roba, u cjelini bio potčinjen društvu i državi. U moderno doba, pak, "sloboda je sve ono što garantuje nezavisnost građana u odnosu na vlast". Prepuštajući "svim građanima bez razlike da sami pronađu i razmotre svoje najsvetije interese", ona "uzvišuje njihov duh, oplemenjuje njihovu misao, uspostavlja između njih jednu vrstu intelektualne jednakosti koja pribavlja slavu i moć svakog naroda".

Tri momenta su, smatra Konstan, uticala da čovjek napusti staru, polisnu i republikansku, filozofiju slobode i okrene se novom, bitno drugačijem poimanju smisla svog življenja. To su:

proizvodni i miroljubivi duh novih generacija (nasuprot ratničkom duhu starih);

iščezavanje ropstva i promjena odnosa prema radu, koji se više ne tretira kao nešto nedostojno slobodnih građana, već se shvata kao jedna od prvih i najvažnijih vrijednosti, čija zaštita podrazumijeva ličnu nezavisnost, privatnu inicijativu, preduzimljivost i odsustvo svake državne regulitive;

nestanak malih država, u kojima se "faktički vrhovna vlast stvarala na trgovima" (što je, po sebi, povećavalo značaj svakog slobodnog građanina), i pojava velikih državnih tvorevina, koje su nepodobne za neposrednu demokratiju i u čijem se predstavničkom sistemu, ma koliko on dobro funkcinisao, umanjuje politički uticaj građana.

U tako radikalno izmijenjenim okolnostima, uvjeren je Konstan, sloboda može da bude samo ono "što garantuje nezavisnost građana u odnosu na vlast". Konkretno, kaže on, ta sloboda "znači pravo: da se čovjek pokorava samo zakonima, da ne smije da bude ni uhapšen, ni držan u zatvoru, ni osuđen na smrt, niti ma na koji način zlostavljan despotskom voljom jednog ili više lica; da kaže svoje mišljenje, da izabere svoje zanimanje i da ga obavlja; da raspolaže sopstvenom svojinom, da je čak zloupotrijebi; da ide, da se vrati ne dobivši

dozvole i ne polažući računa o svojim razlozima i postupcima; da se udruži sa drugim osobama, bilo da raspravlja o svojim interesima, bilo da propovijeda kurs koji on ili njegovi saradnici više vole, bilo jednostavno da ispuni svoje časove i svoje dane na način koji je više u skladu sa naklonostima i maštanjima; da utiče na rad administracije, odnosno uprave, bilo naimenovanjem svih ili izvjesnih funkcionera, bilo predstavkama, peticijama, molbama koje je vlast manje ili više primorana da uzme u razmatranje". Kod postojanja takvih individualnih sloboda, pitanje suvereniteta dobija drugorazredni značaj. Uostalom, upozorava Konstan, suverenost jedino i može da postoji kao ograničena i relativna, jer udruženje se ne odnosi na sveukupnost prava ugovornih strana, niti ugovor (pakt) kojim se uspostavlja društvo obuhvata sva individualna prava čovjeka. Drugim riječima, postoji "jedan dio ljudskog života koji nužno ostaje individualan i nezavisan i, po pravu, ostaje izvan bilo kakve nadležnosti društva", kao što postoji i čitav jedan niz stvari "u pogledu kojih vlast i društvo moraju da se uzdržavaju da iznesu svoj sud, te da pojedincima ostave svu moguću slobodu". Tako, lična sloboda i "sloboda djelovanja", kao i vjerska sloboda, sloboda misli "koja podrazumijeva javnost" i sudske garancije protiv svake samovolje, na primjer, prethode obrazovanju političke vlasti i treba da ostanu izvan njenog dometa. Ukoliko to uvažavaju, ljudi treba da prestanu da se i dalje opterećuju time kako da i taj dio čovjekovih prava i sloboda podvedu pod neke opšte norme i više se posvete otklanjanju svih monopola vlasti i uopšte svega što koči inicijativu pojedinaca i sužava njihovu ličnu slobodu. U tom smilu, Konstan smatra posebno važnim da istakne:

prvo, da je lično, tokom čitavog svog života branio "jedan jedini princip - slobodu u svemu: u religiji, u filozofiji, literaturi, industriji, politici, podrazumijevajući pod slobodom trijumf ličnosti nad vlašću";

drugo, da za slobodu, kako je on shvata, traži "trijumf individualiteta koliko nad autoritetom koji želi upravljati despotski, toliko i nad masama koje traže potčinjavanje manjine većini";

treće, da "političke slobode nijesu ništa, ako iza njih ne stoji individualno i društveno pravo, što je osnov i supstancija same slobode";

četvrto, da je "moralna anarhija", koju zastupa, u stvari samo "prirodno, poželjno, srećno stanje jednog društva u kojem svako, shodno svojoj prosvijećenosti, volji, duševnom raspoloženju, vjeruje i istražuje, čuva ili pak poboljšava, jednom riječi slobodno raspolaže svojim sposobnostima";

peto, da "svaka vlast koja upravlja jednom nacijom mora izvirati iz opšte volje", kao što i "opšta volja mora nad životom pojedinaca sprovoditi ograničenu vlast";

šesto, da vlasti više ne može da bude to što podstiče nekakvu kolektivnu svrhovitost, niti da zadire u sferu građanskih sloboda, budući da ove u krajnjoj liniji predstavljaju sferu istinskog utočišta napretka;

sedmo, da idealan model ljudske zajednice ostaje onaj koji podrazumijeva strogu i potpunu usklađenost društvenog tijela, u svim njegovim djelovima, s principom na kome počiva poredak, te da ako u tome i ima individualizma, on nije sam sebi svrha, već mu je svrha da uskladi odnos između dijela i cjeline na način koji odgovora i jednoj i drugoj "strani".

Razumije se, to što sloboda "više nije aktivno i trajno sudjelovanje u kolektivnoj vlasti", već "mirno uživanje u ličnoj nezavisnosti", nikako ne znači da predstavničke organizacije treba shvatiti kao sistem koji podrazumijeva oslobađanje građana od funkcija, te da je jedini cilj ustanova samo to da garantuju nezavisnost pojedinaca u građanskom životu. Naprotiv, niti se građanin može odreći odgovornosti za stanje "javne stvari", niti javne ustanove smiju da zanemare svoju obavezu da podstiču i omogućavaju "uticaj građana na javnu stvar". Suština novog je u tome da se te dvije stvari na najbolji način kombinuju jedna s drugom. A koji je to način - nije unaprijed, apsolutno, predodređeno. "Ništa na zemaljskoj kugli nije konačno", veli Konstan, i dodaje da su ukidanje "teokratskog ropstva, građanskog ropstva, feudalnog sistema i, najzad, privilegovanog plemstva" bili samo četiri koraka u opštem "progresivnom kretanju kojem se ljudska vrsta podvrgava s neumornom postojanošću i živahnošću", odnosno dokaz da "sposobnost usavršavanja ljudske vrste nije ništa drugo nego težnja prema jednakosti".

Da bi se sačuvala sloboda ličnosti i njena privatna nezavisnost, potrebne su institucije koje će to obezbijediti. Pri tome, centralno pitanje političkog poretka nijesu njegovi institucionalni oblici već norme koje regulišu odnos između države i društva. Kad se to pitanje riješi, tj. kada se jednom usvoje valjana načela u pogledu nadležnosti i granica vlasti, sve drugo dolazi samo po sebi. I obrnuto, kada nema čvrstog i jasnog određenja što sloboda stvarno jeste, svako uređenje, nezavisno od toga kako se deklariše, ne samo da se teorijski može pretovoriti, nego se najčešće i praktično pretvara u stvarnu tiraniju.

Takva politička filozofija, protkana priličnom dozom ravnodušnosti u pogledu identiteta pojedinih režima samo ako oni izvršavaju odgovarajuću poželjnu funkciju, dovešće Konstana do toga da često mijenja svoja stanovišta u pogledu uvjerenja koji je od njih najbolji, pa će mu to jednom biti predstavnička vlast konstituisana većinskom voljom biračkog tijela, drugi put ("zašto ne"?) ustavna monarhija, "ako nudi garancije u pogledu uživanja osnovnih prava koje će je učiniti liberalnijom od mnogih republika", a treći put carstvo (poput onog iz 1815), ako "do juče omraženi tiranin" promijeni ćud i pristane da prihvati

obaveze koje će garantovati prava građana, a njemu donijeti više koristi nego da je ostao pri svojim ranijim opredjeljenjima. Uostalom, podsjeća Konstan, svaki oblik vlasti ima svoje loše strane ili makar nosi u sebi latentnu opasnost da se pokvari. To pravilo važi i za narodna predstavništva koja se konstituišu na slobodnim izborima jer i ona se, najčešće, prije ili kasnije, otmu kolektivnoj kontroli onoga ko ih je izabrao. A kad se to desi, ili kad ta vlast odstupi od svog mandata, ili na neki drugi način bude "iznutra blokirana", lijeka od toga nema i jedino što preostaje jeste da se ona strpljivo podnosi, budući da bi korišćenje vanrednih sredstava za njenu promjenu, kao što su pobune i državni udari, moglo da donese još veće i teže probleme. S druge strane, "ima političkih načela nezavisnih od bilo kojeg uređenja" i "primjenljivih pod svim vladavinama, načela koja ne ugrožavaju nijedne društvene organizacije, načela spojivih kako s monarhijom tako i sa republikom, bez obzira u kojim se oblicima jedna ili druga javljale". Zato, pita se Konstan, zašto ne prihvatiti kraljevsku vlast, ukoliko ona, "zahvaljujući mudrom ograničenju svojih nadležnosti", zadovoljava pomenute potrebe ljudi? To tim prije što, s jedne strane, "i priroda i istorija potvrđuju da je uspostavljanje jedne velike nedjeljive republike nemoguće", tj. da "velika slobodna nacija ne može postojati pod republikanskom vladom" i što se, s druge strane, ustavna monarhija od republike razlikuje samo u formi.

U krajnjoj liniji, uvjeren je Konstan, rješenja problema čovjekovog društvenog života i državne organizacije ne treba tražiti ni u despotizmu, ni u aristokratiji, ni u demokratiji. Taj se zahtjev može ostvariti jedino pomoću javnog mnjenja i podjele vlasti. Pri tome, on pod javnim mnjenjem ne podrazumijeva narodno predstavništvo kao organizacioni oblik izražavanja stvarne volje većine, već predstavnički dom onih koji imaju što da kažu i mogu to da učine na dostojan način, a to su vlasnici sredstava za proizvodnju. Zato je protiv opšteg prava glasa i poslaničkih dnevnica (kako bi se onemogućilo siromašnima i neznalicama da sudjeluju u radu parlamenta). Zalaže se za izborni cenzus, kao i za ustanovljenje gornjeg doma u parlamentu, koji bi bio popunjen predstavnicima nasljednog plemstva i predstavljao efikasnu protivtežu donjem domu, ukoliko bi u njega ušli predstavnici naroda. Konstan smatra da oni koji su osuđeni na stalnu zavisnost, i kojima je suđeno da rade iz dana u dan, nemaju više razuma od djece, niti interesa za narodno blagostanje od tuđina. Da bi se steklo potrebno znanje i donosile pravilne odluke, valja imati slobodno vrijeme, a njega ne mogu imati oni koji nemaju bogatstvo.

Konstanova podjela vlasti drugačija je od Monteskjeove. U njoj se umjesto tri nalazi pet vrsta vlasti. To su: kraljeva vlast, izvršna vlast, stalna predstavnička vlast (vlast gornjeg doma), vlast koja predstavlja javno mnjenje (vlast donjeg doma) i sudska vlast. Ovima se dodaje i municipalna vlast (vlast

gradske i mjesne samouprave), koja mora biti nezavisna od drugih vlasti i vrlo je značajna za predupređivanje eventualnih despotskih ambicija centralne vlasti, razvijanje samoinicijative građana i učvršćenje slobode. Kraljeva vlast je posebna: neutralna je i izdignuta iznad drugih vlasti. Najbolje uređenje jeste ustavna monarhija sa širokim kraljevim ovlašćenjima.

Među poznatije pobornike ideje liberalizma spada i engelski radikalni političar i teoretičar Džeremi Bentam (1748-1832). U filozofsko-etičkoj ravni, Bentamov "liberalistički diskurs" je u početku „razapet" između engleske empirističko-utilitarističke struje prosvjetiteljstva i utilitarizma XIX vijeka, koji će se preko njegovih sljedbenika, osobito Džejmsa i Džona Stjuarta Mila, preliti u pozitivizam. .

U Bentamovim teorijskim koncepcijama snažno pulsiraju ideje Sokratovih učenika Ksenofonta i Aristipa, koji se smatraju utemeljivačima filozofije utilitarizma i hedonizma. Zajedničko ovoj dvojici Platonovih učenika jeste vjerovanje da je uživanje jedina istinska mjera svih stvari i da je dostupno samo slobodnom čovjeku, a da sloboda čovjeka podrazumijeva i njegovu slobodu od kontrole države. Zato oni insistiraju na odvajanju čovjeka od logosa, kosmosa i etosa, kako bi bio potpuno sam i brinuo samo o svojoj ličnosti i sopstvenom dobru. Privrženost filozofiji uživanja kao jedine vrijednosti i glavnog, čak jedinog smisla čovjekovog življenja učinila je da i kod Bentama ličnost bude cilj, a država sredstvo, a ne obrnuto, kao kod Hegela. Društvo je za Bentama "fiktivno tijelo sastavljeno od pojedinaca", čiji je interes "zbir interesa" članova koji ga čine. Najviši interes čovjeka i društva, i jedini kriterijum ispravnog (*right*) i neispravnog (*wrong*) do kojeg oni stvarno drže, jeste korist. Načelo koristi je za njih toliko sveto i neprikosnoveno da mu podređuju sva ostala načela i principe, uključujući čak i pravdu, koja je "u jedinom obliku u kojem ima značenje, kao imaginarna osoba, izmišljena zbog lakše rasprave, čiji zahtjevi su zahtjevi koristi". Bentamov filozofski emipirizam - zasnovan na tezi, da je od dvije ličnosti koje posjeduju nejednaku količinu bogatstva, srećnija ona koja posjeduje više - u velikoj mjeri relativizira pravne i političke vrijednosti koje afirmišu Lok, Hartli, Helvecius i drugi. Bentam, umjesto tih vrijednosti, forsira ideju utilitarizma, odnosno vjerovanja u prirodnu sklonost i potrebu čovjeka da, kad god može, postigne ono što mu donosi najviše koristi, te da se jednog zadovoljstva odriče jedino onda kada očekuje drugo, veće i važnije. Ukratko, veli on: "Sve se svodi na zadovoljstvo i boli". Zatim nastavlja: "Iz ovog ili onog postupka proizilazi utisak patnje ili zadovoljstva. Nemojte vjerovati meni, vjerujte iskustvu, a naročito svome sopstvenom. Između dva suprotna načina ponašanja, želite li da saznate kojem se treba prikloniti? Proračunajte dobre i loše posljedice, pa se odlučite za ono što pribavlja najveći zbir blagodeti". Taj

lični osjećaj, a ne unaprijed utvrđeni opšti, apstraktni principi, treba da bude ono što opredjeljuje čovjekov odnos prema političkim ustanovama i društvenoj organizaciji u cjelini. Jedini princip, po kome se ravnjaju i moraju ravnjati ljudi, jeste onaj koji uvažava prostu činjenicu, da se svi motivi svakog razumnog bića redukuju na jedan osnovni - lični interes, korist i najveću sreću, da je čovjekov najveći cilj da dostigne najveći stepen sreće. I najpokvareniji i najpošteniji ljudi imaju potpuno jednake motive ponašanja - i jedni i drugi pokušavaju da povećaju svoju sreću. Čovjek se, pri tome, osvrće na drugog, jer mu je to korisno (i čini to samo onoliko koliko mu je korisno). Iz dobro shvaćenog individualnog interesa, rađa se želja da se čini dobro drugim ljudima, jer se time osigurava vlastito dobro. U tom kontekstu, moral nije ništa drugo do jedna vrsta aritmetike: glavni mu je zadatak da proračuna koje ponašanje i djelanje daje najbolje rezultate i donosi čovjeku najveću korist i sreću. Cilj moralnog djelovanja je unapređivati opšte dobro i povećavati sreću što većeg broja ljudi, budući da je opšte dobro zbir dobara pojedinaca.

Bentam načelo korisnosti uzima za polaznu tačku u rješavanju svih društvenih pitanja. Smatra da to načelo mora biti poštovano ne samo u životu pojedinaca, već i u organizaciji društva i države. Sve izvan toga je besmislica, kao što je besmislena i priča o postojanju neotuđivog i neprikosnovenog prirodnog prava, te o nastanku države na temelju društvenog ugovora. Tamo gdje nema zakona i vladavine, veli Bentam, nema ni prava, a govoriti o pravima koja prethode državi, kako to čine jusnaturalisti i uopšte pobornici ideje čovjekovih prirodnih prava, znači koristiti "opasne metafore" i "zamagljivati istine". I isto kao što su besmislene priče o prirodnom pravu, tako i pokušaji njegovog proglašavanja za osnovu političkih prava, kako se to čini u raznim deklaracijama, nije ništa drugo do "pompezna glupost". Načelo prirodnog prava, smatra Bentam, nije ništa drugo do "načelo simpatije i antipatije", budući da oni koji se na njega pozivaju ne čine ništa drugo do što - oslanjajući se na te apstraktne pojmove - "svoja mišljenja nameću kao zakone i sebi pripisuju privilegiju nepogrješivosti". Tvrditi da postoji jedno vječno i nepromjenljivo pravno pravilo, pozivati se na prirodno pravo, prirodnu pravičnost, prirodna čovjekova prava i slično, ne znači ništa drugo do proizvoljno suditi o tome da li je neki postupak dobar ili loš, pa i to ne po kriterijumu njegove stvarne (ne)saobraznosti sa interesima onih na koje se odnosi, već po tome koliko se sviđa ili ne sviđa "onome ko sudi". I ne samo to. Reći da ljudi imaju prirodna prava na slobodu i jednakost, a ne kazati u čemu se ona ogledaju i čime su konkretno ugrožena, znači isto što i pozivati ih da se u ime jedne "čiste fikcije" bune protiv postojećeg zakonodavstva. Univerzalizam te vrste ne samo da može biti politički štetan, već je i etički krajnje problematičan. Naprosto, na-

čelo "maksimalizovanja sreće", kao osnova na kojoj se uspostavlja svako zakonodavstvo, ne ostvaruje se uvijek i svuda jednako, nezavisno od mjesta i vremena, običaja ljudi i njihovih faktičkih zahtjeva i potreba u tom pogledu, koji su različiti. U tom pogledu ne postoji zakon za koji bi se moglo reći da je apsolutno pravedan, jer niti najbolji zakoni iz prošlosti mogu da posluže u sadašnopsti koja je u gotovo svemu drugačija, niti bi sadašnji zakoni imali ikavog smisla i efekata u uslovima kakvi su vladali u prošlosti. Saobrazno tome, zaključuje Bentam, načelo korisnosti (shvaćeno kao sreća za najveći broj ljudi) nije ništa drugo do načelo promjenljivosti, budući da se i ideja pravičnog (tj. korisnog) stvara kod čovjeka na osnovu onoga što njegova čulnost, tek kroz ponovljeno iskustvo, doživljava kao zadovoljstvo, koje se - istorijski i geografski - neprestano mijenja.

Saobrazno svom opštem odnosu prema ideji prirodnog prava, Bentam se kritički osvrće i na dokumenta više ili manje utemeljena toj ideji, poput deklaracija što su ih "iznjedrile" američka i francuska revolucija. Tako, u svom djelu *Uvod u principe morala i zakonodavstva*, oštro napada jusnaturalističku prirodu američke *Deklaracije prava*, a u djelu *Anarhistički sofizmi* o francuskoj *Deklaraciji prava čovjeka i građanina*, koja je nastala na fikciji prirodnog prava i društvenog ugovora, kaže da nije ništa drugo do "jedan *non plus ultra* metafizike", koji se može podijeliti na tri dijela: onaj, koji je nerazumljiv, onaj, koji je pogrešan i onaj, koji je jedno i drugo. Taj toliko slavljeni dokument, smatra Bentam, u stvari se poziva na apstraktna prava i slobode i tako stvara zbrku u glavama ljudi, podstičući ih na anarhičnu pobunu protiv postojećeg poretka. Stoga, umjesto u takvim rizičnim poduhvatima, koji vode smutnji i drugim nevoljama, sve društvene probleme i protivujrečnosti treba rješavati zakonima utemeljenim na načelu korisnosti.

Bentam pravo definiše kao "skup zakona koji izražavaju htjenje koje je koncipirao ili prihvatio suveren neke države, a koji se odnose na ponašanje kojeg, u određenom slučaju, mora da se drži jedna određena osoba ili klasa osoba, koje su u tom slučaju, ili se pretpostavlja da jesu, potčinjene vlasti tog suverena". Raspravljajući o "cilju kojem pravo treba da služi", ističe da se njegov prvi i najvažniji zadatak sastoji u unapređivanju "javnog dobra" (*public good*) u skladu s načelom korisnosti. Iz tog razloga, zakonodavac, prilikom donošenja zakona, treba da izračuna sva zadovojstva i nezadovoljstva koja će ovaj prouzrokovati, naročito vodeći računa da se njime osiguraju ekonomski opstanak, blagostanje, bezbjednost i jednakost ljudi. U svim drugim značenjima termin *zakon* i *pravo* predstavljaju "velike protivnike razuma", "pogibeljne predrasude" i "najstrašnije rušitelje države". Zakon može biti štetan naročito onda kada u većoj mjeri ograničava slobodu pojedinaca. Štetnost zakona raste

srazmjerno insistiraju na njihovoj apsolutnoj važnosti i vječnosti, budući da se uslovi za maksimaliziranje sreće stalno mijenjaju. Zakone treba ocjenjivati po njihovim efektima, tj. po tome da li, i koliko, ponašanje u skladu s njima uvećava ili smanjuje sreću najvećeg broja ljudi. Slično je i sa državom. Njen zadatak nije da povećava bogatstvo i stvara kapital, već da osigurava vlasništvo stečenih bogatstava. Država treba da ima pravnu, a ne ekonomsku funkciju. Njena briga je sigurnost ličnosti i imovine, a sve ostalo treba da bude briga onih koji imaju i stvaraju. Ukidanje privatnog vlasništva prouzrokovalo bi najveće čovjekove patnje, jer imovina je dio njegove posebnosti. Uz to, smatra Bentam, nijedna stvar nije toliko u suprotnosti s principom korisnosti, koliko zajednica imovine. Bez privatnog vlasništva ljudi bi osjećali odvratnost prema radu i ne bi imali ljubavi prema domovini i potomstvu. Bogatstvo se ne bi uvećavalo i zaustavio bi se razvoj društva i svaki napredak.

Ekonomska nejednakost je glavni izvor socijalnih konflikata i treba je smanjivati posredstvom ublažavanja razlika u bogatstvu i bijedi i jačanjem srednje klase. Bentam kaže: "Što ravnomjerniji raspored bogatstva, to veća količina opšte sreće". Smanjenje tih razlika ne smije biti nasilno, jer svako "ustanovljenje jednakosti je himera" prožeta "opštom željom ljudi da uživaju bez rada", što je po sebi "strašna stvar" koju treba izbjeći. Pošto je glavni cilj države da se postigne "najviša količina sreće za što je moguće više ljudi", to najviše odgovara ako je u njoj uspostavljen demokratski sistem. Monarhija i aristokratija štite interese manjine, dok u demokratiji niko nije lišen zaštite sopstvene koristi i sreće. Najbolja je predstavnička demokratija, u kojoj vlast ima jednodomna skupština. Ta skupština treba da se obrazuje opštim direktnim izborima, koji se održavaju svake godine i na kojima svi punoljetni građani (uključujući i žene) glasaju tajno. Skupština ne smije da bude pod uticajem aristokratije, a "moć svakog opunomoćenog lica treba umanjiti do krajnjih granica". Svi članovi te skupštine odgovorni su narodu, a svi činovnici potčinjeni su vrhovnoj vlasti. I svi mogu biti smijenjeni u svako doba.

Ideja liberalizma utilitarističke (Bentamove) provenijencije ima postojanog sljedbenika u Džonu Stjuartu Milu (1806-1873). Ovaj engleski filozof utilitarizmu posvjećuje svoje glavno djelo, objavljeno pod istim naslovom (*Utilitarizam*). On se u tom djelu iskazuje kao veliki pobornik individualizma, ali i borac za jednakost u kojoj, kad su u pitanju sva bitna prava i slobode, neće biti razlika čak ni između muškaraca i žena. Mil, inače, moral smatra nečim višim od proračunatog zadovoljstva, a zadovolojstvo nečim što se ne može mjeriti samo količinom, već treba imati u vidu i njegov kvalitet. Osim toga, smatra da je čovjeku svojstvena težnja ne samo ka individualnoj već i ka društvenoj koristi, tj. da čovjekovo egoističko nije uvijek pretpostavljeno altruističkom. To

su razlozi što se njegova teorija pravde od Bentamove razlikuje: prvo, u tome što moral posmatra ne samo sa stanovišta onoga "što je dobro da se radi i loše da se ne radi", već i sa stanovišta što pojedinac može da traži od drugih "kao svoje moralno pravo", tj. "što drugi moralno duguju pojedincu", a ne odnosi se na velikodušnost i dobročinstvo, i što "društvo mora da brani"; drugo, u tome što pravdu smatra za najvažniji dio morala, budući da ona "označava izvjesne kategorije moralnih normi koje se uže gledano, odnose na ono što je suštinsko u ljudskom blagostanju, pa zato obavezuju mnogo više od bilo kog drugog pravila ponašanja". Gledane iz tog ugla, društvene nejednakosti dobijaju karakter nepravde tek kad prestanu da budu korisne. Da je tako, veli Mil, potvrđuje činjenica da "cjelokupna istorija napretka društva" nije bila ništa drugo do "niz koraka putem kojih su neki običaj ili neka društvena institucija postepeno prestajali da budu smatrani suštinskom potrebom za opstanak društva i prelazili u kategoriju nepravičnih i tiranskih fenomena koji su bili osuđeni od svih". To se desilo "sa podjelom na robove i slobodne ljude, na plemiće i kmetove, patricije i plebejce, i to će se desiti, a djelimično se već desilo, sa podjelom na privilegovane prema boji kože, prema rasi i prema polu".

Mil osobitu pažnju poklanja ostvarivanju čovjekovih prava i sloboda na relaciji pojedinac-društvo, i to tako što to pitanje posmatra iz dva ugla: sa stanovišta potrebe da se utvrde ona neprikosnovena čovjekova prava, koja niko, pa ni društvo i država, ne smije da osporava ili na bilo koji način uskraćuje i sa stanovišta prava društva da čovjeku nameće svoje norme i primjenjuje prema njemu sankcije, kada se ovaj tih normi ne pridržava. U tom kontekstu, on ideji javnog dobra kao središnje vrijednosti, suprotstavlja ideju vrijednosti slobodnog čovjeka kao jedinke. U svom djelu *O slobodi*, on tvrdi da nema i ne može biti društvenog napretka i blagostanja tamo gdje nema slobodnog razvitka individualnosti, gdje individuum nema pravo da bude "neograničeni gospodar nad samim sobom, nad svojim tijelom i nad svojom dušom", te da je za čovječanstvo "veći dobitak ako jedni poštuju pravo drugih da žive onako kako se njima čini da je dobro, nego ako je svaki pojedinac osuđen da živi onako kako se drugima čini da je dobro". Jedina sloboda koja zaslužuje to ime, kaže Mil, "jeste sloboda da sopstveno dobro tražimo na svoj način".

Mil se suprotstavlja svakoj spoljnoj prinudi na čovjeka, ukoliko ova nije opravdana i korisna za njega kao jedinku i za društvo u cjelini. On takav svoj odnos prema pitanju spoljne prinude temelji na pretpostavci da nijedan organizovani nosilac represivne moći, uključujući i državu, nije svet i apriorno imun od grešaka uopšte, pa ni od pogrešnih procjena kada i prema kome treba da demonstrira svoja svojstva. U osnove te pretpostavke Mil ugrađuje svoja filozofska stanovišta: da "čovječanstvo nije nepogrješivo", da su istine mno-

štva "ponajviše samo *polovične* istine", da je to, opet, posljedica činjenice da ono što se naziva mišljenjem društva još uvijek ne nastaje, ne formira se "iz najpotpunijeg i najslobodnijeg poređenja *suprotnih* mišljenja". Dakako, Mil, ovim stanovištima, ne dovodi u pitanje potrebu postojanja i funkcionisanja vlasti, niti se suprotstavlja primjeni prava, uključujući i primjenu sankcija kada je to cjelishodno. Štoviše, on smatra da je svako odgovoran ko drugome čini zlo, tako da svaka šteta učinjena drugome predstavlja *in prima face* razlog da njen počinilac "bude kažnjen i to zakonom ili, ako se zakonske kazne ne mogu pouzdano primijeniti, opštom osudom". Milova namjera je nešto drugo: on hoće da upozori na to da se smisao i dometi svake prinude nad čovjekom moraju procjenjivati u skladu s principom "da je samoodbrana jedini cilj radi koga čojvečanstvo, bilo pojedinačno ili kao cjelina, ima pravo da se miješa u slobodu djelovanja bilo kog svog člana, te da jedina svrha radi koje vlast može s pravom da se koristi protiv volje bilo koga člana jedne civilizovane zajednice, jeste da spriječi povrede drugih". Sve izvan toga, što nije obuhvaćeno precizno utvrđenim obavezama čovjeka da u određenim situacijama pomaže pojedincima i društvu (svjedočenje pred sudom, učešće u odbrani zemlje i drugim sličnim skupnim akcijama, pomaganje bližnjem kada je u nevolji i slično), pripada njegovoj intimi i nepovredivo je. Mil u tom smislu smatra da nije slobodno nijedno društvo, ma kakav oblik vladavine imalo, u kome nijesu apsolutne i neograničene:

(1) sloboda svijesti u najširem smislu, sloboda misli i osjećanja "u svim pitanjima, bila ona praktična ili spekulativna, naučna, moralna ili teološka";

(2) sloboda uživanja i zanimanja, tj. sloboda da "udesimo osnovu svoga života prema vlastitoj ćudi, da radimo što nas je volja, pa bile posljedice kakve mu drago, a da nas drugi ljudi ne sprječavaju, dokle god im ne nanosimo štete, pa makar oni držali da je naše vladanje ludo, opako ili neopravdano";

(3) sloboda udruživanja pojedinaca, "sloboda stvaranja društava za svaku svrhu", koja nije nikome na štetu, samo ako su ljudi koji se udružuju punoljetni, ako nijesu silom natjerani ili prevareni.

Takva sloboda je u isti mah i uslov i posljedica učestvovanja u vlasti, i može izvirati samo iz prakse. Zato je potrebno da građani učestvuju u vlasti: izborima, preko raznih udruženja i na druge načine. "Dajte ženi glasački listić - uzvikuje Mil - pa će ona naučiti da politiku shvata kao nešto o čemu joj je dozvoljeno da ima sopstveno mišljenje i što je čini obaveznom da djela u skladu sa tim mišljenjem". Bez te prakse, kao sredstva odgajanja javnog duha i političkog razuma, čovjek se ne može izvući iz uskog kruga lične i porodične sebičnosti, niti naviknuti da razumijeva zajedničke interese. Za takvu političku emancipaciju bitni su i odnosi u ekonomskoj sferi, gdje mora biti spriječen

svaki dirižizam države. Mehanizam slobodne razmjene je taj koji obezbjeđuje "da se i povoljne cijene i najbolji kvalitet robe postižu kada su i proizvođači i prodavci potpuno slobodni i kad ih jedino ograničava ista takva sloboda kupaca da se snabdijevaju tamo gdje žele". Politički postulat takvih odnosa može da bude jedino puna individualna sloboda i ravnopravnost.

Mil, slično Tokvilu, uočava da "jednaki uslovi za sve", to osnovno načelo moderne politike, može da ima za posljedicu pojavu apatije. Zato je jedan od glavnih zadataka svake dobre vlasti da podstiče aktivizam građana, budući da su "inercija, nedostatak aspiracije i manjak želje kobnija prepreka napretku nego bilo koja rđavo uspostavljena energija". No, i tu se mora postupati krajnje oprezno i promišljeno. Jer, upozorava Mil, za ostvarivanje čovjekovih prava na slobodu podjednako su važni kako utvrđivanje granice "za legitimno miješanje kolektivnog mišljenja u oblast individualne nezavisnosti", tako i "uspostavljanje odgovarajuće ravnoteže između individualne nezavisnosti i društvene kontrole". Ovo stoga, smatra Mil, što tiranija ne mora uvijek da bude produkt izopačavanja vlasti od strane jednog despota, već može da bude i djelo samog naroda. To se dešava onda kada narod - kao veliki broj međusobno sličnih ili jednakih ljudi, posve izdvojenih od drugih i nezainteresovanih za njihovu sudbinu, okrenutih sebi samima s ciljem da, na svaki način, pribave neka sitna i prosta zadovoljstva kojima će ispuniti svoje duše - postane gomila.

Usaglašavanje političke volje građana sa već uspostavljenim svojinskim pravima i odnosima, centralno je pitanje uređenja svakog društva i osnovna pretpostavka za aktivan odnos ljudi prema sopstvenim i društvenim poslovima i zadacima, što je opet uslov svakog individualnog i opšteg uspjeha. O tome da to pitanje, kao sve druge važne stvari u društvu treba regulisati zakonima, Mil nema dileme. Nema dileme ni o tome da je veće učešće građana u političkom životu zemlje važna pretpostavka za rješavanje njihovih suprotstavljenih težnji i interesa, budući da je ljudima koji se nalaze van procesa odlučivanja "i rijetko nailaze na protivljenja" teže da budu kritični prema sebi i lakše "da budu površni, uskogrudi i skloni neprodukvitnom životu" nego onima koji na sebe preuzimaju odgovornost za svaku odluku, ma kakva ona bila. Osim toga, veli Mil, ljudi podvrgnuti volji drugih pate od nepravde i "svaki čovjek biće ponižen, znajući to ili ne, kad drugi ljudi, ne savjetujući se s njim, budu stavljeni u ulogu administratora njegove sudbine". Problem je, međutim, u tome što filozofema po kojoj čovjek koji ima više prava ima i veće mogućnosti za rješavanje svih pitanja koja ga interesuju ne funkcioniše uvijek kao nešto posve tačno i prihvatljivo. Tako, pravo svih ljudi da učestvuju u političkom životu i odlučuju o svim važnim pitanjima, pa i pitanju svojinskih odnosa, koje je u principu neupitno, ne znači da će sve odluke većine nužno biti dobre, pogotovo

tamo gdje se interesi (individualni i opšti) žele očuvati na "djelotvoran način". Jer, niti svi koji žele da učestvuju u upravljanju zemljom i donošenju važnih odluka jednako znaju sve strane društvenog života, niti su jednako zainteresovani za rješavanje pojedinih važnih pitanja i problema. Ilustrujući na konkretnom primjeru kako to izgleda, Mil kaže: "Zamislite dvije osobe koje rade isti posao i imaju zajednički interes, o kojem nemaju isto mišljenje. Da li je pravilno da se oba mišljenja vrednuju jednako? Ukoliko su obije osobe jednako čestite, ali jedna od njih prednjači u saznanju i inteligenciji, ili ako pri jednakoj inteligenciji, jedna prednjači u čestitosti, njena mišljenja i procjene biće vrednije od mišljenja i vrijednosti one druge, a ukoliko zakoni i institucije zemlje kažu da su obije osobe ravnopravne, govoriće neistinu". Žele li se problemi te vrste izbjeći, nastavlja Mil, opšte pravo upravljanja, uključujući i pravo donošenja zakona, mora se "do izvjesne mjere" korigovati po kriterijumu kompetencija. Nikoga ne treba držati pod tutorstvom, veli on, ali građani mogu da se stepenuju u tim pravima "na način kojim bi oni što više znaju imali mogućnosti da više odlučuju.

Mil za osnovu, odnosno najvažniji kriterijum za određivanje kompetentnosti uzima nivo obrazovanosti, kombinovan s pretpostavkom da imućniji imaju više mogućnosti od siromašnih da se školuju. To mu omogućava da, uprkos tome što vlasništvo ne ističe kao direktnu pretpostavku za sticanje političkih prava, težište u političkom odlučivanju, posebno u dijelu koji se odnosi na donošenje zakona, prenese na one koji raspolažu materijalnim dobrima. Sve po privlačnoj i, makar na prvi pogled, savim pravednoj formuli: onima koji više znaju (dakle, onima koji su više školovani, a takvi po pravilu potiču iz redova imućnih) treba omogućiti da prilikom donošenja svih važnijih odluka, a pogotovo kod donošenja zakona, raspolažu sa po više glasova. No, pošto i on, kao i većina političkih mislilaca njegovog doba, uvažava princip "jedan čovjek jedan glas", i pošto bi primjena ovog pravila značila odstupanje upravo od tog principa, Mil, da bi "stvari pomirio", predlaže da se "pozitivna diskriminacija" u konretnom slučaju tumači tako da se ne radi o napuštanju navedenog principa već o tome da se čovjeku sa više mogućnosti (znanja) daje pravo ravno pravima nekolicine sa manjim kompetencijama. Takvi, dakle, formalno ne bi imali više glasova, niti narušavali princip "jedan čovjek jedan glas", već bi im naprosto bilo priznato da, s obzirom na to da su više obrazovani, u konkretnom slučaju vrijede koliko i više onih čije su kompetencije u tom pogledu manje. Takvom solucijom, smatra Mil, postižu se dvije važne stvari:

da niko ne ostane van politike i ne osjeti što to znači "biti ostavljen izvan ustavnog poretka, biti stavljen u situaciju da preklinješ ispred vrata onih koji odlučuju o tvojoj sudbini a ne biti pozvan unutra na konsultaciju";

da u odlučivanju o važnim stvarima nemaju prevagu ljudi "provincijalnog karaktera", kod kojih se svaki sukob interesa pretvara u "beskompromisno povlačenje užeta, što jača štetne sklonosti", već ljudi sa "najvišim stepenom duhovne formiranosti", koji su spremni da kod donošenja osluka primjenjuju samo ona pravalia i principe koja služe opštem dobru.

Na neprihvatanje ljudi da se dijele na kompetentne i one koji to nijesu, tj. na nemirenje jednih da njima upravljaju drugi samo zato što su obrazovaniji ili imućniji, Mil ne računa. Naprotiv, insistirajući na tome da narod treba da shvati smisao ovako različitog tretmana ljudi, on zaključuje: "Niko, izuzev budale, i to budale u doslovnom značenju, ne može se osjetiti uvrijeđenim saznanjem da postoje drugi čija se mišljenja i preferencije više vrednuju od njegovih".

Poglavlje šesto

TEORIJE NACIONALNE DRŽAVE

Građanske revolucije, po pravilu, barem u prvi mah, nijesu imale osobito velikog uticaja na dešavanja van zemalja u kojima je do njih došlo, u smislu da su neposredno izazvale neke bitnije promjene rinijih stanja iz kojih se nastojalo što prije izaći. To se naročito odnosi na društvene prostore u kojima procesi duhovnog preporoda na temelju nacionalne emancipacije i stvaranja centralizovane države, započeti reformacijom, ili nijesu bili dovedeni do kraja, kakav je slučaj bio sa Njemačkom, ili još nijesu bili ni započetu u punom i pravom smislu, kakav slučaj je bio sa Italijom. Ekonomski su ti prostori bili još nerazvijeni, a politički sputani okvirima apsolutističkih režima feudalne provenijencije. Njihove partikularistički nastrojene državice još su bile dovoljno jake da zaštite privilegije plemstva, zadrže obaveze kmetstva i onemoguće brži prodor novog načina proizvodnje i socijalnih subjekata kojima on odgovara. Zahtjevi za demokratskim republikama, pravima i slobodama građana, bratstvom i jednakošću, koji su u Sjevernoj Americi, Francuskoj i drugdje, kao sadržaji stvarnog života, postali predmetom neposrednog političkog angažovanja ogromnog broja ljudi, u Njemačkoj i Italiji se ili ne postavljaju ili se javljaju samo sporadično i gotovo isključivo u apstraktnoj formi. To je razlog da se u Njemačkoj, kako Spektorski zapaža, racionalizam XVIII vijeka "konvertovao" u svojevrsni kosmopolitizam čiju bit izražava Šiler kad kaže: "Mi ne želimo da pripadamo nijednom narodu, ni jednom vremenu; mi hoćemo da budemo savremenici svih epoha". To je takođe razlog da Karl Julius Veber, iznenađen takvim "stanjem duha" na germanskom prostoru, uzvikuje: "Mi imamo njemačke zemlje, ali nemamo Njemačku, imamo mnogo ljudi koji govore njemački, ali nijesu nimalo Njemci".

Vremenom se sve to mijenja, ali ne po uzoru na zemlje u kojima su se zbile građanske revolucije, već "na svoj način".

*

U Njemačkoj, na primjer, letargično "stanje duha" počinje da uzmiče pred sve većim interesovanjem za naciju i nacionalnu državu tako što se na kritici "francuskog ideala", personalizovanog u Napoleonu i njegovoj misiji, koji je zdušno proglašen vještačkom tvorevinom, stvara vlastiti koncept nacionalne emancipacije. Šlegel, na primjer, u tom smislu, na tragu teze da sve što su Francuzi stvorili nije ništa drugo do "umotvorina" bez organske potke, objašnjava: "Francuzi su hemijska nacija, i revolucija nije organski nego hemijski pokret".

Zov za nacionalnim buđenjem osobito je glasan u vrijeme kada kralj Fridrih Vilhelm III, 1813. godine, kreće u "oslobodilački rat" čiji se ishod smatra pitanjem časti svakog Njemca. To je vrijeme "njemačkog uzleta", kad se formira berlinski univerzitet, kad država nastoji da "duhovnim silama zamijeni materijalne gubitke" i kad pruski ministar Štajn uzvikuje: "Imam samo jednu domovinu, ona se zove Njemačka, za dinastije mi je svejedno, dinastije su samo oruđe".

Prvim vjesnikom novog njemačkog duha smatra se Imanuel Kant (1724-1804), teoretičar čije su misli okrenute pitanjima prirode i suštine čovjeka, te mogućnostima njegove emancipacije.

Kant čovjeka smatra ne samo prirodnim nagonskim bićem, nad kojim nema nikakve nadređene stvarnosti, već i razumskim bićem koje se izdiže iznad prirodne uslovljenosti. Sloboda čovjeka sastoji se u tome da se riješi okova svoje osjetilnosti (empirijske utilitarnosti, nagona i strasti) i shvati svoje zadatke, koji ga dižu iznad njega samoga. Kao prirodno biće, čovjek nije slobodan. Takav je kakvog ga je priroda dala i njome je ograničen. U duhovnom pogledu (tj. kao duhovno biće), čovjek je svoje vlastito djelo. On je ono što sam od sebe načini, služeći se vlastitom slobodom. Kao prirodno, osjetilno biće, i dio pojavnog svijeta, čovjek je podvrgnut zakonima prirode, posebno zakonu uzročnosti, a kao umno biće on je slobodan. I dalje: kao umno biće, čovjek ne samo što ima svijest da je slobodan, nego je i dužan da radi slobodno, odnosno moralno, nezavisno od prinude sa strane osjetilnosti. S druge strane, zbog odvojenosti prirodnog i duhovnog (njihovog dualizma), ljudska volja je autonomna i ograničena na svoje vlastite principe i zakone. I dok prirodne okolnosti imaju vrijednosti kao sredstvo, dotle umno biće ima vrijednosti po sebi, koje se ne smiju smatrati sredstvom. Svaki čovjek koji se drugim čovjekom služi kao sredstvom za ostvarivanje nekog svog cilja - ograničava prava ovog i ne postupa s njim kao sa umnim bićem.

Pravo je, prema Kantu, volja omeđena nekim granicama. Ono je, kako kaže, "skup uslova pod kojima se samovolja jednog, u skladu sa opštim zakonima o slobodi, može udružiti sa samovoljom drugoga". Pravo je proizvod

razuma, a ne empirijskih principa i realnih odnosa. Čovjek svojevoljnošću - koja se sastoji u mogućnosti da čini ono na što ga prisiljava njegova nagonska strana - dolazi u situaciju da okrnji slobodu drugih. Stoga razum traži da se ta mogućnost i spolja ograniči, ako treba i prisilom. Ograničenje te samovolje - koje se vrši radi toga da bi se unaprijedila i razvila razumna, slobodna volja - prva je i najvažnija funkcija prava. Individualna zavisnost od volje drugih, a time i nejednakost, nije, međutim, u oprečnosti sa njihovim slobodama i jednakošću, jer se i oni, kao ljudi koji zajedno čine narod, nalaze u istoj situaciji. Samo na taj način narod može da postane država i stupi u građansko društvo. Ugovor kojim se to postiže ne nastaje tako što pojedinci, raspravljajući o svojim materijalnim i političkim interesima, nalaze ono što im je zajedničko i na tome izgrađuju svoju opštu volju, već na osnovu kategoričkog imperativa koji u sebi sadrži opšta, za sve obavezna načela i koji čovjeku nalaže kako da postupi, bez obzira na konkretni individualni cilj i interes. Volja pojedinaca određena je zakonitošću, tj. nužnošću koja implicira norme i principe izdignute iznad prostog zbira pojedinačnih prirodnih uslovljenosti. To ih usmjerava na put stvaranja države i to je ono što samoj državi daje moralno značenje (onoliko koliko su pravne norme indirektno i moralne obaveze).

Potreba ljudi za državom, smatra Kant, uslovljena je još jednim važnim razlogom - njihovom potencijalnom ili realnom ugroženošću od strane drugih. Štoviše, u svijetu u kome zemlje i narodi nijesu baš naklonjeni jedni drugima, taj razlog je toliko jak da je i sam dovoljan da ljudi formiraju svoju (nacionalnu) državu. Saobrazno tom uvjerenju i na njemu utemeljenoj tezi da jedno društvo, da bi se odbranilo od spoljnih neprijatelja, mora biti organizovano kao država sa centralnim autoritetom, on kaže: "Kad jedan narod zbog unutrašnjih razmirica i ne bi bio primoran da se potčini sili javnih zakona, ipak bi ga na to prisilio spoljašnji rat. Jer svaki narod… nalazi pred sobom kao susjeda drugi narod, koji ga potiskuje te on mora da se iznutra organizuje u državu, ako hoće da nastupi prema njemu kao spremna sila".

Kant taj čovjekov imperativ smatra jednako prirodno datim, odnosno uslovljenim zakonima prirode, kao i njegovu potrebu (i mogućnost) da živi i stvara. Zato će, u svom spisu *Ideja opšte istorije*, na jednom mjestu ushićeno uzviknuti: "Neka je hvala prirodi za netrpeljivost, za surevnjivu takmičarsku sujetu, za nezajažljivu žudnju za imovinom, pa i za gospodarenjem! Bez njih bi sve vrsne prirodne obdarenosti u čovječanstvu ostale nerazvijene i uspavane". No, isto tako će, u svom spisu *Vječni mir*, konstatovati da je priroda ne samo uslovila da ljudi "mogu živjeti svuda na Zemlji", već se i pobrinula, i to protiv njihove volje, "da oni moraju svuda živjeti". Posljedica tog "despotizma" prirode, odnosno njime uslovljene nepravilne raspodjele izvora za život, jeste

velika konfliktnost u međusobnim odnosima raznih nezavisnih društava koja se ne mire sa onim što im je "od Boga dato". Želja nezadovoljnih da "koriguju" tu svojevrsnu "primarnu raspodjelu" prirode obično ima karakter posezanja za dobrima i životnim prostorom drugih, usljed čega se "prirodno stanje" država javlja kao stalna suočenost s agresijom i upotrebom sile, odnosno prisiljenost na neku vrstu "borbene gotovosti prvog reda". Onaj ko to ne shvata, i ne ponaša se saobrazno nalozima koji iz tog stanja zakonito emaniraju, nema izgleda za opstanak. Trezveno suočavanje s takvom stvarnošću, uvjeren je Kant, ne oslobođa ljude moralnog naloga da istraju u borbi za stvaranje takvih međunarodnih odnosa u kojima "za rat nema mjesta". Data stvarnost ne oslobađa ih ni obaveze da uporno rade na prevladavanju najvećeg problema "na čije rješenje obavezuje priroda", a to je da se "dospije do stvaranja građanskog društva koje će omogućiti da pravo univerzalno važi". To univerzalno "važenje prava" bilo bi utoliko korisnije što bi omogućilo ne samo pojedincima nego i državama da izađu iz prirodnog stanja, a imalo bi i još jednu važnu konsekvencu: dovelo bi do stvaranja neke vrste "svjetskograđanskog prava", na čijim temeljima bi uslijedilo stvaranje "moguće unije svih naroda na osnovu preciznih univerzalnih zakona za njihove moguće odnose". Do tada, tj. sve dotle dok "vječni mir" ne bude uspostavljen, ostaje obaveza da se (za)štiti vlastiti interes, čemu jaka nacionalna država treba da služi kao sredstvo.

Kant državu definiše kao udruživanje mnoštva ljudi pod "vlašću pravnih zakona". Pri tome, on (slično Rusou) suštinu "vlasti pravnih zakona" ne vidi u garantovanju čovjekovih izvornih (prirodnih) prava od strane države, već u njegovom odricanju od tih prava u zamjenu za nova, još jača i vrednija prava. Konkretno, Kant o tome kaže: "Akt kojim se narod sam konstituiše u državu, u stvari samo njegova ideja, po kojoj se njegova zakonitost samo može zamisliti, jeste prvobitni ugovor, po kome se *omnes et singuli* (svi u narodu) odriču svoje spoljašnje slobode, da bi je kao članovi jedne zajednice, tj. naroda posmatranog kao država (*universi*), odmah prihvatili, i ne može se reći da je čovjek u državi, žrtvovao jedan dio svoje urođene spoljašnje slobode jednom cilju, već da je potpuno napustio slobodu surovu i bez zakona, da bi svoju slobodu uopšte opet našao nesmanjenu u jednoj zakonitoj zavisnosti, što znači u jednom pravnom stanju, jer ta zavisnost proističe iz njegove vlastite zakonodavne volje".

Pravni atributi ljudi (građana) u novoj zajednici, koji opravdavaju njen smisao, jesu:

(1) zakonska sloboda, tj. pravo čovjeka da se ne pokorava nijednom drugom zakonu, do onome na koji je dao svoj pristanak;

(2) građanska jednakost, tj. pravo "da u narodu ne prizna nikoga višeg u odnosu na sebe, do onoga za koga je moralno sposoban da ga pravno obaveže, kao što ovaj može njega da obaveže";

(3) građanska samostalnost, tj. činjenica "da za svoju egzistenciju i održanje može da zahvali ne volji nekog drugog u narodu, nego svojim vlastitim pravima i snagama kao člana zajednice";

(4) građanska ličnost, tj. pravo da ga niko drugi ne smije predstavljati u pravnim stvarima.

Da bi mogla da garantuje "svakome svoje", tj. da štiti pravo i, naročito, privatnu svojinu, država treba da "sadrži u sebi tri vlasti, što znači opštu ujedinjenu volju u trostrukoj ličnosti (*trias politica*): vrhovnu vlast (suverenitet) - u ličnosti zakonodavca, izvršnu vlast - u ličnosti upravljača (po zakonu) i sudsku vlast - u ličnosti sudije (*potestas legislatoria, rectoria et ludiciarda*)". To odgovara "trima premisama u jednom praktičnom silogizmu: gornjoj premisi koja sadrži zakon te volje, donjoj premisi koja sadrži zapovijest da se postupa po tom zakonu, tj. princip supsumcije zakonu, i zaključku koji sadrži pravni sud (*sentencu*) o tome što je u datom slučaju pravo".

Kant ideal takve vlasti u državi vidi u republikanskom ustavu, tj. republikanizmu, i o tome kaže: "Ustav koji je zasnovan prvo na principima *slobode* članova nekog društva (kao ljudi); drugo, na načelima *zavisnosti* svih (članova tog društva) od jednog jedinog, zajedničkog zakonodavstva (kao podanika); i treće, na zakonu njihove *jednakosti* (kao državljana) - jedini koji proizilazi iz ideje iskonskog ugovora na kojoj se mora utemeljiti sve pravno zakonodavstvo jednog naroda - je *republikanski*". Pri tome, on *ideju* od *ideala* razlikuje na sljedeći način: *ideja* znači neku zamisao (on kaže "pojam uma"), a *ideal* je predstava pojedinačnog bića koja odgovara nekoj ideji (praktično "ideja u slici"). Rrepublikanski ustav, odnosno republikanizam, pak, poima ne kao državni oblik (on državnim oblicima smatra monarhiju, aristokratiju i demokratiju), nego kao oblik vlasti karakterističan po tome što je u njemu egzekutiva odvojena od legislative. Kao takav, republikanizam je moguć u svim državnim oblicima osim u demokratiji, čija se osnovna slabost (ili "izobličenost", kako Kant kaže) ogleda u tome što u njenoj egzekutivnoj vlasti postoji nered, budući da "svako želi i može biti gospodar". Republikanizam, po Kantu, osobito dobro "ide" sa monarhijom, jer, kako kaže, "autokratski *carovati*, a pritom ipak republikanski, dakle u duhu republikanizma i po analogiji s njim, *vladati*, to je ono što narod čini zadovoljnim njegovim ustavom". Kant pod republikanskom vladavinom u monarhiji podrazumijeva "postupanje s narodom" po principima "koji su u skladu s duhom zakona slobode (kakav bi narod zrelog uma propisao samome sebi)".

Republikanski ustav ima prednost nad ostalima i zbog toga što "sadrži u sebi nadu da će dovesti do vječnog mira". Ratovi se, smatra Kant, lako i neodgovorno započinju, osobito tamo gdje je spoljna politika u ingerencijama

monarha. Monarsi, posebno tamo gdje nemaju nikakvih ograničenja i kontrole, započinju ratnu kampanju i "iz sasvim banalnih razloga, indiferentno, kao da je u pitanju neka fešta, a radi pristojnosti ravnodušno će prepustiti njeno opravdanje diplomatskom koru koji je u svako vrijeme na to spreman". U uslovima republikanske vladavine, tj. tamo gdje postoji republikanski ustav, tako što ne bi bilo moguće ili bi bilo teško izvodljivo. Jer, veli Kant, "traži li se (kao što je po ovom ustavu jedino moguće) prilikom glasanja 'za rat ili protiv rata' saglasnost svih građana, onda nema ništa prirodnije nego to da će oni dobro promisliti prije nego što se upuste u tako opasnu igru da svojim glasovima sebi nametnu sve patnje rata".

Razmišljajući o vječnom miru, Kant, poput Sen-Pjera, nudi projekat ugovora kojim bi ovaj bio uspostavljen. Početni paragrafi tog ugovora postavljaju njegovim potpisivačima obaveze: da odstupe od svih mirovnih ugovora, koji sadrže ma i najmanji povod za neki budući rat; da napuste shvatanje države kao vlasništva; da raspuste stalne vojne sastave; da ne vrše pozajmice radi unapređenja spoljne trgovine; da se ne miješaju u unutrašnje stvari drugih država i da ne koriste one vidove borbe, koji bi mogli biti smetnja međusobnom povjerenju u eventualnom ratu protiv zajedničkog neprijatelja. Završni paragrafi tog projekta predviđaju obavezu država potpisnica ugovora: da uvedu republikansko uređenje, tj. podjelu vlasti; da uvedu međunarodno pravo, koje bi bilo saobrazno "federalizmu slobodnih država"; da uvedu svjetsko državljanstvo.

Kant nije sasvim siguran u to da će se ideja vječnog mira u potpunosti ozbiljiti. Ipak, uzdajući se u čovjekov "umni bitak", vjeruje u njeno pozitivno djejstvo na zbilju.

Johan Gotfild Herder (1744-1803), Kantov učenik, ali ne i nastavljač njegovog učenja (oštro kritikovao Kantovu *Kritiku čistog uma*), autor *Ideja za filozofiju istorije čovječanstva*, istoriju shvata kao razvojni organski proces u kome čovjek nije pasivni proizvod slučajnih zbivanja, već "kraljevsko biće uzdignute glave", koje priroda i istorija složno vode prema kulturi, "čiji je vrhunac religija čovječnosti". Činioci tog razvojnog procesa nijesu pojedinci, nego čitavi narodi.

Herderov doprinos nastanku teorije nacionalne države temelji se na nečemu što je najpravilnije nazvati tezom o prirodnoj predodređenosti države da bude upravo takva - nacionalna. Društvo je, po Herderu, prirodno stanje čovjeka: čovjek u društvu stasa (rađa se i vaspitava), djela, potvrđuje smisao svog postojanja. No, priroda ne čini sve, već samo ono što se poklapa sa čovjekovom mladošću, u smislu da mu daje ono što čovjek stiče u tom dobu svog života, a to su porodica, prijatelji, pokrovitelji, oni koje voli. Nakon tog prvog

stepena prirodne vladavine, kako Herder naziva taj period u formiranju čovjeka i njegovog svijeta, počinje drugi stepen prirodne vladavine, ali sada ne više samo kao stvar djelatnosti same prirode, već kao pokušaj čovjeka da na temeljima prvog stepena "izgradi neku višu građevinu". Drugim riječima, kaže Herder, "priroda je dovela društvene veze samo do porodice", a čovjeku je prepustila "slobodu da po svojoj volji uredi svoju zajednicu i izgradi najfinije djelo svoje vještine - državu". U tom poslu čovjek se srijeće sa dva krupna izazova. Jedan od ta dva izazova je izbor vođe, koji mu je neophodan, a drugi određenje prostora i etničke strukture države.

U procesu izbora vođe, tj. nekoga kome će se pokoravati "po slobodnom izboru i u svrhu zajedničkog posla", ljudi su i dalje na tlu "prirodnog" budući da, kako Herder kaže, "u svakom zajedničkom poslu nekog mnoštva potreban je neko takav ko će voditi glavnu riječ". To uređenje on naziva drugim stepenom prirodne vladavine i kaže da se srijeće kod svih naroda "koji idu samo za svojim potrebama" i "žive u prirodnom stanju". Izborom vođe, međutim, kao da prestaje prirodno stanje. Naime, sve bi u pogledu vođe i vođstva bilo u redu, i u skladu s prirodnim zakonima, kad bi nakon smrti jednog vođe (za kojega se obično bira najmudruji, najpravedniji i najhrabriji), slijedio izbor novog vođe po istim kriterijumima, tj. kad ne bi bilo instituta nasljeđa (porodičnog, po krvi ili na drugi način). Problem je u tome, veli Herder, što "priroda najplemenitije darove ne dijeli na porodice, a pravo krvi, po kome na osnovu prava rođenja neko još nerođen stiče pravo da vlada nad drugim nerođenim kad jednom obojica budu rođeni", predstavlja jednu od "najmračnijih formula" koje je čovječanstvo stvorilo. Za održanje te "formule" potrebni su rat i nasilje, a posljedice njenog funkcionisanja uvijek su proganjanja i osvajanja, prevlast jednih i potčinjenost drugih. To je razlog, nastavlja Herder, da su "najčuvenija imena na svijetu" bili "krvnici ljudskog roda, dželati sa krunom ili u borbi za nju".

Nešto slično se dešava i u procesu stvaranja države, osobito u onom dijelu tog procesa gdje se određuje njen prostor i etnička struktura. Svrha udruživanja ljudi jeste zajednička pomoć i bezbjednost, tako da je za državu kao jedan od najvažnijih oblika udruživanja koje se vrši u tom cilju najbolje ako se u njoj uspostavi prirodni poredak, tj. poredak u kome je svako "ono za šta ga je priroda dala". Ili, što je isto, svuda na planeti Zemlji biva ono "što može na njoj da bude dijelom prema položaju i potrebama mjesta, dijelom prema prilikama i okolnostima vremena, dijelom prema karakteru naroda". Kao posljedica te zakonitosti, objašnjava dalje Herder, "ovdje će se iskristalisati carstva i države, tamo će se one raspasti i dobiti drugi oblik: ovdje će od horde nomada postati jedan Vavilon, tamo od stiješnjenog primorskog naroda jedan Tir, ovdje će se u Africi stvoriti jedan Egipat, tamo u arapskoj pustinji jedna jevrejska država". U

principu, dakle, isto kao što priroda stvara porodice, prirodno je da državu čini jedan narod, tj. skupina ljudi sa "jednim nacionalnim karakterom". Poremeti li se taj prirodni poredak stvari, tj. pokaša li se s neprirodnim stvaranjem države, do čega dolazi uvijek onda kada se izvrši "grubo miješanje ljudskih vrsta i nacija pod jednim skiptrom", nastaju nerješivi problemi. Tada se dešava nešto slično sudbini velikog i visoko izraslog drveta koje nema dubok i čvrst korijen. Jer, isto kao što jedno drvo "može da dopire do neba i da natkriljuje čitave kontinente", a da ipak padne pod udarom prvog jačeg vjetra, tako i velike države, stvorene na vještački način (nasilnim ujedinjavanjem više naroda), lako propadaju. Dobar primjer za to je, veli Herder, veliko Persijsko carstvo za čije rušenje su Aleksandru Makednskom bile dovoljne samo tri bitke. I obrnuto: države koje izrastaju iz svog narodnog korijena mogu biti pobijeđene u nekom ratu, ali će nacije iz kojih su nastale i dalje živjeti i biti osnova za državnu obnovu. U tom pogledu, upozorava Herder, postoji "načelo istorije" koje glasi: "Nijedan narod ne biva potčinjen osim onoga koji želi da bude potčinjen, i koji prema tome zaslužuje ropstvo". Oni koji to nijesu uvažavali, već su za načelo svog posredovanja u društvenim procesima uzimali stanovište da je čovjek "životinja kojoj je potreban gospodar", jer joj samo on može donijeti sreću, težili su stvaranju država od više nacija, smatrajući da onima koje pokoravaju čine uslugu i donose dobro. To je razlog što "zemljom nije ovladala čovječnost, već strasti koje su njene narode gonile kao divlje zvijeri da se udružuju ili međusobno bore", i što je svaka državna granica, jednako kao i svaka nova epoha "upisivana u knjigu vremena krvlju žrtvovanih i suzama potlačenih".

Stvar je, međutim, u tome, upozorava Herder, da "sudbina čovjeka i njegove određenosti za ovozemaljsku sreću uopšte niti je vezana za gospodarenje niti za služenje". Tamo gdje se to poštuje i uvažava princip po kome određene grupe ljudi svoje države stvaraju i razvijaju saobrazno osobenostima svog nacionalnog karaktera, a to znači slobodno i samostalno, bez bilo kakvih spoljnih prinuda i miješanja u njihove poslove, postoje sasvim drugi odnosi: istorijski proces se iskazuje kao harmonija, a ne kao smjena raznih nesporazuma i eksperimenata, dok u međunarodnim odnosima umjesto hegemonije i podređivanja, dominira odnos koordinacije i uzajamno korisne saradnje. Gledana iz tog ugla, Evropa je po Herderu gotovo predodređena da bude "veliki savez naroda". I to ne samo hrišćanskih, kao kod Sen-Pjera, nego svih naroda koji u njoj žive, uključujući i slovenske. Za ove potonje Herder čak kaže da se nikada nijesu borili za nekakvu svoju vrhovnu vlast nad ostatkom svijeta, ali da jesu trpjeli od takvih aspiracija drugih. Podsjećajući ih da se "točak prolazećeg vremena" ne zaustavlja, te da je prošlo vrijeme njihove potisnutosti u drugi plan, Herder Slovenima poručuje: "Naposljetku ćete se opet probuditi iz dubokog i mrtvog sna, oslobodićete se

svojih ropskih okova, iskorišćavaćete kao svoju onu lijepu zemlju od Jadranskog mora do Karpatskih planina, od Dona do Vltave i opet ćete moći na rodnoj grudi da praznujete svoje praznike mirne marljivosti i trgovine".

Imajući u vidu značaj nacionalnog duha za stabilnost države, Herder kaže da nije nimalo iznenađujuće što je u tzv. starim državama toliko pažnje poklanjano stvaranju običaja putem vaspitanja, odnosno izgradnje "osobenog nacionalnog karaktera". Takođe, nije iznenađujuće ni to što države koje do toga ne drže, već glavnu pažnju poklanjaju tzv. mehaničkim vještinama vladanja, nijesu stablne i trajne. Pri tome, veli on, tradiciju treba poštovati do mjere kada ona ne prerasta u svoju suprotnost, tj. do nivoa kad počinje da u ime insistiranja na održavanju starih vrijednosti "sputava moć mišljenja", tj. da koči svaki napredak "u skladu s novim okolnostima i vremenima". Ukoliko se prekorači ta granica, tradicija postaje vrsta opijuma koji, kako pokazuje iskustvo Azije (koju Herder naziva majkom "sve prosvijećenosti naše nastanjene Zemlje"), narode i države može da dovede do dubokog, dugog i nimalo zdravog sna. Taj i takav "oprez s tradicijom", međutim, nikako ne znači dovođenje u sumnju pricipa nacionalne države, tj. principa da je država najbliža svojoj svrsi onda kada je u biti jednonacionalna. Dakako ne u smislu hegemonije jedne nacije nad drugima u jednoj državi, već u smislu da svaka nacija ima svoju državu.

Johan Gotlib Fihte (1762-1814) zastupa ideju ograničenosti slobode, ali ne u smislu njene individualne otuđivosti.

Sloboda se, smatra Fihte, može i mora ograničiti, da bi mnoštvo individuuma, koji su u istom odnosu prema osjetilnom svijetu, moglo da uporedno egzistira. Takvo ograničenje slobode, nije stvar nikakvog moralnog zakona, već logička konsekvencija razuma. Ono se postiže ugovorom, kojim svaki pojedinac sa svim pojedincima pravno reguliše "koje vlasništvo, koja prava i slobode treba da pripadnu njemu, a koje nasuprot tome treba netaknute da prepusti drugima i da se odrekne svakog polaganju prirodnih prava na njih". U tom kontekstu, građanski zakoni nastaju samo na principu dobrovoljno preuzetih obaveza individuuma, odnosno njihovog pristanka da dio svojih prava pravno regulišu i prepuste zaštitnom tijelu države. I upravo to što se može priznati samo onaj zakon koji je čovjek sam sebi dao, osnova je nedjeljivosti suvereniteta. Izvan pogodbe svih sa svima, ne postoji ništa što bi čovjeka obavezivalo. Samo oni koji su to ugovorom potvrdili pripadaju državi, pri čemu niko ne može biti prisiljen da se udružuje. Od volje svakog pojedinca zavisi hoće li ući u državu ili iz nje istupiti. Iz države mogu istupiti i cijele skupine, s pravom da na istoj teritoriji, pored postojeće, osnuju novu državu. Kad ulazi u državu, čovjek joj se ne predaje "čitavim svojim bićem", kako je to tvrdio Ruso. Naprotiv, kaže Fihte, čovjek se "sa realnim ukupnostima države" stapa "jednim dijelom svo-

jih prava" i po tom osnovu postaje suvlasnik suvereniteta. "U odnosu na ono što nije priložio svrsi države, pojedinac ima punu slobodu; u tom pogledu on nije utkan u ukupnost državnog tijela, već ostaje individua; ostaje slobodna ličnost, zavisna samo od sebe, a ta sloboda je upravo ono što mu državna vlast obezbjeđuje i radi čega je on jedino sklopio ugovor".

Država, po Fihteu, nije samo zaštitna ugovorna ustanova, kojoj svaki pojedinac stavlja na raspologanje svoju moć i obavezu da će se podrediti interesima većine. Ona treba da se razvija od pravne ka zbiljskoj zajednici, čiji će zadatak biti ne samo da poziva na odgovornost svakog svog člana koji krši ugovorom preuzete obaveze, već i da se iskazuje kao nezavisna i samostalna cjelina u privrednom smislu, kadra da planski vodi proizvodnju, razmjenu i potrošnju dobara i obezbjeđuje posao i uopšte materijalnu egzistenciju svakom svom članu. Prvi i najvažniji zadatak države u tom smislu jeste da obezbijedi da "prije svi treba da budu siti i imaju krov nad glavom, nego nekome bude dozvoljeno da svoj stan kupi", da "prije svi moraju biti udobno i toplo obučeni, nego li neko smije nabaviti sebi raskošne haljine", da "ne smije biti toga da bi jedan smio reći 'ali ja mogu platiti'", jer "nepravde se baš i sastoje u tome da jedan može platiti i ono bez čega bi mogao biti, a drugi ne može platiti ni ono što mu je najnužnije". Drugi važan zadatak države jeste da svakoga postavi u njegovo vlasništvo i kao takvoga ga sačuva. Najzad, u važne obaveze države spada i razvoj kulture i obrazovanja, te briga da su ovi uvijek u funkciji ostvarivanja onoga što je umno i dobro.

Ova treća funkcija države, kaže Fihte u svojim *Govorima njemačkoj naciji*, važna je zbog toga:

prvo, što ideja ulazi u čovjekov život tek onda kad je narod istorijski spreman da je primi u svoju svijest i svoju volju;

drugo, što tek narod prožet idejom o svom pozivu, osjeća da treba da se bori ne samo za sebe, već i za jednu opštu vrijednost koja je potrebna svijetu;

treće, što tek ideja zajednice, koja opstoji na razvoju svojih članova i njihovih objedinjenih snaga i interesa, održava duh nacije i čini ovu sposobnom da ostvari svoj istorijski zadatak.

Time što je odgovorna za obrazovanje i vaspitanje, koji su uslov za preporod nacije, država, dakle, dobija drugo značenje: postaje nacionalnom ustanovom *par excellence*. Pravni momenat samo je jedan njen vid, i to ne onaj suštinski. Ako nacija ima dužnost da ostvari moralna i umna načela, onda i pravo, zajedno s državom, mora služiti tom idealu. Time pravo postaje uslov moralne slobode, sam moralni zakon. Preko njega se ostvaruje carstvo razuma. Tek kad se postigne ono idealno stanje u kome će svi ljudi biti slobodni i razumni, kad um i moralni zakoni ovladaju ljudima, prestaće potreba za državnim zakonima i prisilom. Tada će država, odnosno vlada, odumirijeti.

Najveći i najpoznatiji mislilac njemačke idealističke filozofije, na kojoj se temelji teorija slobode i nacionalne države kao moralnog totaliteta, jeste Georg Vilhelm Firidrih Hegel (1770-1831).

Hegel cjelokupnu stvarnost poistovjećuje sa apsolutnom idejom. Svijet je, po njemu, ideja koja u razvoju ostvaruje svoj bitak. U samom pojmu razvoja on razlikuje dva stanja: bit po sebi i bit za sebe. Prvo je potencijalno, a drugo je ostvarenje te mogućnosti. Pokretačka snaga razvoja je protivurječnost, a ona se kreće kroz tri faze: tezu, antitezu i sintezu. Ono što vrijedi za pojmove, vrijedi i za konkretnu stvarnost, koja je jedan od vidova ostvarivanja opšteg, pojmovnog. To se odnosi i na dijalektiku, koja obuhvata sve prirodno i istorijsko zbivanje. Dijalektika mišljenja je istovremeno i dijalektika zbiljskog, onog što stvarno jeste.

Ideja slobode dobija kod Hegela novi i dublji smisao. Ona je stvaralačka snaga duha koji prožima sve pojedinačne odnose i povezuje ih s cjelinom, te u svim datostima nalazi sebe samog i vraća se iz najveće podijeljenosti u jedinstvo. Sloboda je "uklanjanje svih ograničenja", stalno "vraćanje" svega posebnog i ograničenog u beskonačni i neograničeni totalitet, proširivanje individualnog u opšte. Pojedini čovjek je utoliko slobodniji, ukoliko ovaj totalitet čistije (jasnije) odražava u sebi i ukoliko posebnost ljudske egzistencije podiže na viši stepen opštosti. Pokuša li, međutim, da svoju slobodu sačuva suprotstavljajući je opštem, onda je to "negativna sloboda" ili nesloboda. Opšte, dakle, nije ograničenje slobode pojedinca, već njeno proširenje. Najviše opšte je najviša sloboda. Slobodnim uključivanjem u zajedničko, individuum se oslobađa ograničenja svoje sebičnosti i u tome nalazi pozitivnu realizaciju svoje slobode. Sloboda se ostvaruje samo u zajednici, u opštem. Tu se (raz)rješava protivurječnost između čovjekove duhovne sfere (opšteg) i ograničenosti njegove osjetilno-pojedinačne egzistencije (pojedinačnog). Pojedinac je slobodan onda kada njegova volja nije usmjerena samo na njega, već i na zajednicu, kad je u njemu aktivna opšta volja. U izgradnji zajedničkog, opšteg, realizujuje se slobodna volja. Konkretno, to znači da sloboda postoji u državi, a ne u individuama, da su slobodna samo ona društva gdje država gospodari nad svima, a svi služe državi.

Preneseno na politički plan, čovjekovo pojedinačno se kreće prema opštem preko konkretnog - privatnog vlasništva, prava, porodice, građanskog društva i države. Najvići izraz tog opšteg postiže se u državi kao konkretizaciji supstancijalne volje, realnosti moralne ideje i umne volje, pa prema tome i slobode. Suština države je ideja slobode - njena stvarnost je oblikovanje ove ideje u zajednici. Ujedinjenje je njena prava svrha i sadržaj, jer je čovjek (pojedinac) predodređen da živi u zjednici, da svoju pojedinačnu volju poistovjeti s voljom

zajednice, s opštom voljom. Država je najveći stepen objektivnog duha, ostvarenja slobode i opšte volje. Ona je "apsolutno konačna samosvrha u kojoj sloboda dolazi do svog najvišeg prava i, kao što ovaj konačni cilj ima najviše pravo u odnosu na pojedince, tako je njihova najviša dužnost da budu članovi države". Čovjek je po pravu slobodna ličnost, a po družnosti podanik države. Država, kao najviši izraz opšteg, traži jedinstvo volje. To se jedinstvo istinski postiže u jednom individuumu, u monarhu, preko kojeg država stiče ličnost. Racionalna organizacija slobode može da se stvori jedino u konstitucionalnoj monarhiji koja ima tri vlasti: stalešku (kao legislativu), vladu, odnosno birokratiju (kao egzekutivu) i monarha, koji objedinjava sve i kao najviši autoritet interveniše u svim spornim slučajevima. Monarh je otjelovljenje države samo u jedinstvu sa svojim narodom (pod narodom se ne podrazumijeva neraščlanjena masa, već organizam izdijeljen na staleže, pri čemu je svaki pojedinac član jednog staleža). Staleži predstavljaju interese pojedinaca s ciljem da ih preko vlade povežu s interesima cjeline. Hegel kaže: "Posmatrani kao *posredni* organ, staleži stoje, s jedne strane, između uprave uopšte i, s druge strane, naroda razlučenog u posebne sfere i individue. Njihovo određenje zahtijeva od njih isto tako *smisao* i *uvjerenje države* i *uprave*, kao i *interesa posebnih krugova* i *pojedinaca*. Taj položaj ima ujedno značenje posredništva, koje je zajedničko s organiziranom upravnom vlasti, da se ni kneževska vlast ne pojavi *izolirana* i time kao puka vladarska moć i proizvoljnost, niti da se izoliraju posebni interesi zajednica, korporacija i individua, ili još više, da pojedinci ne bi došli do toga da predstavljaju *mnoštvo* i *gomilu*, a time do neorganskog mnjenja i htjenja i puke masovne vlasti protiv organske države".

Hegel razvoj države i državnog života vidi kao okosnicu svjetske istorije. U tom smislu, svjetska istorija nije ništa drugo do istorija država. Ona je počela na Istoku, a završiće se na Zapadu. U razvoju države porepoznatljive su tri faze - orijentalna, grčka i germanska (što odgovara dječaštvu, muškosti i starosti u životu čovjeka). Napredak u razvoju države proizilazi iz razvoja svijesti o slobodi. U orijentalnoj istoriji samo je jedan slobodan. U grčko-rimskom razdoblju slobodni su neki. Germani, pak, u svom državnom obliku poslije reformacije ostvaruju slobodu svih. Hegel kaže: "Istočnjaci još ne znaju, da je duh ili čovjek kao takav po sebi slobodan. Budući da to ne znaju, nijesu ni slobodni. Oni samo znaju, da je *jedan* slobodan, ali takva je sloboda upravo zato samovolja, divljaštvo, potmulost strasti ili pak i njena blagost, pitomost, koja je sama, samo prirodni slučaj ili samovolja. Zato je taj jedan samo despot, ne slobodan čovjek. Zato je taj jedan samo despot, ne slobodan čovjek. Tek je Grcima sinula svijest o slobodi i zato su i bili slobodni, ali su oni, kao i Rimljani, znali samo, da su neki slobodni, ne čovjek kao takav. To nijesu znali

čak ni Platon i Aristotel. Zato su Grci imali ne samo robova, uz što im je bio vezan život i suština njihove lijepe slobode, nego i sama njihova sloboda bila je dijelom samo slučajna, prolazan i ograničen svijet, a dijelom ujedno tvrdo ropstvo onoga čovječnoga, humanoga. Tek su germanske nacije u hrišćanstvu došle do svijesti da je čovjek kao čovjek slobodan, da sloboda duha sačinjava njegovu posebnu prirodu". Otuda, uvjeren je Hegel, germanski duh predstavlja "duh novog vremena, čiji je cilj realizacija apsolutne istine kao beskrajnog samoopredjeljenja slobode".

*

U Italiji proces afirmacije ideje nacionalne države teče manje sinhronizovano (jedinstveno) nego u Njemačkoj, ali ne i s manje želje da se Apeninsko poluostrvo "nacionalno osvijesti" i politički ujedini u okviru jedne države. Ni dosta jaki francuski uticaj sa suprotnim konotacijama, ni uporno nastojanje Austrije da i pored svog unutrašnjeg nejedinstva zadrži kontrolu nad Italijom, neće uspjeti da italijansku inteligenciju odvrati od sve većeg okretanja pitanju *risorgimenta* (narodnog preporoda). Naprotiv, ona to čini sve češće i sa sve većim uvjerenjem da je to put italijanske emancipacije na kome se mora istrajati. Tako, na jednoj strani, sveštenik Đoberti, u svom spisu *O moralnom i građanskom primatu Italijana*, pokušava da kod svojih etnika probudi svijest ne samo o njihovoj ravnopravnosti sa drugim narodima, nego i o njihovoj superiornosti nad njima. Na drugoj strani, kralj Sardinije, Karl Albert, nudi formulu *Italia fara da se*, nastalu na kritici Lamartinove teze da je Italija "zemlja mrtvih" i da je njen ideal *dolce far niente*, uvjeravajući da se Italija može, i hoće, sama osloboditi. Na trećoj strani, Đuzepe Macini, u knjizi *Građanski preporod Italije*, nudi svoju formulu *la giovane Italija*, koja se temelji na tezi da Italiju ne mogu da udruže ni kraljevi, ni papa, već da to može da se ostvari jedino putem tzv. revolucionarne demokratije.

I Italija, poput Njemačke, dugo ostaje neujedinjena, a uz to i djelimično okupirana od strane Austrije. To umnogome ometa njen ekonomski razvoj na osnovama robne proizvodnje. Otuda se i u njoj nacionalni momenat javlja kao sredstvo za rješavanje bitnih državnih pitanja. Na osnovu nacionalnog načela, tj. korišćenja nacionalne svijesti i na njoj formiranog istorijskog zahtjeva za političkom i ekonomskom emancipacijom naroda Italije, nastaje teorijski projekat za likvidiranje austrijske vlasti i ostvarenje osnovnih građanskih prava i sloboda. Sadržaj tog projekta uveliko određuju revolucionarna zbivanja, posredovana interesima buržoazije i liberalno nastrojenog plemstva. Najizrazitiji predstavnik tih opredjeljenja jeste Đuzepe Macini (1805-1872).

Macini, kao politički mislilac zainteresovan za istoriju filozofije prava, ne polaže mnogo na prosvjetiteljske ideale o pravima čovjeka. Ovo uprkos či-

njenici da, u svojoj knjizi *Dužnosti čovjeka*, ni sam ne nudi odveć realističnu viziju života i misiju čovjeka. On u principu ne negira ideju subjektivnog prava, ali smatra da glavni problem nije u tome da li ono postoji već u tome kako ga harmonizovati, tj. kako pomiriti prava čovjeka kao pojedinca sa pravima drugih ljudi, a da to "pomirenje" ne završi u pribjegavanju "nečemu iznad svih prava". Preneseno na "teren" odnosa pojedinca i klase kojoj pripada, a potom i klasne borbe kao takve, to znači da je problem kako regulisati odnose među ljudima u smislu da onaj kome se priznaju njegova prava taj dobitak (tj. svoja priznata prava) ne iskoristi za gaženje (uskraćivanje) prava drugih. Gledano iz "klasnog ugla", to bi značilo da radnici, na primjer, treba da teže poboljšanju materijalnih uslova svog života kao sredstvu, a ne kao cilju. Drugim riječima, u osnovi nastojanja (borbe) radnika za promjenu na bolje uslova njihovog života ne bi trebalo da se nalazi ideja "materijalne sreće", nego želja da postanu (budu) bolji. Ovo stoga, što njihova prava na bolji život, kao ni bilo koja druga čovjekova prava, nijesu apriorno data i ne egzistiraju kao vrijednost po sebi i za sebe, već su "samo posljedica izvršenih dužnosti". Saobrazno tom principu ("početi od dužnosti da bi se stiglo do prava"), dakle, ne radi se o borbi radnika protiv vladajućih klasa s ciljem da bi se promijenili ekonomski uslovi života ili društvo samo, već o promjeni na bolje samih radnika. Ljudi su, smatra Macini, a ne uslovi života, ti koji treba da se promijene, a tek s promijenjenim ljudima mogu se mijenjati društveni odnosi i loše organizacije pretvarati u dobre. Još preciznije: radnici ne mogu postati svjesni svojih obaveza u domenu klasne borbe, niti biti sposobni da te obaveze izvrše, ukoliko prethodno ne poboljšaju sebe same, tj. ukoliko ne porade na tome da sami postanu bolji. Da je tako, Macini zaključuje na temelju, kako kaže, iskustva koje govori o tri krucijalno važne stvari:

prvo, da je ideja o pravima ljudi već gotovo svuda pobijedila, ali da se život naroda nije poboljšao;

drugo, da je postojanje bijede uprkos afirmaciji ideje o pravima ljudi posljedica toga da svako brine samo o svojim pravima;

treće, da pretpostavljanje svojih prava pravima drugih i vlastitim dužnostima neizbježno dovodi do rata, ali ne onog krvavog već rata za zlato, u kome su se ljudi naučili "egoizmu i pohlepi za isključivo materijalnim dobrima".

To je razlog što Macini daje sebi pravo da se italijanskim radnicima obrati riječima: "Zato vam govorim o vašim *dužnostima* prije nego što ću vam govoriti o vašim *pravima*".

Macini, koga smatraju velikim italijanskim patriotom, ovu svoju "ideologiju dužnosti" prenosi sa klasnog na nacionalni plan, budući da je oduševljeni pristalica oslobodilačkog pokreta i ujedinjenja Italije na nacionalnoj osnovi. Ma-

da to direktno ne kaže, on se u identifikovanju istorijski zrele potrebe i mogućnosti da se taj epohalni zadatak izvrši priklanja onom rješenju enigme istorije koje je stotinjak godina ranije implicite nagovijestio Đani Batista Viko (1668-1744), u svojim *Principima nove nauke*, gdje Polibijev "kružni tok istorije" transponuje u formulu *corsi e ricorsi*, po kojoj se u istoriji smjenjuju božanske, junačke i ljudske epohe, s tim da je u antici već izvršena jedna takva mijena, a da je sa hrišanstvom počela druga (božanska) epoha, koju je u srednjem vijeku zamijenila junačka, da bi novo vrijeme označilo ulazak u ljudsku epohu i zadatke koje ona postavlja. Tvrdnja ovog teoretičara da se istoriski proces odvija po određenim zakonima izvršio je ogroman uticaj na mnoge ondašnje umove, uključujući i Hegela. Kod Macinija se reflektovao u uvjerenju da jedan od zadataka ljudske epohe na italijanskom tlu treba da bude nacionalno ujedinjenje i oslobođenje Italije. Macini, pri tome, naciju ne shvata ni kao Luj XIV (koji tvrdi da je "cijela nacija sadržana u ličnosti kralja"), ni kao Monteskje (koji smatra da "nacija znači vlastelu i biskupe"). Kao sljedbenik ideja *Deklaracije prava*, Macini pod nacijom podrazumijeva cjelokupno stanovništvo jedne države, kojega povezuje "zajednički osjećaj u djelatnosti, u zajedničkom predmetu". U tom smislu, on prihvata Lafajetovu logofemu, da "Evropu dijele dva načela: suvereno pravo naroda i božansko pravo kraljeva", i čak traži da nacija, umjesto države, bude subjekt međunarodnog prava. Na takva shvatanja motiviše ga ne samo stanje u samoj Italiji, već i potcjenjivački odnos stranih državnika prema njoj. Naročito mu smetaju ponašanja poput Meternihovog, za koga Italija predstavlja samo geografski pojam, odnosno Rueovog, koji izjavljuje da "Italija nikada neće ući u Rim, nikada".

"Postoji samo jedna Italija" - uzvikuje Macini i upozorava da veliko djelo njenog nacionalnog preporoda ne može da bude stvar samo jedne klase, već treba da se podjednako tiče svih klasa, koje ne smiju dozvoliti da ih u tome ometa ni najmanje međusobno trvenje. Pretvori li se borba za nacionalno jedinstvo u klasni rat, upozorava Macini, neizbježno je "posezanje za nečuvenim nasilnim sredstvima". A ako se to desi, onaj što je trebalo da bude oslobodilac i ujedinitelj nacije, preuzeće na sebe strašnu hipoteku nove uzurpacije i tiranije. Onaj ko rukovodi tim procesom, mora da uvažava glas masa, inače će se one same podići na ustanak radi ostvarivanja svojih ciljeva. Ovo tim prije što ideja nacije uključuje u sebe svijest o zajedničkom cilju i koncentraciji svih snaga zemlje na njegovom ostvarenju. Da bi se narod pridobio za borbu, poziv koji mu se šalje mora da nosi u sebi sliku budućnosti kakva se želi i da odiše vjerom u pobjedu. Taj poziv treba da stvori osjećaj snage i moći, da bude "poziv jakog, a ne uzdisaj straha". Narodu treba uliti samopouzanje i otvoriti perspektivu, uvjeriti ga da će imati sve što imaju građani jedne prosperitetne zemlje.

Macini smatra da Italiji, barem iz četiri razloga, više odgovara da bude unitaristička republika nego monarhija.

Prvi razlog Macini objašnjava ovako: "Tamo gdje se monarhija ne oslanja, kako je to bilo u srednjem vijeku, na danas odbačeno božansko pravo, ona postaje nesiguran spoj jedinstva i državnog suvereniteta". Uz to, "svuda gdje se na vrhu socijalnih tvorevina nalaze privilegije tamo se upropaštava jednakost, dijeli članstvo i ugrožava sloboda zemlje".

Drugi Macinijev razlog za pomenutu soluciju emanat je uvjerenja da "suverenitet pripada isključivo naciji, jedinom naprednom i vječnom tumaču najvišeg moralnog zakona", a da ova ne može da izrazi svoju suštinu u neodgovarajućem obliku političkog uređenja.

Treći razlog za republikansko uređenje Italije, Macini vidi u tome što se problem slobode, to temeljno pitanje svakog modernog društva, može riješiti samo demokratijom, kao dobrovoljnom i od svih prihvaćenom vladavinom, koja na svojoj zastavi nosi tri svetinje: *tradiciju*, *napredak* i *asocijaciju*. Pri tome, on mogućnost demokratije shvata na sljedeći način: "Ja vjerujem u uzvišeni glas božji koji mi kroz opštu tradiciju čovječanstva privodi stoljeća. On me podučava: da su porodice, nacije i čovječanstvo tri povezane sfere ljudskog individuuma, s tim da rade za zajednički cilj, moralno usavršavanje samih sebe i drugih; da je vlasništvo određeno da bude znak materijalne djelatnosti individuuma i njegovog učešća u napretku fizičkog svijeta, kao što izborno pravo treba da omogućava učešće u rukovanju političkim svijetom; da upravo od upotrebe ovih triju sfera djelatnosti bilo za dobro ili za zlo, zavisi vrijednost ili nevrijednost idividuuma pred ljudima i bogom. On me podučava da su se sve ove stvari, kao elementi ljudske prirode, do danas cjelovito mijenjale, pročišćavale i da su uvijek živjele u harmoniji s idealom čija slutnja pomoću božje volje živi u svakom stvorenju, ali da nikada nijesu bile ukinute". Jedino republika nudi ustavno-pravni ambijent u kome se sve ovo može ostvariti.

Četvrti, možda najvažniji, razlog Macinijevog preferiranja ideje republike nalazi se u njegovom uvjerenju da, s jedne strane, samo politički i državno ujedinjena italijanska nacija može da predstavlja silu kadru da se odupre onima koji žele da, po svaku cijenu, spriječe njenu emancipaciju i slobodu i da, s druge strane, italijanska nacija ne može biti državno ujedinjena "bez jedinstva vjere i društva, bez jedinstva ustava, građanskog i kaznenog prava, bez jedinstva vaspitanja", koje se jedino stvara unutar i preko unitaristički ustrojene republike.

Unitarsitički republikanizam je, dakako, poželjan i zbog toga što eliminiše lokalističke rivalitete, koji su glavni uzrok zaostajanja u ekonomskom i političkom razvoju zemlje, i čini naciju sposobnom da stupi u savez sa drugim

sebi ravnim entitetima na međunarondnom planu. Značaj ovog drugog utoliko je veći, što organizacija slobodnih i jednakih nacija, pružajući međusobnu pomoć svojim članicama, pomaže razvitku božanske misli koja je ispisana na njihovoj kolijevci, njihovoj prošlosti, njihovim jezicima i njihovim fizionomijama. Tim procesom, smatra Macini, upravlja sami bog. Zato u njima nema neprijateljstva i zato je moguća asocijacija bratskih naroda, koji imaju zajedničke ciljeve i interese.

Poglavlje sedmo

IDEJA AUTORITETA TRADICIJE

Nasuprot filozofima i političarima „novog talasa“, koji sva svoja razmišljanja o društvu i državi počinju od (apstraktnog) principa univerzalnih čovjekovih prava (*the rights of men*), usljed čega gotovo da i ne primjećuju nikakav dotadašnji rad i učinak istorije, javljaju se teoretičari koji zastupaju tezu da su u minulim vremenima, razvojem pojedinih naroda i država, stvorene takve vrijednosti (privilegije i slobode) koje su jače i važnije od produkata svakog „novog tvoraštva“, posebno onog kome inklinaruju „revolucionarni prevratnici“ što sa „obeshrabrujućim“ odsustvom smisla za bilo koji kompromis i razarajućom tvrdoglavošću hrle u susret solucijama za koje nema dokaza da su dobre, niti lijeka od loših posljedica koje mogu da proizvedu. Vodećim među autorima te orijentacije smatra se Edmund Berk (1729-1797), engleski političar i teoretičar, čija filozofska opredjeljenja pripadaju tzv. pravno-političkom istoricizmu s kraja XVII vijeka.

Berk, koji slovi za „liberlanog“ kritičara prosvjetiteljskog „konstruktivizma“, u sukobu između pobornika ideje racionalizma, koji vjeruju u konstruktivna svojstva uma, s jendne strane, i pobornika ideje „spontanog poretka“, s druge, svrstava se uz ove potonje. On, ne samo da se ne odriče prošlosti u ime racionalne, tj. na razumu utemeljene obnove kulture i društva ugroženog svakovrsnim (re)presijama apsolutizma, kako to na primjer čine prosvjetitelji, već brani tezu da se isključivo u prošlosti svakog naroda nalaze kako objašnjenja za dato društveno stanje, tako i razlozi za njegov „nepromijenjeni“ (u smislu ostajanja na stvorenim vrijednostima) hod ka budućnosti. Njegova kritika racionalizma, čije ovaploćenje prepoznaje u idejama francuske revolucije, u stvari je svojevrsni teorijski disput o društvenom razvitku i prirodi države. Osnovu tog disputa čini uvjerenje da čovjekov um nije pronikao u tajne društvenog razvitka, usljed čega on svoje državne i druge ustanove ne može praviti na temelju nekih specijalnih principa i obrazaca. Stoga, umjesto da se materijalno i

duhovno iscrpljuje u uzaludnim pokušajima da stvori (izmisli) nešto čega još nije bilo, treba da poštuje tradicionalne ustanove i odnose. Razlog što jedino postulati vjekovnog trajno i na provjereno dobar način dovode u sklad čovjekove protivurječne težnje i interese, nalazi se upravo u tome što nijesu stvar njegovog svjesnog, unaprijed (s)mišljenog, već emanat nesvjesnog, spontanog, onog što život stvara saobrazno svojoj nepatvorenoj „unutrašnjoj logici". Jednim od ključnih pokazatelja „nepopravljive liberalne prirode" Berkove filozofije smatra se njegova kritika „hipokrizije svojstvene apstraktnom univerzalizmu francuskih revolucionara", iskazana u pitanju: O kakvom je pravu vlasništva kod njih riječ, naspram otimačine čije su žrtve plemstvo i sveštenstvo, i o kakvoj se garanciji slobode i sigurnosti radi, kod toliko nasilja koje su donijeli „revolucionarni dani"?

Kad je o karakteru i obliku društvene organizacije riječ - neumoljiv je Berk - vrijednost je u tradiciji, a ne u bilo čijem i bilo kojem individualnom razumu. Drugim riječima, vjekovima stvarano iskustvo naraštaja važnije je za jedno društvo i državu od efemernog produkta bilo kog pojedinačnog uma, pa makar on bio i genijalan. Krucijalna manjkavost racionalizma, ogleda se u tome što on, u ime pukog apstraktnog razuma, kao tobože najvišeg stepena razvijenosti svijesti, odbacuje prošlost optužujući je da je sputana lancima predrasuda i sujevjerja. Lični razum tu, uvjeren je Berk, nije stvaralačka već razorna snaga, budući da pojedinac svojom sebičnošću i ograničenim iskustvom nikada ne može doseći do onog nivoa istorijske umnosti na kome nastaje država. Kad bi to zavisilo od pojedinca, države zapravo ne bi ni bilo, jer bi on, podvrgavajući njene ustanove sudu svog razuma, odnosno svojih ličnih interesa, prije našao da mu one ne odgovaraju nego da u njima i pomoću njih može da osigura vlastitu egzistenciju.

Načelo koje leži u osnovi ovih Berkovih objašnjenja jeste da analiza individualne volje i razuma objelodanjuje protivurječnosti koje se mogu razriješiti samo pribjegavanjem jednoj dubljoj racionalnosti, koja nadilazi sposobnosti ljudskog rasuđivanja. Prevedeno na jezik konkretnog, to znači da se „istinski" ugovor na kome se zasnivaju u isti mah i država i ljudska istorija kao ostvarenje ideje Proviđenja, ne može svesti na odnose između jedinki koji uvijek podliježu reviziji, već je emanat nečega višeg, postojanijeg i vrednijeg. Država, tako, nije stvar ugovora između pojedinaca, kako to objašnjavaju racionalisti, već je u pitanju ugovor između narašataja koji pojedinci čak nijesu u stanju ni da shvate, a kamo li da zamijene nečim boljim. Državu ne stvara svijest pojedinaca nego kolektivna svijest naroda, tj. ista ona svijest koja stvara narodne umotvorine i običaje. Pri tome, narodno stvaralaštvo iz kojeg je proizašla država nije produkt čovjekovog umovanja već nesvjesnog stremljenja „rukovođenog nagonom od-

ržanja“. Ljudska ograničenost, veli Berk, „zabranjuje nam da vjerujemo da bi nam naš razum mogao zasnovati i očuvati politički poredak“, usljed čega vrhovni zakon opstanka jednog naroda i države nije revolucionarni racionalizam već istorijski konzervativizam, ne rušenje naslijeđenih ustanova nego očuvanje njihove neprikosnovenosti. Ističući, na tom fonu, da zadatak mislilaca nije u tome da ljude hrabre i podstiču da žive u iluzijama, tj. „samo sa onom razumskom osnovom koja pripada svakome“, već da tragaju za „skrivenom mudrošću“ u onome što rigidni prosvjetiteljski racionalizam olako naziva predrasudama, a da pri tome nije ni pokušao da pronikne u tajnu tako dugog održanja nečega sa tako negativnom konotacijom, on za sebe i svoje istomišljenike kaže: „U ovom vijeku prosvijećenosti dovoljno sam hrabar da priznam kako smo mi, uopšte uzev, ljudi sa tako jakim prirodnim osjećanjima, da naše stare predrasude - umjesto da ih sve odbacimo - njegujemo s ljubavlju“, čak toliko da što su one „starije i prihvaćenije, tim više ih njegujemo“.

Objašnjavajući zašto tako lično postupa, Berk priznaje dvije stvari: prvo, da u predrasudama ne vidi ništa loše; drugo, da nema dovoljno povjerenja u individualne (umne) sposobnosti čovjeka da izabere ono što mu je najbolje. I ne samo to. Kad je o predrasudama riječ, Berk smatra da su one čak i veoma važne, jer nose u sebi saznanja stečena dugom praktičnom upotrebom (provjerom) pojedinih oblika i sadržaja društvene i državne organizacije, koji nastavljaju da žive upravo zbog „snage povjerenja stečenih u njih“. U tom smislu bi se one mogle označiti kao „kolektivno znanje koje dolazi iz igre“, u kojoj, u raznim ulogama, učestvuju „stari običaji, nove ideje i konkretna iskustva u različitim okolnostima“. Kao takve, predrasude su „rezervoar saznanja potrebnih u praktične svrhe“, osobito dragocjenih zbog toga što onemogućavaju čovjeka da kada se nalazi pred neočekivanim teškoćama reaguje „instiktivno“ i „donosi brze odluke“, i što ga ne ostavljaju „da u času odluke oklijeva, sumnjičav, zbunjen i neodlučan“. Što se drugoga tiče, Berk je eksplicitan: „Mi se plašimo da postavimo čovjeka u položaj da živi i radi prema svojoj posebnoj pameti zato što slutimo da je ta pamet kod svakog čovjeka mala i da je bolje da pojedinci koriste zajedničko bogatstvo naroda i naraštaja“. Stoga, zaključuje on ovaj dio svog bavljenja predrasudama: „Umjesto da odbace opšte predrasude, mnogi od naših mislilaca su, tome naprotiv, svoju oštoumnost upotrijebili da otkriju mudrost koja je skrivena u njima“.

Berk za iluziju kaže da, za razliku od predrasude, predstavlja pogrešno mišljenje, tj. mišljenje koje je „sasvim bez osnove“. Ipak, ne smatra da su iluzije uvijek štetne. To se za njih osobito ne može reći onda kada su u funkciji zasnivanja i održanja onih oblika i sadržaja „društvenog poštovanja“ koji omogućavaju „ujedinjavanje političkih uvjerenja sa sublimiranom slobodom“, kakav je na

primjer slučaj kad podanici poštuju svog kralja čak i onda kada su svjesni nedostataka njegove vladavine. Smatrajući da je takav odnos zapravo emanat neke vrste pristojnosti i uljudnosti, čak i viteštva, Berk nastoji da na primjeru Marije-Antoanete, tj. uvreda koje je ova kraljica pretrpjela od revolucionara, dokaže kakvu štetu društvo može da ima od lišavanja ljudi uvjerenja da kraljevske ličnosti imaju druge osobine od običnih ljudi. Ističući tim povodom da je „prošlo vrijeme viteštva“, da je nastupio „vijek sofista, ekonomista i majstora računanja“, te da je slava Evrope „zauvijek nestala“, Berk konstatuje da je šteta od uništenja emocionalne osnove političkog autoriteta ogromna, budući da je upravo viteštvo stvoreno, pored ostalog, i na toj iluziji, „mada nije izmiješalo slojeve, stvaralo jednu plemenitu jednakost koja je prožimala sve stupnjeve društvenog života“. Njegova pozitivna djejstva bila su takva da je kraljeve nerijetko činilo „umjerenim i pretvaralo ih u sudionike, a privatne osobe uzdizalo do časti da kraljevima postanu dužnosnici“, te da je bez sile i bez otpora prisiljavalo „strogu vlast da se povinuje otmjenosti i objelodanjivalo da postoji jedna moć viša od zakona, moć lijepog ponašanja“, što je sve, „stavljajući veo dostojanstva na odnose vladavine i nejednakosti“, u krajnjoj liniji, pogodovalo održavanju društvenog poretka i individualnih sloboda. Uništenjem svakog osjećanja poštovanja i povjerenja građana prema vlasti, što je jedan od učinaka prosvjetiteljske filozofije, odnosi između poglavara i građana javljaju se kao najogoljeniji odnosi gospodarenja i potčinjavanja, zasnovani na pritiscima i nasilju. U takvim okolnostima, ironično primjećije Berk, „sve one ugodne iluzije koje su umekšavale vlast i liberalizovale poslušnost, koje su međusobno harmonizovale različite sjenke života, koje su, jednim prijatnim prožimanjem, u politiku ugradile osjećanja koja uljepšavaju i ublažavaju privatne odnose - sve te iluzije treba da iščeznu u toj novoj pobjedničkoj imperiji svjetlosti i razuma“. Onda kad se to desi, tj. kad „bude poderana odmjerena zavjesa života“, nastaje stanje kad narod više ne vjeruje dobrovoljno zakonima i odlukama vlasti, kad svako uvjerenje kod ljudi o bilo kom društvenom i državnom interesu, koji je i njihov, treba stvarati na silu i podsticati prijetnjama. Jer, „kad su podanici pobunjenici iz načelnih razloga, kraljevi će biti tirani iz političkih razloga“.

Primjereno svom gotovo idolopokloničkom odnosu prema autoritetu tradicije, Berk smatra da je uzdržanost najveća vrlina. Kad su u pitanju državni poslovi to znači da dobro čini samo onaj ko se u odlučivanju upravlja prema „prirodnom sistemu stvari“. Politički razum je, veli on, „jedno načelo proračunavanja; on sabira, oduzima, množi, dijeli - moralno a ne metafizički i matematički - istinske moralne imenitelje“. Pogubno je, stoga, u političkim stvarima, misliti i raditi poput onih (francuskih revolucionara) koji u promociji svojih ideja ne dozvoljavaju nikakav kompromis i uzdržavanje i za koje nema

drugih ograničenja „osim onih koja su posljedica prevare i nepravde“. Slika svijeta koju oni nude nerealna je, kao što je nerealno i njihovo očekivanje da će svijet „uzmaći pred neodoljivom moći prosvjetiteljstva i razuma“ i namah se promijeniti. Društveni procesi su spori i prolazi dosta vremena od uvođenja neke mjere do pojavljivanja svih njenih posljedica. Njeni početni efekti ne znače da će tako biti stalno, da se kratkoročna pobjeda neće platiti dugoročnim gubitkom. Stoga, da bi se shvatilo kako funkcionišu pojedini društveni mehanizmi potrebno je vrijeme, a da bi se formirale i valjano razvile pojedine društvene institucije potrebno je (sa)znanje koje se dobija putem iskustva. Nasuprot onome što se naziva naučnom teorijom, i što može privući nekom svojom naizgled atraktivnom formom ili sadržajem, iskustvo je to koje daje „praktično znanje“ i koje je jedino validno kad je u pitanju razumijevanje složenog procesa društvenog razvoja odnosno mogućnosti posredovanja u njemu. Isto tako, politika je u biti „eksperimentalna nauka“, i griješi onaj ko misli da unaprijed zna „plan istorije“ ili nije spreman da napravi korak nazad da bi kasnije napravio dva koraka naprijed. Čak i „najveći reformatori“ koji to ne znaju, mogu da omanu bilo tako što, u najboljem slučaju, njihova nastojanja neće imati potrebnu snagu, bilo tako što, u najgorem slučaju, to što preduzimaju kudikamo više uništava društveni poredak i njegove vrijednosti nego što ih čini boljim i višim. Onaj koji nema „školu života“, ili ne vodi dovoljno računa o nataloženom iskustvu istorije i njegovim poukama, ne može da primijeti (i shvati) da postoje i takve društvene pojave i odnosi o kojima nije lako dati sud, budući da im „na površini nedostaje razložan smisao“. Osim toga, „često u državama postoje nepoznati, tako reći latentni uzroci, i stvari koje na prvi pogled nemaju značaja, od kojih, međutim, zavisi, u suštinskom smislu, veliki dio javnog napretka ili nesreće“. Sve to govori da samo onaj ko se dugo bavi pitanjima i poslovima društvenog razvoja, i to „na zdravim osnovama“, i ko u tom pogledu ima dovoljno iskustava, može da na valjan način opservira promjene u sistemu i u tom pogledu predlaže neke mjere. Pa i tada to nije pojedinac, već društvo kao cjelina. Ističući da je sve izvan toga varka, Berk posebnu pažnju poklanja „avanturistima“ koji se iznenada, slučajno, gurnuti vihorom za njih u biti nejasnih događaja „nađu u politici“, uvjereni da su upravo oni pozvani da promijene tok istorije, pa kaže: „Onaj ko ostavlja vlastiti posao da bi preuzeo ono što mu ne pripada najčešće ne poznaje ni posao koji napušta ni onaj koji preuzima. Potpuni stranac u svijetu u koji želi toliko da se umiješa, neiskusan u svim njegovim pitanjima o kojima se tako samouvjereno izjašnjava, on nema ništa zajedničko s politikom osim strasti koje pokreće“. U tome je, po Berku, bio jedan od najvećih problema francuske revolucije, čija je skupština bila „opterećena određenim profesijama“, kao što su „mračni provincijski advo-

kati, upravnici lokalnog pravosuđa, seoski pravni zastupnici, bilježnici, cijela povorka ovlašćenih opštinskih parničara, koji potpiruju i vode prave male ratove oko seoskih šteta“. S takvima na poziciji onih koji „dijagnostikuju društvene probleme i predviđaju efekte različitih mjera“, ona je bila to što je bila - emanat nepromišljene i ekstravagantne avanture tokom koje je vlast prešla u ruke novih bogataša, mnogo gorih i okrutnijih od onih koje su zbacili s vlasti. Uvjeren da je to „bio neizbježan, nužan ishod, plod same prirode stvari“, te da se društvo od takve pošasti može odbraniti samo vladavinom oslonjenom na tradiciji koja se nadahnjuje običajnim pravom, on zaključuje: „Budući da je nauka o vladanju po svojoj prirodi tako praktična i okrenuta jednako praktičnoj svrsi - ona traži iskustvo koje jedan čovjek ne može steći za cio život, koliko god bio oštrouman i kakvom god moći opažanja raspolagao - pa se samo s beskrajnom opreznošću treba upustiti u pustolovinu rušenja građevine koja je stoljećima u zadovoljavajućoj mjeri odgovarala opštim potrebama društva, ili je ponovo graditi a da se pred očima nemaju provjereno korisni modeli i uzori“.

Okrenut engleskoj pravnoj tradiciji, utemeljenoj na *common law*-u, kao nečemu što ima trajnu vrijednost i čega se Britanci ni po koju cijenu ne bi smjeli odreći, Berk se u svom glavnom djelu *Razmišljanja o francuskoj revoluciji*, napisanom 1790. godine, oštro suprotstavlja ne samo konstitucionalizmu revolucionarnih reformatora i uopšte jusnaturalističkim ustavima, tvrdeći da su izvedeni iz neposrednih spontanih reakcija masa, već i *Deklaraciji prava čovjeka i građanina*, ocjenjujući da je ne samo besmisleno nego i opasno u ime apstraktne racionalnosti mijenjati institucije koje je stvorila istorija i odnose koji su izdržali njenu probu. Dakako, Berk nije protivnik ljudskih prava i sloboda, budući da kad je u pitanju pojedinac, pridaje važnost svemu što određuje njegovu individualnost (osjećanjima, strasti, vjeri), a kada su u pitanju narodi, svemu što im uliva svijest o posebnosti i u funkciji je njihovog konstituisanja kao nacija (religiji, jeziku, poeziji, tradiciji), pri čemu i u jednom i u drugom ide čak dotle da daje podršku svjevernoameričkim kolonijama u sporu pritiv britanske krune, tvrdeći da pobunjeni kolonisti traže za sebe samo prava koja bi imali kao britanski građani. On, naprosto, u *common law*-u - kojega shvata kao garanciju protiv samovolje ne samo kralja nego i sve moćnijeg parlamenta, za kojeg smatra da treba da bude samo čuvar (postojećih) normi koje garantuju tradicionalne engleske slobode - vidi sigurniji, izvjesniji (istorijski potvrđeni) način ostvarivanja tih prava.

Dvije osnovne pretpostavke na kojima jedno društvo treba da sačuva vrijednosti kakve je, na primjer, potvrdilo britansko ustavno i političko iskustvo utemeljeno na *common law*-u, po Berku su: sačuvati institucije naslijeđene od predaka i nikada, ni u kakvoj situaciji, ne donositi odluke koje su u suprotnosti

sa suštinom ustavnog nasljeđa. Zato on, onima koji drugačije misle, poručuje: „Ako želite upoznati duh našeg uređenja i politike koja je posredovala u tom velikom dobu, sačuvavši to uređenje do naših dana, tražite ga u našoj tradiciji, u našim arhivima, u našem Parlamentu i zapisnicima parlamentarnih sjednica, a ne u propovijedima“. Razloge za takvu britansku „praksu“, Berk ovako tumači: „Sama pomisao na stvaranje nove vlasti dovoljna je da nas ispuni strahom i odbojnošću. Mi smo tokom revolucije željeli, i to još želimo, da sve ono što imamo shvatimo kao *baštinu naših pradjedova*, te smo pazili da na to staro stablo ne nakalemimo mladicu tuđu njegovoj prirodi. Sve reforme koje smo dosad sproveli zasnovane su na dubokom uvažavanju prošlosti“. Britanska tradicija da se ostane vjerno svojoj tradiciji, trijumfovala je, veli Berk, čak i u Slavnoj revoluciji, događaju koji je obilovao i nekim bitnim novinama. Objašnjavajući da je to, prirodno, učinjeno na način koji su nalagale date okolnosti, on kaže: „Istina je da je u vrijeme revolucije bilo u osobi kralja Viljema malih i privremenih odstupanja od strogog poretka u nasljednoj sukcesiji. Ali bilo bi protiv svih osnovnih načela pravne nauke - izvesti načelo iz zakona pravljenog za poseban slučaj i s obzirom na posebnu osobu“. U prilog uvjerenja da ne bi trebalo sumnjati da su Englezi, upkos tim „privremenim odsutpanjima“, i ovom prilikom ostali u okvirima tradicionalnih pravila, Berk navodi dva argumenta. Jedan argument je povezan s principom da politička umjerenost ne znači izbjegavanje svih vrsta konflikata, pogotovo kada se „sigurno u svoju stvar“, a glasi da engleski kralj 1688. godine nije skinut s prijestola zbog nejasnih žalbi o „rđavom vladanju“, već zbog velike i vidne povrede zakona. Naprosto: „Optužili su ga ništa manje nego za namjeru, potvrđenu brojnim otvorenim aktima, potkopavanja protestantske crkve i države, i njihovih temeljnih, nespornih zakona i sloboda; optužili su ga da je prekršio izvorni ugovor između kralja i naroda. To je bilo više nego ’rđavo vladanje’“. Drugi argument je povezan s principom „nemanja izbora“, tj. s objašnjenjem da se i društva vjerna svojoj demokratskoj tradiciji ponekad nađu u situaciji kada odluke koje donose naprosto nemaju alternativu. Upravo u takvoj situaciji se u datom slučaju bila našla Engleska, veli Berk, i nastavlja: „Prihvatanje kralja Viljema nije bio *izbor* u pravom smislu riječi. Za sve one koji nijesu htjeli da pozovu kralja Džejmsa (II) i potope svoju zemlju u krv, te da ponovo ugroze svoju vjeru, zakone i slobode to je bio akt *nužnosti*, u moralno najstrožem smislu te riječi“. Naprosto, ni u jednom trenutku od usvajanja *Magna sharte* (1215) do Slavne revolucije, odnosno *Akta o pravima* (1689), engleski narod se nije odrekao svog ustavnog prava (tj. privilegija i sloboda), koje i bez čvrste (pisane) zakonske osnove nasljeđuje isto onako „kao što se nasljeđuju kruna unutar kraljevske familije ili plemstvo unutar aristokratije“. Tako je engleska tradicija nasljeđivanja prava

(kralja na krunu, a naroda da bira kralja) i tada ispoštovana time što je novi kralj Viljem III bio oženjen starijom kćerkom Džejmsa II iz kraljevske familije Stjuart. Inače, Berk napominje (i opominje):

prvo, da nema vladavine bez grešaka, budući da vlastodršci uvijek u ponečemu, čak i kad ne bi htjeli, krše pojedina pravila;

drugo, da je veoma teško odrediti jasnu granicu između prava i neprava u vršenju vlasti;

treće, da prilikom odlučivanja o promjeni vlasti uvijek treba posebnu pažnju obratiti na „moguće posljedice“, usljed čega tome treba pribjegavati samo onda kad vlada počini velike zloupotrebe i dovede do „velike anarhije“, tj.onda kada su izgledi za budućnost „jednako loši kao i iskustvo prošlosti“

Engleskoj je, uvjeren je Berk, uvijek polazilo za rukom, pa je to bio slučaj i 1689. godine, da odoli svim iskušenjima u svom društvenom razvoju zahvaljujući istrajnosti u prilagođavanju prirodi, tj. zato što se opredjeljivala isključivo u skladu sa onim što priroda prihvata kao svoje. U tom konteksu, prilagoditi se prirodi znači kloniti se političkih inovacija, pogotovo ako su one velike i nagle. To je razlog što povodom odluke Parlamenta, kojom je u smjeni na kraljevskom tronu sačuvana izvjesna (porodična) veza između bivše i nove dinastije, za englesku politiku kaže: „Ova politika izgleda mi kao plod dubokog razmišljanja, ili prije kao srećna posljedica ugledanja na prirodu mudrosti koja ne zna za razmišljanje, zato što je iznad njega“. U riznici „mudrosti bez razmišljanja“, Berk nalazi mjesta i za ono što bi se moglo nazvati srećom i proviđenjem. Oni su, po njemu, jednostavno, nešto što se događa, tako da mnogi odnosi igraju istu ulogu u društvu kao i sreća u individalnom životu. Ti odnosi, inače jednako prisutni u demografiji i geografiji, u moralu i ekonomiji, „prirodni“ su utoliko što ne zavise ni od kakvog „višeg plana“ i nauma, već se iskazuju kao „zbir efekata nekoliko individualnih djelatnosti“. „To je to“, gotovo trijumfalistički konstauje Berk i zaključuje: „Kad smo tako naše vještačke ustanove uskladili s prirodom, i pozvali u pomoć njene moćne i pouzdane instinkte da utvrde slabe i grešne proizvode našeg razuma, dobili smo iz našeg shvatanja sloboda kao baštine - nemale pogodnosti“. Drugim riječima, kad se tako radi, „duša obnavljanja slobodno se razastire izvan egoizma i uskogrudosti“, a duh slobode, inače „sam po sebi sklon neredima i ispadima“ - „djelujući uvijek u prisustvu naših smjelih predaka“ - biva umjeren „odgovarajućom ozbiljnošću i strahopoštovanjem“.

U onome što naziva prisustvom „metoda prirode“ u političkom djelovanju, Berk prepoznaje „sklonost zapanjujućoj mudrosti“ (*the disposition of a stupendous wisdom*) koja se ispoljava kroz tri bitna (osnovna) principa (kvaliteta).

Prvi princip (kvalitet) se odnosi na simetriju između političkog sistema i poretka svijeta. S stog stanovišta gledano, veli Berk, svaka pojedinačno uzeta država je dio jedne opšte, univerzalne vrijednosti, a „svaki ugovor svake posebne države samo jedna velika odredba u prvobitnom ugovoru jednoga vječnoga društva, koje niže prirode povezuje s višima, dovodeći u odnos vidljiv i nevidljivi svijet, saglasno ugovoru utvrđenom i zapečaćenom neprikosnovenim zavjetom koji sve prirode drži na mjestu koje im je dodijeljeno".

Drugi princip (kvalitet) odnosi se na to da ljudi u odgovarajućim uslovima institucije sistema koji su stvorili čuvaju na isti način na koji porodica brine o sredstvima (dobrima) koje joj je sudbina dodijelila. Uvažavanje tog principa je, veli Berk, razlog što mi „svoje civilne ustanove poštujemo prema načelima kojima nas priroda uči da poštujemo pojedine ljude - vodeći računa o njihovoj starosti i njihovim precima".

Treći princip (kvalitet) odnosi se na kontinuitet i obnavljanje jednom stvorenih vrijednosti, u smislu da ono što ljudi imaju i čuvaju „nikako ne zastarijeva", a da u onome što eventualno pobošljavaju ne samo da „nema Bog zna što novo", nego može da se nađe i mnogo onoga što nijesu željeli. Kao primjer koji pokazuje koliko je poštovanje tog principa važno, Berk navodi „sunovrat" koji su ljudi napravili opredjeljujući se za promjene poput onih što su izvršene revolcijom u Francuskoj. Začuđen takvom (francuskom) „nesmotrenošću", koju ujedno smatra i nekom vrstom kazne za postavljanje zahtjeva koji sežu dalje od „prirodnog" i iskustveno provjerenog, on se pita: „Kako to da jedan čovjek zahtijeva, u ime građanskog društva, prava koja čak i ne pretpostavljaju njegovo postojanje, prava koja su mu potpuno odvratna? Jedan od prvih ciljeva građanskog društva, koji postaje jedno od njegovih osnovnih pravila, jeste *da niko ne bude sudija u sopstvenoj stvari*. Već samim tim, svaki se pojedinac lišio odjednom prvog osnovnog prava koje pripada čovjeku koji nije vezan ovim ugovorom, prava da sam sudi za sebe i da sam brani sopstveno pravo. On se odriče prava da sam sobom upravlja, čak se odriče, koliko je to mogućno, prava da se sam brani, što je prvi zakon prirode. Ljudi ne mogu uživati istovremeno i prava civilizovane države i prava države koja nije takva. Da bi došli do pravde, oni se odriču prava da u svemu određuju što im je najvažnije; i da bi sačuvali izvjesnu slobodu odriču se nje cijele polažući je u njen zajednički depozit".

Sva ta tri principa (kvaliteta), međutim, ma koliko sami po sebi vrijedni, nijesu takvi da bi se mogli smatrati dovoljnim argumentima za potrebu i smisao istrajavanja na tradiciji, pogotovo ako se ima u vidu da njihovo „pulsiranje" zavisi od mnogih okolnosti. Uz njih, i (objektivno) više od njih, postoji još jedan izuzetno važan, u izvjesnom smislu čak odlučujući razlog za poštovanje tradicije. Riječ je o „ljudskom materijalu" koji je, po Berku, „hiljadu puta značajniji od svih formalnosti čitavog svijeta".

Intelektualna sposobnost odnosno saznajna i djelatna moć čovjeka je, smatra Berk, toliko važna da se ovoj u svakom društvu mora poklanjati izuzetna pažnja. Pri tome valja imati u vidu da kad govori o tim i takvim čovjekovim sposobnostima, Berk misli na svojstva koja mu je podarila priroda, a ne na ono što on sam može individualno da stvori i posjeduje. Individualno posmatrani i usamljeni, članovi jednog društva su i svojstvima i moćima znatno ispod onoga što se od njih teorijski i istorijski očekuje. Njihova orijentacija je tada, nužno, pogrešna, jednostrana i okrenuta efemernim stvarima, jer dozvoljavaju da njima vladaju snažna osjećanja i egoistički porivi i lako postaju žrtvama spekulacija i uopšte mišljenja koja ne samo što nijesu utemeljena u društvenoj stvarnosti, već nijesu u skladu ni sa njihovim ličnim interesima. Obrnuto, kad ljudi onim što jesu, i kakvi jesu, poštuju tvoraštvo prirode (vremena i običaja), jednako u odnosu na njih same kao i u odnosu na njihov društveni poredak, i kada u svom djelanju uvažavaju naloge što im otuda dolaze, oni tada postaju stvarnim subjektima istorije koja „ide svojim putem“ i čini da institucionalna rješenja budu rezultat uporednog djejstva više faktora, uključujući i „stara pravila“ i „nove ideje“ i „čitav niz događaja, koji, izolovani, izgledaju mali i bez smisla, ali koji, zajedno, čine značajne modele“. Dobre institucije, međutim, ne pomažu „ukoliko je ljudski materijal odveć iskvaren“. Taj se red stvari, uvjeren je Berk, ne da nikako i ničim promijeniti, pa zato gotovo fatalistički zaključuje: „Nikakvo ime, nikakva vlast funkcija ili bilo koja vještačka ustanova ne mogu učiniti od ljudi od kojih je sastavljen svaki sistem vlasti išta drugo do ono što su Bog, priroda, obrazovanje i njihove životne navike napravile od njih. Sposobnosti preko toga narod im ne može dati. Vrlina i mudrost mogu biti predmet izbora, ali takav izbor ne poklanja ni prvu ni drugu onima na koje polaže svoje posvećene ruke“.

Pošto se tragovi koje božje stvaralaštvo, ljudska priroda, obrazovanje i životna situacija ostavljaju na ljudima, u obliku poroka i vrlina, ne mogu izbrisati i promijeniti, društva su primorana da radi boljeg korišćenja „ljudskog materijala“ vrše izbor onih kojima će povjeravati odgovarajuće važne funkcije. Kad su u pitanju kriterijumi i principi kojih bi se u tom pogledu trebalo pridržavati, Berk nema dileme da „dobro društveno stanje i dobro ime i položaj“ predstavljaju najbolje moralne kriterijume za upravljanje društvom, te da oni koji to posjeduju zaslužuju najveću pažnju. Nasuprot tome, kaže on dalje, osobe „prizemnog nivoa“ (a to su upravo one koje nemaju „dobro društveno stanje i dobro ime i položaj“), težiće dvjema podjednako neprihvatljivim stvarima: da prigrabe za sebe (opljačkaju) stvari (dobra) koja im ni na koji način ne pripadaju i da „izglade političku nejednakost“, zaboravljajući pri tome na mnoge druge „osnovne nejednakosti, kojima ne dozvoljavaju da nestanu s lica zemlje“. Pozi-

vajući se na „davno stečena“ engleska i „već vidljiva“ francuska iskustva, Berk upozorava na svu uzaludnost i štetnost takvih pokušaja, pa kaže: „Oni koji se trude da uravnaju - nikad ne izjednače. U svim društvima sastavljenim iz različitih klasa mora jedna biti najviša. Leveleri samo remete i izopačuju prirodan red stvari. Udruženja krojača i drvodjelja koja čine (na primjer parisku) republiku, ne mogu biti (ostati) na pozicijama na koje su dospjeli najgorom od svih uzurpacija, uzurpacijom prirodnih prava“. Jedinu odbranu „zdravog društva“ od takvih, uvjeren je Berk, predstavlja striktno poštovanje pravila da jednom uspostavljena društvena hijerahija ne podliježe nikakvom zakonu socijalne pokretljivosti, u smislu da pripadnici nižih klasa mogu da se „sele“ u više društvene slojeve ili da eventualno dođu na neku visoku državnu funkciju. Saobrazno tome, on izriče dvije, kako neki autori kažu, prilično „arogantne“ ocjene. Jedna ocjena je da svaki rad nije častan, i nju ilustruje komentarom da „zanimanje frizera ili voskara ni za koga ne može biti časno - da ostavimo po strani druge, još servilnije poslove“. Druga ocjena je da „put u visoko društvo“, tj. napredak na hijerarhijskoj ljestvici vlasti, ni za koga ne treba da bude lak i brz, i nju „prati“ izjavom: „Ne ustežem se reći da put do ugleda i moći ne treba da bude previše lak, ili stvar suviše uobičajena, svakodnevna. Ukoliko je rijetka zasluga najrjeđa od svih stvari, utoliko onaj kome ta zasluga pripada treba da prođe kroz više iskušenja“. Berk ovim ne brani ideju klasnog nasilja, čijeg postojanja je svjestan, niti priziva stanje u kome će država presijom na niže slojeve držati ove pod punom kontrolom. On u suštini hoće samo to da u kontekstu neupitne odbrane engleske ustavne tradicije, upozori na štetnost i neprihvaljivost svega što bi niže slojeve ohrabrilo da svojim ekonomskim ili političkim zahtjevima „pritiskaju“ one kojima je „priroda“ (pod kojom u prvom redu podrazumijeva „istorijske okolnosti“) odredila da upravljaju društvom i državom.

Berk, takođe, smatra da je preduzimljivost ili nepreduzimljivost onih koji su na funkcijama direktno uslovljena njihovom „materijanom stranom“, tj. povezana „sa osjećanjem za imovinu“, tako da je sasvim realno očekivati da oni koji imaju više ne posežu za radikalnim odlukama i uopšte bitnijim promjenama datog društvenog stanja i uređenja, dok su oni koji imaju manje ili nemaju ništa skloniji hazardu i pogrešnoj politici. To pravilo niukoliko ne mijenja činjenica da ima i onih sa (naslijeđenim ili na neki drugi način stečenim) imetkom, „koji ni u kakvim okolnostima ne mogu obavljati političke zadatke na zadovoljavajući način“. Oni su, veli Berk, osobe kojima je sudbina naprosto predodredila „da prolaze mogućim i nevidljivim stazama života“.

Pitanje zbog čega je Berk tako odan ideji očuvanja tradicije i zašto se snažno suprotstavlja novom revolucionarnom talasu koji, nezavisno od francuskih

iskustava, sve više zapljuskuje Evropu, nikada nije do kraja razjašnjeno. Po nekima, radilo se o pukom intelektualističkom nastojanju da se modeli starih razmišljanja primijene na tumačenje novih pojava. U tom smislu se, na primer, konstatuje da „velika tradicija prirodnog prava Cicerona i sholastičara, koju je uzdrmao Hobs a pomalo i Lok, izbija ponovo u punoj snazi u Berkovom odgovoru francuskim revolucionarima“. Nijesu izostala ni mišljenja poput onog što ga zatupa F. Reno, da su „jusnaturalistička“ tumačenja Berka pokazala da je njegova kritika „revolucionarne metafizike“ onih koji su željeli da „promijene svijet“ više počivala na „kvaziaristotelovskom shvatanju političke mudrosti nego na nekom prostom skepticizmu“. Drugi, opet, misle da Berk ne robuje antičkim šemama odnosno želji da ove aktuelizuje u novim okolnostima, već da se naprosto radi o njegovom metodološko-teorijskom „lukavstvu“ koje je sračunato na to da u „ruhu“ poznatih filozofema i logofema, radi njegove veće uvjerljivosti, „lansira“ svoj ideološki i politički otpor promjeni onih društvenih odnosa koji su radnike držali u poziciji obespravljenih posjednika radne snage, prinuđenih da ovu prodaju po cijeni koju im odrede novi vlasnici kapitala i moći - „liberalni“ buržuji. Jedan od njih, Mekferson, tako, prvo podsjeća da je Berk, nekoliko godina nakon objavljivanja svog glavnog djela (*Razmišljanja o revoluciji u Francuskoj*), objavio i djelo u kome konstatuje da se time što se radnicima ponegdje daje dopunska plata u zavisnosti od broja članova njihove porodice i cijene hljeba, vrši protivprirodno i bezbožno uplitanje u tržišne zakone, a potom, i na osnovu toga, zaključuje:

prvo, da je Berk, kao savremenik Adama Smita, usvojio teze liberalne političke ekonomije o tome da je tržišni poredak u isti mah i skladan i pravedan, budući da ispoljava djejstvo „provođenja“, koje „prinuđava ljude, htjeli oni to ili ne, da opšti interes povežu sa svojim individualnim uspjehom kad teže da ostvare svoje sebične interese“;

drugo, da Berk, nekim svojim političkim idejama, osobito onima koje se odnose na poredak hijerarhijskog podređivanja, u stvari brani jedan „specifično kapitalistički poredak“;

treće, da je Berkovo „osporavanje francuskih načela bilo istovjetno njegovom osporavanju načela iz Spinhemlenda (mjesta gdje su radnicima navodno davali „dopunske plate“ - R. R.), jer su i jedni i drugi, po njemu, rušili tradicionalno društvo time što su uništavali prethodni uslov za kapitalističku akumulaciju, tj. potčinjenost radničke klase“.

Sam Berk nagovještava da bi motiv njegovog zanimanja za pomenutu tematiku mogao biti stvar „intelektualne pobune“ mislioca koji je podjednako kritički nastrojen prema svim „fanaticima vlasti“ - starim i novim - čije dogme sprječavaju ljude da se trezveno suoče s poslovima koji im predstoje na stvaranju

onih društvenih odnosa i državnih institucija koje će najbolje odgovoriti izazovima s kojima se čovječanstvo srijeće u doba industrijalizma i mašinizma. Osnova za takvu prepostavku, tj. za vjerovanje da je krajnji cilj Berkovog bavljenja raznim političkim teorijama i njihovim učincima bio da se politička misao njegovog vremena oslobodi svih dogmatsko-šematskih nanosa i stega, mogla bi se, na primjer, naći u njegovom iskazu: „Stari fanatici jedinstvene arbitrarne vlasti drže se dogme po kojoj je nasljedno kraljevanje jedini legitimni oblik vlasti na svijetu, upravo kao što ovi novi fanatici narodne arbitrarne vlasti drže da je izbor od strane naroda jedini legitimni izvor političkog autoriteta“.

No, što god (od toga ili nečega drugog) da je u pitanju, nije teško primijetiti da Berk ideje slobode iskazane kroz individualna prava svakog čovjeka, kako ih fokusiraju pobornici revolucionarnog uklona (u Francuskoj i drugdje), ne prihvata iz više razloga.

U prvom redu, Berkov otpor takvim idejama francuskih revolucionara i engleskih „radikala“, temelji se na uvjerenju da svi ljudi naprosto nijesu sposobni da se suvereno bave javnim poslovima i uspješno rješavaju složena pitanja i probleme ličnog i društvenog života na način koji je za njih najbolji, a za društvo i državu najkorisniji. Tako nešto, po Berku, mogu da rade samo gornji slojevi, u čijem je duhu i „političkom sluhu“ sabrano iskustvo vjekovnog posredovanja u društvenim procesima najobrazovanijih i kulturno najuzdignutijih članova društva. Izdvojen iz tog konteksta, i prepušten samom sebi, čovjek je nesposoban, a vođen raciom koji mu nude bankarsko-novinarski magnati koji pokušavaju da zamijene staro plemsvo, izložen diktatu golog interesa i - izgubljen.

Berk, zatim, nije naklonjen ideji demokratije shvaćene na način kako to čine teoretičari revolucije, i zbog toga što je uvjeren da se društvene institucije ne prave iz glave nego iz iskustva čitavih naraštaja, usljed čega bi, na primjer, napuštanje staleškog sistema kao produkta vjekovne mudrosti i iskustva faktički značilo ne iskorak ka slobodi već put u rasulo i propast. Ovo tim prije što su čovjeku uz slobodu potrebni i društveni okviri i odnosi koji će ukrotiti njegove protivdruštvene strasti i uspostaviti ravnotežu između njegovih individualnih „impulsa“ i društvene discipline, a to se može samo u staležima koji su tradicionalno bili spona među ljudima i siguran oslonac države sa precizno međusobno regulisanim hijerhijskim odnosima njenih viših i nižih organizama.

Njazad, jedan od razloga zbog kojih Berk ne neprihvata „revolucionarne“ i uopšte „radikalne“ ideje demokratije i demokratskog, kao soluciju kojom bi društvo i država mogli da izvršavaju funkcije zbog kojih su nastali i opravdaju svoje postojanje, jeste i to što on ne vjeruje u sposobnost naroda da vlada bez

ikakve kontrole spolja (budući da se za vladanje traže posebne sposobnosti koje on nema, niti kao cjelina može ikada imati), odnosno bez čvrstih („obuzdavajućih“ i zato spasonosnih) obaveza prema „iskustvu“ nataloženom tradicijom koja je položila ispit vremena.

Poglavlje osmo

ENGLESKI „KONZERVATIVIZAM“

Teorijski i politički „izazovi“ burnih društvenih zbivanja u kontinentalnom dijelu Evrope tokom XVIII vijeka ne ostaju bez odjeka na kretanja u okruženju. To osobito važi za prostor s druge strane Lamanša, gdje se na svaki „kontinentalni“ p(re)okret te vrste gotovo redovno reaguje na dva načina: prvo, tako što se vlastite (tradicionalne) društvene institucije i odnosi upoređuju sa njegovim mogućim vrijednostima i implikacijama, a potom tako što se kod objašnjavanja uzroka određenih društvenih pojava, argumentima faktičkog iskustva daje prednost nad doktrinarnim principima. Tipičan primjer te vrste predstavljaju pulsacije engleskog *konzervativizma*, utemeljene u idejama filozofa Dejvida Hjuma.

Dejvid Hjum (1711-1776), važi za oštrog kritičara apstraktne jusnaturalističke doktrine. Javlja se u vrijeme tzv. stagnacije engleske političke misli, kada teorijske rasprave o državi, njenom nastanku i ustrojstvu, ustupaju mjesto političkom realizmu koji raspravu usredsređuje na status partija i frakcija u okviru „uhodanih“ pravila postojećeg „ustavnog mehanizama“. Krucijalna stanovišta Hjumovog teorijskog diskursa, inače posve drugačija od teorema koje bujaju „preko Lamanša“, izložena su u njegovom glavnom djelu *Rasprava o ljudskoj prirodi*, koje je napisao tokom svog boravka u Francuskoj. Kvintesenciju im čini teza da je Engleska upravo nakon Slavne revolucije (1688), u vrijeme kada politički vjetrovi počinju da jače duvaju u jedra njenog parlamentarizma, na dobrom putu da umjesto demokratizma osnaži svoju apsolutičku tradiciju, budući da pobornici ideje uređenja društva po uzoru na „Stari ustav“ (regrutovani uglavnom iz redova „vigovskih“ istoričara), društvenu praksu predaka proglašavaju za ideal kome treba težiti. Hjumovu političku misao bitno opredijeljuje dvije stvari: društvene prilike u Engleskoj sredinom XVIII vijeka, kako ih neposredno doživljava, i teorija saznanja zasnovana na radikalnom empirizmu, koju bezrezervno prihvata (a donekle i sam razvija). Možda tome

treba dodati i Hjumovu „ličnu prirodu“, na čemu, recimo, insitira B. Rasel, kad objašnjava bit njegove filozofije. I to onu prirodu koju sam Hjum, u vlastitom nekrologu pod naslovom „nadgrobno slovo“, ovako opisuje: „Bio sam čovjek blage naravi i disciplinovan, otvorene, druželjubive i vesele ćudi, sposoban za privrženost, ali slabo prijemčiv za neprijateljstvo, i bio sam u svima svojim strastima veoma umjeren. Čak ni ljubav prema književnoj slavi, moja glavna strast, nije mi nikada kvarila raspoloženje i pored mojih čestih razočarenja“.

Među „kontinentalnim zbivanjima“ relevantnim za engleska teorijska i politička „talasanja“, na prvom mjestu su bila ona u Francuskoj. Francuska je, suočena s mnogim krupnim problemima i protivurječnostima unutrašnjeg razvoja i ne manje složene međunarodne pozicije, išla u susret revoluciji od koje se, teorijski i politički, očekivalo da razmrsi klupko njenih povijesnih zbivanja. U njoj se, stoga, vode žive teorijske rasprave o datom društvernom stanju, za koje se gotovo sva odgovornost pripisuje apsolutnoj monarhiji i - u kontekstu snažne afirmacije jusnaturalističkih i prosvjetiteljskih ideja, kombinovanih sa materijalističkim shvatanjem istorije - izražava uvjerenje da je moć razuma ono što čovjeku „otvara perspektivu“ izlaska iz krize, tj. ponovo ga dovodi pred vrata raja kojeg je bio izgubio zahvaljujući svojoj nesmotrenosti, neznanju i neobuzdanim strastima. U razmišljanjima autora koji se bave tom temom srijeću se i razni „programi akcija“ kojima bi se učinio „posljednji preostali korak“ u vraćanju čovjeku onih prava i sloboda što ih je navodno uživao prije „apsolutističke uzurpacije“. Društvene prilike u Engleskoj Hjumovog doba, pak, znatno su drugačije nego na evropskom kontinentu, uključujući i Francusku. Engleska je bila izašla iz političke krize koja je dovela do tzv. Slavne revolucije, građanskog rata u kome su pobunjenici protiv Džejmsa II, posljednjeg kralja iz porodice Stjuart, imali za cilj da sruše monarhiju i zemlji daju uređenje utemeljeno na saglasnosti naroda. Njihov ideal je bio da ožive stare principe upravljanja državom, tako da su ustavne promjene izvršene u Slavnoj revoluciji u stvari bile neka vrsta restauracije običajnog prava, čiji su korijeni, kako su vjerovali, vodili direktno iz prvobitnog ugovora. To je razlog što „misaono vrenje“ s druge strane Lamanša, podstaknuto „kontinentalnim konsideracijama“, ima bitno drugačiju formu i sadržaj. Naime, rasprava engleskih autora u čijem se fokusu nalaze pitanja društvenog uređenja i karaktera vlasti kao pretpostavke njenog daljeg razvoja, ne vodi se u znaku političke i ideološke pripreme za obračun sa „apsolutističkom uzurpacijom“, već u znaku nastojanja da se uz pomoć „kontinentalnih prevratničkih kriterijuma“ objasni da Engleska ima svoj, drugačjiji put državnog i društvenog razvoja i da nju stoga interesuju državno-pravne i socijalno-ekonomske implikacije njene Slavne revolucije, a ne bilo što drugo. U tom kontekstu, njih prvjenstveno interesuje pitanje: da li

je „ustavnim prevratom“ iz 1688. godine i njegovim „pratećim“ dokumentima, osobito *Deklaracijom o pravima* iz 1689. godine (kojom se ustanovljuje imunitet poslanika, utvrđuje da izbori za parlement treba da budu slobodni i označava kao nezakonita vlast „koja polaže pravo na vladanje bez zakona“) postavljen novi (demokratski) temelj u odnosima između suverena i naroda, ili se radi samo o „nastavku tradicije“, u smislu da učinak svih tih događaja u tom pogledu ne izlazi iz okvira doktrine o prvobitnom ugovoru koji je još na snazi, budući da je prema „Starom ustavu“ Egleska navodno imala parlamentarizam još u prednormansko vrijeme?

U tom „unutarengleskom“ dijalogu, jaka „vigovska struja“, kojoj se Hjum žestoko suprotstavlja, brani ideju „Starog ustava“ i oslanjajući se na Tacita zastupa tezu da je Engleska, zahvaljujući svojim drevnim običajima i slobodarskom duhu, još u saksonsko vrijeme imala izbornog kralja, ograničenu vlast i Donji dom (kao reprezenta plemenskih skupština), da su te tekovine bile nestale tokom normanskog osvajanja zemlje i da se nakon toga istorija engleske ustavnosti odvija u znaku obnavljanja izgubljenih sloboda. Saobrazno toj tezi, sve što se u ustavno-pravnom i uopšte političkom ustrojstvu Engleske nakon prestanka „normanskog ropstva“ dešava, u znaku je njenog izvornog, čistog i autentičnog „Starog ustava“ zasnovanog na prvobitnom ugovoru čiji se elementi obnavljaju donošenjem novih dokumenata ustavotvornog karaktea (*Magna charta libertatum*, 1215; *Petition of Rights*, 1628; *Bill of Rights*, 1689; *Corpus Act*, 1679; *Act of Sattlement*, 1701), odnosno vaspostavljanjem Donjeg doma u vrijeme Tjudora). Krajnji cilj branilaca ideje ustavnog razvoja Engleske kao nastavka afirmacije tekovina prvobitnog ugovora, koji je navodno garantovao iskonska parava i slobode ljudi, jeste da dokažu da je taj „prirodni tok“ bio narušen dolaskom Stjuarta na vlast, a s njima i apsolutne monarhije. Suprotstavljaujći se tome, Hjum, inače skeptičan prema radikalnim idejama sukobljavanja kojima se nadahnjuju revolucionarni pokreti, u seriji političkih eseja o prvim načelima vladavine i njenom porijeklu, te prvobitnom ugovoru (*Of the first principles of government*, *Of the origin of government*, *Of the original contract*), koje piše uporedo sa obimnom istorijom Velike Britanije, izražava sumnju u demokratski kapacitet i praksu predaka; poriče postojanje „narodne grane“ u saksonskom zakonodavstvu; negira da je Donji dom koji se kasnije pojavljuje imao prirodu i funkciju koja mu se pripisuje; tvrdi da Velika povelja prvenstveno garantuje privilegije baronima, te da sloboda u tom periodu i dalje označava feudalna prava plemstva, a ne prirodna prava naroda. Istovremeno kaže da Džejms I i Čarls I nijesu uveli despotizam, već su samo prikupili i prihvatili nasljeđe jedne gotovo apsolutne vlasti koju je Elizabeta uspjela da dovede do najvišeg stepena. Imajući uz to u vidu i činje-

nicu da „Ustav tada još nije bio čvrsto utemeljen“, Hjum poriče smisao svakog teorijskog diskursa, uključujući i onaj s kojim se neposredno spori, čija se suština ogleda u tome da se iz ugla mitski rekonstruisane prošlosti u funkciji „jedne teleološki shvaćene sadašnjosti“ proizvoljno sudi o odnosu kralja i parlamenta što ga uspostavlja Slavna revolucija. Hjumu će, u nekim kasnijim analizima njegovog djela, biti prigovoreno da ovakva svoja stanovišta ne temelji na uočavanju i potrebnom uvažavanja kontinuiteta oblika engleske vladavine, koji se održava iza „prividnih vrludanja ustavne istorije“, te da odveć razmišlja u kategorijama izopačavanja, nestabilnosti i „klizanja“ vlasti, zavisno od okolnosti, ka ovom ili onom državnom uređenju. „Konzervativnim“ se kod Hjuma smatra i njegovo stanovište o nastanku engleskog ustava, u smislu da ovaj nije ustanovljen kao jedinstven najviši zakon zemlje kome se njen razvoj prilagođava, već da se postepeno izgrađuje i doživljava različite sudbine, i to bez ikakvog unaprijed utvrđenog plana koji bi definisao i determinisao njegovo kretanje. Priznaje mu se, međutim, da njegov „konzervativizam“, kojim se suprotstavlja „restauratorskom duhu teorijskog vigizma“ - tvrdeći da Slavna revolucija nije vaspostavila nezastariva prava naroda još od davnina priznata prvobitnim uređenjem koje je i samo zasnovano na jednoj varijanti tobožnjeg prvobitnog ugovora već da je donijela nešto odista novo - nije bio u nedosluhu s istorijom. Jer, kako jedan od (kritičkih) analitičara Hjumovog „odbranaštva“ Slavne revoloucije (D. Delel) kaže, „ma šta se o tome mislilo, revolucija 1688. predstavlja stvarnu inovaciju i pokazuje inventivnu moć ljudskog duha uvodeći ’novo lice uređenja’“. Drugim riječima, to znači da biti na fonu te inovativnosti, tj. razumjeti je i braniti od pokušaja da se „ne prizna“, kako to Hjum čini, ne samo da nije konzervativizam već predstavlja njegovu suštu suprotnost.

Filozofsku osnovu na kojoj Hjum temelji svoju političku misao čini njegova teoriji saznanja, čije je krucijalno stanovište da apstraktni „demonstrativni“ razum nije u stanju da formuliše pravila čovjekovog djelovanja i da pruži kriterijume dobra i zla, čak i onda kad um upravlja njegovom voljom. Drugačije rečeno, Hjum, kao pobornik Lokovog empirizma, tipičan je predstavnik tzv. engleske moralne filozofije, koja nema povjerenja u mogućnost uma da spozna istinu. Kao takav, on formuliše pravilo po kome se iz vjerovanja ne mogu izvlačiti pravila, i obrnuto. Nastojeći da „razjasni istinu“ svoje hipoteze, “da sve naše rezonovanje koje se odnosi na uzroke i posljedice ne potiče ni iz čega drugog do iz običaja, i da je vjerovanje mnogo više akt osjećajnosti nego akt misaonog dijela naše prirode“, Hjum kaže: „Sve rezonovanje na osnovu vjerovatnoće nije ništa drugo nego jedna vrsta čulnog utiska. Za svojim ukusom i osjećanjima moramo da idemo ne samo u poeziji i muzici nego isto tako i u filozofiji. Kad sam ja ubijeđen u kakav princip, to je samo jedna ideja koja me je malo jače potresla. Kad jednom nizu argumenata dajem prednost nad

drugim nizom, ja ne činim ništa drugo već prema svom osjećanju odlučujem čiji je uticaj jači. Objekti nemaju takvu zajedničku vezu koja se može otkriti; niti možemo po kakvom drugom principu iz pojave jednog objekta izvlačiti zaključak o egzistenciji drugoga, nego samo preko navike koja djeluje na našu maštu". Krucijalni zaključak ovog, kako ga sam naziva, skepticizma „i u odnosu na razum i u odnosu na čula", koji će imati karakter repera u svekolikoj njegovoj političkoj teoriji, osobito u onom njenom dijelu gdje polemiše s pobornicima uvjerenja u mogućnosti da se skidanjem okova apsolutizma mogu vaspostaviti „dobra stara vremena" prirodnog stanja i njegovih nepatvorenih prava i sloboda, glasi: „Pretpostavka da budućnost liči na prošlost ne zasniva se ni na kakvim argumentima, nego potiče potpuno iz navike". Spektorski ovaj Hjumov „zaokret" u odnosu na tada dominantna racionalistička uvjerenja o odnosu objektivnog i subjektivnog tumači kao poduhvat kojim se *propter hoc* mijenja u *post hoc*. Bertnard Rasel, pak, na istu temu piše: „Tačna ili pogrešna, Hjumova filozofija predstavlja slom racionalizma XVIII vijeka. On počinje, kao i Lok, s namjerom da bude razuman i empiričan, da ništa ne uzima za gotovo, nego da traži svaku pouku koja se može dobiti iz iskustva i posmatranja. Ali pošto je njegov intelekt bio bolji od Lokovog, i pošto je imao veću oštroumnost u analizi i manje sposobnosti da primi ugodne nedosljednosti, on je došao do poraznog zaključka da se iz iskustva i opservacije ništa ne može naučiti. Takva stvar kao što je racionalno vjerovanje ne postoji: 'Ako vjerujemo da vatra zagrijeva, a voda rashlađuje, to je samo zato što nas staje i suviše truda da mislimo drukčije'. Mi ne možemo da ne vjerujemo, ali nijedno vjerovanje ne može se zasnivati na razumu, niti ijedan potez naše djelatnosti može biti racionalniji od drugog, pošto se svi zasnivaju na iracionalnim ubjeđenjima". Hjum, dakle, nasuprot „kontinentalnim" uvjerenjima, s kojima je tokom boravka u Francuskoj mogao da se bliže upozna - da razum i mišljenje podjednako mogu da budu i uzroci i posljedice vrline ili poroka, tako da od njih zavisi ne samo čovjekova moralnost nego i to koju će soluciju društvene i državne organizacije preferirati - razvija teoriju po kojoj je izglednost da se ostvari zadovoljstvo ili da se bude kažnjen jedino što određuje čovjekovu sklonost ili odvratnost prema nekome ili nečemu. Moralnost mišljenja i opredjeljenja, dakle, nije stvar stanja svijesti (razuma), već osjećanja koja se rađaju iz i povodom iskustava stečnih iz „dodira" sa stvarnošću života. To što u njima preovlađuje vrlina, odnosno simpatija (kao osjećanje lišeno egoizma i pristrasnosti u posmatranju „iskušavanja sreće" drugih), ne mijenja njihov karakter. Vrline se, inače, smatra Hjum, dijele na prirodne i vještačke. Prirodnim vrlinama naziva one koje direktno (spontano) izviru iz osjećanja, dok vještačkim smatra one koje proističu iz postupaka ljudi sračunatih na to da sebi olakšaju život, kakvi su na primjer

razni njihovi sporazumi. Pravda, po tom kriterujumu, smatra Hjum, ne spada u prirodna čovjekova svojstva i vrline, već predstavlja „vještačko sredstvo“ kojim on ograničava djejstva vlastite sebičnosti i rješavaju problemi nesklada između potreba i želja, s jedne strane, i nemogućnosti da se one sasvim zadovolje, s druge. Ili, kako on kaže, pravila pravičnosti ili pravde zavise od stanja ili od uslova u kojima se ljudi nalaze „i duguju svoje porijeklo i svoje postojanje koristi koja proističe za narod iz njihovog strogog i redovnog poštovanja“.

Takva, u biti utilitaristička, koncepcija prava i pravde, sasvim bliska Hobsovim shvatanjima, ne znači međutim da Hjum dijeli Hobsovu teoriju o prvobitnom prirodnom stanju i kasnije ugovoru o udruživanju. Naprotiv, Hjum nasuprot Hobsu i jusnaturalistima uopšte, tvrdi da priča o „prirodnom stanju“ čovjeka prije njegovog ugovornog stupanja u društvo i državu ne predstavlja ništa više od puke „filozofske fikcije“, slične poetskoj fikciji zlatnog doba starih pjesnika, budući da se ljudi nužno rađaju u društvu, čiji nukleus predstalja porodica u kojoj ih već njihovi roditelji uče nekim pravilima ponašanja. Saobrazno tome, odlučno se suprotstavlja „antiistorijskom apstraktizmu“ svojih savremenika, koji o društvenom ugovoru govore kao o najbitnijem elementu ili prvom činu u stvaranju društva i države.

Tako, kad govori o „prirodnim zakonima“ i „prirodnim pravima“ (kao što je slučaj sa pravilom o garantovanju svojine, o potrebi za sporazumom da bi se ona prenijela, o načelu da se ugovori moraju poštovati), Hjum ove termine ne koristi u značenju koje oni imaju u racionalističkoj teoriji njegovog doba, gdje se poimaju kao pravna pravila i subjektivna prava koja imaju apsolutni karakter, jer potiču iz razumne potrebe. Ovo stoga što je apsolutni karakter koji Hjum tim zakonima i pravima daje drugog porijekla: on proizilazi iz empirijske koristi, budući da od njihovog poštovanja „zavisi ukupan mir i bezbjednost čovječanstva“. Drugim riječima, ljudi su skloni nepoštovanju normi pravde i pravičnosti iz prostog razloga što, u principu, prije i rađe slijede brzu i neposrednu korist, koju tako mogu odmah „osjetiti“ i uživati, nego pretpostavljenu veću koja je daleko. Iz te zakonitosti, veli Hjum, nastala je potreba da se nešto učini na tome „da poštovanje pravde bude neposredan interes“ ljudi, tj. da se ljudi podstaknu „ne samo da u svom ponašanju poštuju ta pravila već i da primoraju druge na takvo pravilno ponašanje i da nametnu diktat pravičnosti u cijelom društvu“. Ta vrsta prinude, a ne neka uzvišena svijest o potrebi zajedništva, smatra Hjum, nalazi se u osnovi nastanka države. Pri tome, Hjum, za razliku od jusnaturalista kontraktualista, čin nastanka države ne povezuje sa bilo kakvim društvenim ugovorom. U tom pogledu, on podjednako osporava ideju *pactum unionis-a*, tj. ugovora kojim su ljudi stvorili društvo, odnosno državu, i *pactum*

subiectionis-a, tj. ugovora između građana i vršilaca vlasti. Obaveza građana na poslušnost vladi, po njemu, ne proizilazi iz obaveze ili obećanja, nego iz potrebe da „prirodni zakoni“ budu stvarno poštovani kako bi društvo moglo da postoji. Poslušnost, veli Hjum, ne postoji „zato što smo dali riječ“, nego „zato što društvo drugačije ne bi opstalo“. Uostalom, kaže on dalje, teza da se država zasniva na voljnom ugovoru „nije opravdana istorijom ili iskustvom ni u jednoj epohi i nu u jednoj zemlji na svijetu“.

To što nije bilo ugovora, ne znači da nije bilo konvencija kojima su ljudi u nekim oblastima „utvrđivali“ norme ponašanja. No, konvencije nijesu isto što i ugovori. Izvori pravde kod njih su psihološkog karaktera, a njihovo poštovanje je isključivo stvar koja zavisi od „socijalnog momenta“, baš kao kada dva čovjeka u barci, svjesni da im od toga zavisi hoće li lakše i brže doploviti tamo gdje su naumili, veslaju zajedno „i kada jedan drugome nijesu dali nikakvo obostrano obećanje“.

Isto kao što ne proizilazi iz pukog žala za „dobrim starim vremenima“, Hjumov „konzervativizam“ nije ni stvar bilo kakvog „ličnog opterećenja“ zbog propasti dinastija čije je trajanje istorijski bilo limitirano. Njegova „rezervisanost“ prema novim oblicima vlasti, osim na filozofskom skepticizmu, temelji se i na principu kojeg se strogo držao, a koji glasi: „Vrijeme i navika pribavljaju ugled svim oblicima vladavine i svim vladarskim dinastijama; vlast koja je u početku bila zasnovana samo na nepravdi i nasilju, vremenom postaje legalna i obavezna“.

Hjum, kao vjesnik moderne političke misli, državi pripisuje ekonomsko, a ne političko porijeklo. On, naime, njen nastanak ne povezuje ni s potrebom da svojim regulama obuzda tobožnje vučje nagone ljudi ka samouništenju, ni s postojanjem nekih njihovih apriornih socijabilnih svojstava, već s potrebom da reguliše ratnička i druga nadmetanja između već konstituisanih društvenih grupa koja proizilaze iz nedovoljnosti raspoloživih dobara. Iz njene prvobitne funkcije, koja se dakle ogleda u sprječavanju težih (ratničkih, oružanih) sukoba i očuvanju povlastica stečenih u već započetom procesu ovladavanja divljom konkurencijom, postepeno izrasta vojna hijerahija koja se ubrzo, nakon uspostavljanja mira, pretvara u građansku hijerarhiju i, na kraju, „pod pritiskom učinjenih usluga i nastalih pogodnosti (pojačanih stečenom navikom)“, u sistem političkog upravljanja. Pa i u tom smislu, smatra Hjum, nastanak države nema onu „crtu obaveznosti“ na kojoj, na primjer, insistira Hobs, kod koga je „društveno stanje“ do te mjere njome obuhvaćeno (i supstituisano) da ga ona čak i proizvodi. Za Hjuma je država gotovo slučajna institucija, kudikamo više istorijski nego suštinski nužna, čiji je značaj mnogo veći u davanjima na osnovu pruženih usluga nego u represivnoj moći koju simbolizuje i utjelovljuje.

Njena djelatnost se, usljed toga, više temelji, barem u početku, na upravljačkim ovlašćenjima, gdje ona demonstrira sve prednosti svog organizovanog administriranja, nego na obaveznoj superiornosti njenih intervencionističkih poduhvata u očuvanju društvenih veza, odnosno sistema u kome one kao takve funkcionišu.

Pravilo, da glavno izvorište svih oblika države kudikamo prije treba tražiti u osvajanjima i uzurpacijama, odnosno u opredjeljenjima i izborima koje su diktirale okolnosti i zahtjevi trenutka, nego u fikcijama o društvenim ugovorima, pa još utemeljenim na svijesti ljudi da su vječni zakoni pravde, istine i morala ono što ih „po logici stvari" upućuje na zajednički život, smatra Hjum, važi u principu i za sve političke sisteme, nezavisno od toga koliko se nekim svojim formama jedni od drugih razlikuju. Polazeći od toga, on i priče da se u osnovi engleskog političkog sistema promovisanog Slavnom revolucijom nalazi demokratska tradicija ustanovljena idejom društvenog ugovora naziva ideološkom floskulom koja služi da bi se prikrila činjenica da je i on, kao i svi politički sistemi u svijetu nastali i prije i poslije njega, zasnovan na odnosu snaga koji se održava samo zahvaljujući spremnosti naroda da se potčinjava onome na čijoj strani je faktička moć. U početku, kategoričan je Hjum, ekonomija i politika, baš kao i moral i religija, nigdje, pa ni u Engleskoj, nijesu zasnovani na normativnosti razuma. Otuda ni u njoj, kao ni drugdje, mit o prvobitnom narodnom suverenitetu ne može odoljeti snazi činjenica koje govore suprotno. To što je uspostavljanje društvene organizacije i državne vlasti vršeno osvajanjima i uzurpacijama, izvan i nezavisno od narodnog suvereniteta ako je ovoga ikad igdje bilo, međutim, ne znači da narod vremenom tako uspostavljene oblike ne prihvata kao nešto svoje, što mu treba i što, uz sva nezadovoljstva načinom na koji oni funkcionišu, podnosi. Pravilo da se uspostavljena vlast vremenom počinje prihvatati kao datost koja se ne može negirati važi za sve, nezavisno od njihove moći ili toga koliko konktetna solucija korespondira sa nekim njihovim interesom ili željom. Uostalom, kaže Hjum, engleska Slavna revolucija je eklatantan primjer kako se sila povlači pred izbornim sistemom i kako iluzija o ugovoru između kralja i parlamenta iščezava pred realnošču procedure, jer Viljem i Marija nijesu dovedeni na prijesto voljom (glasovima i glasanjem) naroda već odlukom članova Parlamenta, tako da je „sedam stotina osoba odlučilo o sudbini gotovo deset miliona ljudi". U principu, zaključuje Hjum, pristanak naroda na poslušnost (lojalnost) vlasti nikada nije bio stvar njegove odluke koja je proishodila iz uzvišenih „razumskih razloga" ili „moralnih obaveza". Naprotiv, najprije se to radilo iz straha, da bi kasnije vrijeme, „u skladu s načelom dugotrajnog posjedovanja", naviklo ljude (podanike) „da priznaju kao legitimno ono što je u početku bilo plod uzurpacije i osvajanja". Ističući sve ovo, Hjum

nema namjeru da osporava stanovište po kome bi stvarni pristanak naroda na određeni oblik vlasti bio njena najpavednija i najpoželjnija osnova, već da upozori na dvije, po njemu, izuzetno važne činjenice:

prvu, da se nikada još, i nigdje, nije desilo da se steknu i objedine sve okolnosti koje bi narodu odista omogućile da autentično iskaže što misli i kakvu vlast želi;

drugu, da narod nikada i nigdje nije tražio to da baš on bude taj koji će, u prvoj i posljednjoj instanci, odlučivati o tome kakva će biti vlast u državi.

Hjumovom empirizmu, kojega Delel (pozivajući se na Hjumovo shvatanje da je ljudska priroda „moć izumijevanja i pretvaranja“) definiše kao „preuzimanje komandi nad duhovnom mašinerijom od strane mašte“, uobličenom i demonstriranom u odbrani tekovina Slavne revolucije, valja pripisati i njegov doprinos raspravi o jednom od možda najvažnijih i najizazovnijih pitanja političke teorije uopšte - odnosu vlasti i svojine. Hjum, naime, ni ovdje, kao ni u prethodnom slučaju, nema razumijevanja za shvatanje društvenog razvoja kao procesa u kome je svaka nova pojava nužno uzrokovana prethodnom i sama je uzrok novoj, usljed čega se on odvija po nekom unaprijed utvrđenom i predvidljivom „planu istorije“. Zato se opire raznim, kako psihologističkim, tako i ekonomističkim tumačenjima „izopačavanja“ političkih režima, koja u njegovo vrijeme, po uzoru na Polibijevu teoriju o cikličkim kretanjima političkih režima (tj. smjene pravilnih i nepravilnih oblika vlasti), pokušavaju da nametnu britanski teoretičari koji i na taj način hoće da dokažu da ustavna ravnoteža i politička stabilnost zemlje zavise od raspodjele bogatstava, a da će ova biti najbolja ukoliko se društvo vrati staroj ekonomiji i jednostavnosti običaja koje su iskvarili maniri, u doba Stjuarta uvezeni s Kontinenta (religiozni entuzijazam i autoritarne maksime). Tome, kako ga označava, psihologističkom tumačenju politike i političkog, koje, poput vjerskog učenja o padu, sugeriše ideju da stabilnost društva i njegovu političku ravnotežu mogu ugroziti samo individualna nepoštenja u čijoj osnovi se nalaze isključivo ekonomnski momenti, usljed čega bi njihovim napuštanjem (baš kao i pronalažanjem ranije izbubljenog predmeta) sve bilo „vraćeno na svoje“, Hjum suprotstavlja stanovište po kome ekonomsko determiniše političko u mjeri u kojoj vladajuća ideologija dopušta tu determinaciju ili nije u suprotnosti s njom. On, u principu, ne poriče korelaciju svojina - vlast, ali ovu smatra onoliko djelatnom koliko to dozvoljavaju i neki drugi (prvenstveno politički) interesi, tako da oblik ustava i vladajuće mišljenje, a ne svojinska struktura i njena (ne)ravnoteža, jesu onaj činilac koji, u krajnjoj liniji, ima odlučujuću ulogu u određivanju prirode vlasti. S tog stanovišta gledano, odluka kojom je koalicija partija, uvođenjem novog vida ustavnosti, 1688. godine, okončala eru apsolutne monarhije, za Hjuma je

ujedno bila i posljednji pokušaj da se političko tijelo podesi prema ekonomskom rastu izazvanom promjenom svojinskih odnosa. Tada izvršeno „uravnoteženje (ekonomske) slobode s vlašću“, za Hjuma nije značilo uspostavljanje odnosa u kojima je politička vlast samo „noćni čuvar“ na kapiji ekspanzivnog privatnog vlasništva i preduzetništva, u svemu ograničen njegovim interesima i potrebama, već utemeljenje društvenog sistema u kome sloboda preduzetništva i trgovine ima protivtežu u vlasti koja je dovoljno jaka da, kad treba i koliko treba, preduzima reforme koje će biti kako u funkciji zaštite ekonomske sfere od nepredviđenih spoljnih i unutrašnjih „iznenađenja“, tako i radi održavanja ostalih sfera i vitalnih funkcija društvenog i državnog organizma. Preneseno na plan Hjumove opšte „pobune“ protiv ideje o prvobitnom ugovoru i starom društvenom uređenju kao tvrocu stvarnosti koju (ako se želi mir i napredak) treba vaspostaviti, to znači da norme kojima čovjek uređuje društvene odnose i oblike države nijesu date nego zadate, da te norme ne izviru iz nekih vječnih i nepromjenljivih istina i principa već iz okolnsti u kojima čovjek rješava pitanje i probleme vlastite egzistencije, da u krajnjoj liniji ravnoteža svojine nije ono što određuje političku stabilnost društva, već je (istorijski izgrađena) politička stabilnost uslov kako za uspostavljanje ravnoteže svojine, tako i za ostvarivanje ekonomskog rasta uopšte.

Ljudi, smatra Hjum, i kad se drže na okupu, i udružuju radi rješavanju raznih svojih pitanja i problema, opet nijesu pošteđeni mnogih iskušenja i opasnosti. U tom pogledu su, uvjeren je, za „udruženog čovjeka“ posebno relevantna tri faktora - jedan „unutrašnji“ i dva „spoljna“.

„Unutrašnji“ faktor je čovjekov egoizam, za kojega Hjum kaže da, ma koliko se činilo da predstavlja tek „propratnu pojavu“ i relativno lako otklonjiv problem, pravi društvu više nevolja od mnogih spoljnih faktora. Ovo iz prostog razloga što, kako veli, „nijedna naklonost ljudskog uma nema ni dovoljno snage ni odgovarajućeg uputstva da se suprotstavi strasti za zgrtanjem bogatstva“. Da sve bude još teže, nijedan čovjekov obzir prema drugima, odnosno osjećaj simpatije prema njima i zadovoljstva što i oni, na primjer, imaju potrebna dobra za život, ne mogu napraviti „djelotvornu protivtežu“ njegovoj pohlepi, koja se „rasplamsava tako da, kao što vidimo, što su naši posjedi veći, to smo skloniji da udovoljimo svim našim željama“. Ističući ovo, Hjum ne zanemaruje čovjekovo svojstvo da iskaže pažnju prema drugim ljudima, osobito onima koji su mu po nekom osnovu bliski, pa čak i da se u nekim situacijama saživi s njima i njihovom sudbinom. Ta simpatija, kako on naziva takav čovjekov odnos prema drugima, međutim, ma kakva i ma kolika bila, ni iz daleka ne može da se približi snazi njegovog osjećanja da u svemu prvenstveno treba da slijedi vlastiti interes. Zato Hjum, i kad savjetuje da ličnom interesu, u principu, ne

bi trebalo davati preveliki značaj, ne propušta da kaže da je i sam svjestan da se u prikazivanju čovjekovog egoizma često nema mjere, odnosno da su kazivanja koje u tom pogledu „neki filozofi konstruišu o ljudima jednako pretjerana kao i opisi čudovišta s kojima se srijećemo u bajkama i romansama". Ipak, veli Hjum, u nastavku: „Daleko od pomisli da ljudi brinu jedino o svom blagostanju, smatram pravom rijetkošću da neka osoba voli nekog drugog više od same sebe, ili da nečije naklonosti uzete sve zajedno, imaju prevagu nad njegovom sebičnošću".

„Spoljni faktori", o kojima Hjum govori kao o opasnostima koje vrebaju udruženog čovjeka, „opipljiviji" su od „unutrašnjeg", pa prema tome i manje sporni od njega, ali ih je jednako kao i njega teško „neutralisati". Riječ je, s jedne strane, o ograničenom obimu dobara koje ljudi imaju na raspolaganju za zadovoljavanje svojih potreba i, s druge, o njihovoj „nepostojanosti" u smislu da i onda kada ih neko posjeduje kao materijalnu svojinu (ili privatno vlasništvo) ona nijesu dovoljno sigurna, budući da se mogu lako prenositi s jednog vlasnika na drugog, čak i putem prinudnog (nasilnog) otimanja ili obične krađe. Privid je, upozorava Hjum, da se problemi koji otuda proizilaze mogu lako riješiti, u smislu da ljudi treba samo da naparave društveni dogovor, odnosno da utvrde pravila o tome kome što pripada, tj. ko na što ima pravo, i da to poštuju. Po onima koji tako misle, navodi Hjum, jedno od takvih pravila bi moglo, na primjer, da bude to da svi raspolažu rezultatima svoga rada, što bi uz otklanjanje nepoznanica što je čije imalo za posljedicu i pospješivanje proizvodnih djelatnosti. Drugo pravilo bi, opet, moglo da bude da svi ljudi imaju pravo da, putem dobrovoljnih transakcija, prodaju dio svoje imovine, što bi uz potvrdu njihovog punog prava da ovom raspolažu doprinijelo razvoju trgovine i uopšte kontakata među ljudima. Treće pravilo bi, pak, moglo da bude da ljudi imaju ono čime raspolažu, što bi značilo da se materijalna dobra dijele prema „prirodnim principima", tj. saobrazno tome da „konkretnu stvar" koja je „u nekom odnosu sa nekom osobom", u smislu da joj pripada ili je ona duže nesmetano (tj. bez polaganja prava drugih na nju) koristi, smatra njenim vlasništvom. Radi se o pravilima koja bi, drugačije rečeno, zbirno mogla da glase: „Plodovi iz našeg vrta, priplod naših domaćih životinja i rezultati našeg rada računaju se našom svojinom". Istom redu važnosti pripadalo bi i pravilo da imovina umrlog pripada njegovoj djeci. Van sumnje je da bi takva i slična pravila, kad bi se poštovala, bila višestruko korisna: upućivala bi ljude na međosobno poštovanje i podsticala bi razvoj njihovih veza i saradnje, ne bi ih ograničavala u slobodnom sticanju dobara i raspolaganju onim što imaju, štitila bi njihovu imovinu od otimačine. Bio bi to trijumf svega onoga čemu se u nekom idealno zamišljenom društvu teži. No, problem je, upozorava Hjum,

prvo, što takvih pravila nigdje nema i, drugo, što bi ona i kad bi negdje postojala, bila veoma daleko od prevladavanja teškoća i iskušenja što ih nameću pomenuta dva „spoljna“ faktora, budući da objektivno ne nadilaze nivo običaja, a materija na koju bi trebalo da se odnose po svojoj prirodi je takva da se ne može regulisati drugačije do zakonskim putem. A onda, kaže dalje Hjum, kad se „malo dublje pogleda“, nije teško primijetiti da, uprkos principu da kad si pravedan „predstavlja poželjnu vrlinu jer je to dobro za ljude“, ne postoji zakon kojim je moguće izvršiti sasvim pravednu raspodjelu materijalnih dobara koje društvo posjeduje. Ovo, najvećim dijelom, zbog toga što čak i onda kad sasvim dobronamjerno govore o pravu svojine i obavezi svih da se podalje drže od imovine drugih, odnosno uzimanja onog što drugima pripada, ljudi nerado gledaju na moć zakona i obavezu da se ovima pokoravaju.

Naravno, ne radi se o tome da su zakoni nešto suvišne ili štetno. Naprotiv, oni su utoliko poželjniji ukoliko se zakonodavstvo „zasniva na prirodnim gledištima o pravu i njime se određuju uslovi običajnog prava, u saglasnosti sa ocjenama zakonodavca o štetnim posljedicama različtih odluka“, što je najčešći slučaj. Osim toga, svi pripadnici društva u principu imaju koristi (na dobiti su) od određenih zakona koji regulišu pravo svojine i uopšte svojinske odnose. No, veli Hjum, u stvarnosti ni iz daleka nije tako, barem iz dva razloga. Jedan razlog je to što su obaveze koje prate ovu vrstu prava „u dvosmislenom odnosu sa individualnim interesima“, budući da pretpostavljaju i takvu situaciju u kojoj, na primjer, neko nekome mora da vrati dug, nezavisno od toga da li je to u trenutku prispjeća takve zakonske obaveze u stanju da učini, tj. da li ima odakle da to učini. Drugi razlog se ogleda u tome što se, čak i onda kada je sve u toj oblasti na najbolji način formalno (zakonski) regulisano, jako malo dobara raspodjeljuje prema principima koji imaju faktičku podršku. Hjum tu postavlja pitanje: „Dok ljudi toliko mnogo brinu o svojim interesima, a njihovi interesi su tako izvjesno povezani sa opštim shvatanjem pravde očigledno priznatim od strane svih, možemo se zapitati kako bilo koja nepravda može doći do izražaja u društvu, te koje ljudske sklonosti su toliko jake i silne da potru strasti i pomrače jasno saznanje“? I odgovara: „Nema sumnje da je većinu pravila o svojini moguće usmjeriti prema opštem dobru, ali ja, i pored toga, mislim da ova pravila, u prvom redu, imaju porijeklo u našoj sposobnosti poimanja i da su plod varljivih mišljenja i shvatanja“. Osnovu te varljivosti, pak, Hjum nalazi u čovjekovoj sklonosti spontanim utilitarističkim rasuđivanjima, tj. spremnosti da bez mnogo razmišljanja neko „opipljivo“ svoje dobro i interes pretpostavi opštem dobru ili interesu čije zadovoljenje nije neposredno izvjesno. On takvu sklonost naziva kratkovidošću, koja produkuje tzv. kratkoročna mišljenja iz kojih, opet, proishode intenzivna osjećanja i snažni motivi. Tako, nastavlja

Hjum, osoba koja se, u nekoj određenoj situaciji, dvoumi povodom toga hoće li se pridržavati zakonskih regula o imovini ili će ih prekršiti, najčešće ima jasnu predstavu (i stav) o onome što privremeno dobija i, po pravilu, tome se priklanja. Svijest o eventualnim posljedicama njene odluke da manji (bliži) interes pretpostavi većem (daljem) interesu, ukoliko se kod nje i javi, ne samo da je „naknadna“, već je u biti i toliko beznačajna da, čak i da ju je bilo prije odluke da prekrši zakon, ne bi umanjila to iskušenje. „To je razlog što ljudi često rade protiv svih istinskih interesa i što priželjkuju neko potpuno beznačajno dobro, koje može da se postigne odmah nasuprot održavanju društvenog poretka. Posljedice kršenja principa prava izgledaju udaljene i ne mogu nadomjestiti neposredna dobra koja nastaju kao rezultat nepravde“. Kartkovidost o kojoj je riječ, zaključuje Hjum, utoliko je veća što i ljudi koji nijesu bez vizija, i koju stoga mogu predvidjeti sve negativne posljedice takvih postupaka, često ne uspijavaju da, iz straha od gubitka koraka u trci s konkurencijom, odole iskušenju da i sami prekrše zakon.

Što uraditi, pita se Hjum, da bi se „neutralisao“ onaj dio čovjekove prirode koji ga navodi na to da krši pravila o imovini, iako bi njihovim poštovanjem, u dužem periodu, imao više koristi? I odgovara: najbolje što se u tom pogledu može uraditi jeste da se stvore povoljni uslovi za poštovanje prava svojine, čemu osobito pogoduje jaka centralna vlast, čiji zakoni imaju dovoljan autoritet da se sprovede ono što propisuju. Jer, koliko god striktno poštovanje nekog zakona može za pojedinca (na primjer onog koji mora da vrati dug, a nema odakle) da bude krajnje nepovoljno (a u izvjesnom smislu čak i nepravedno), štete od nepostojanja zakona, ili njihovog stavljanja van snage, neuporedivo su veće. Drugim riječima, veli Hjum, jako i sigurno zakonodavstvo je pretpostavka svakog poretka i blagostanja, „dok se u odsustvu pravde, društvo mora odmah raspasti, i svako mora dospjeti u takvo nepodnošljivo i izuzetno stanje koje je beskrajno gore od svakog stanja zamislivog u društvu“. To tim prije, što ljudi „ne mogu promijeniti svoju prirodu“, budući da „nijesu u stanju da, ni kod sebe ni kod drugih, izliječe uskogrudost da priželjkuju ono što im je bliže prije nego ono što im je dalje“.

Takva funkcija zakona, odnosno potreba društva za njima, kaže dalje Hjum, ne samo što objašnjava „porijeklo civilne vlasti i političke podrške“, nego i pokazuje da se zadatak države ne iscrpljuje samo u zakonodavnoj sferi, odnosno u regulisanju svojinskih odnosa i zaštiti privatnog vlasništva, već nužno obuhvata i mnoga druga važna područja čovjekove djelatnosti, u prvom redu ona koje se odnose na stvaranje pretpostavki za što bolji i sigurniji život svih njenih članova, povezivanje aktivnosti ljudi i izbjegavanje tzv. kolektivne aljkavosti. Kao primjer za važnost, i nužnost, angažavanja države na tim poslovima,

osobito na potonja dva, Hjum navodi sljedeće: „Dva čovjeka došla su na pomisao da naprave drenažu na zajedničkoj livadi jer im je bilo lako da jedan drugoga pročitaju u dušu i jer je svaki od njih shvatio da će, ako to ne učine, propasti čitav projekat. Međutim, veoma je teško, možda i sasvim nemoguće, da hiljadu osoba naprave jedan takav sporazum kao ova dva susjeda. Bilo bi teško planirati jedan veoma ozbiljan posao sa toliko mnogo ljudi, a bilo bi još teže sprovesti taj sporazum u život jer bi svako od njih našao neki razlog da izbjegne rad i troškove, trudeći se da čitav teret tog posla ostavi drugima“. Dakle, to što ljudi ne mogu da učine bez države i njene organizatorske i prinudne funkcije, mogu s njom. Država, prema tome, nije ništa drugo do izraz potrebe ljudi da imaju sredstvo pomoću kojega mogu da „promijene situaciju“ u smislu da, s jedne strane, „shvatanje pravde prilagode neposrednim interesima pojedinaca“, ali tako što će sužavajući prostor za ispoljavanje pojedinačnih uskogrudosti „dati šansu“ i njihovim širim (zajedničkim) interesima i, s duge strane, svedu na najmanju mjeru mogućnost „da se ogluše o njeno kršenje“.

Hjumov doprinos razvoju engleske političke misli, i ne samo nje, bio je ne samo velik nego i raznovrstan. O tome uostalom govori činjenica da:

jedni autori smatraju da je izvršio snažan uticaj na liberalizam Adama Smita, odnosno Bentamov utilitarizam;

drugi autori neke od njegovih ideja prepoznaju u studijama Dž. S Mila o demoratiji;

treći autori nalaze direktnu vezu između njegovog učenja i kasnije razvijene „škotske istorijske škole“, odnosno nastanka tzv. istorijske sociologije (čijim će se idejama, na svoj način, koristite i K. Marks i A. Smit);

četvrti autori nemaju dvojbe da Hjumova misao predstavlja jedno od najjačih teorijskih uporišta ideje liberlanog individualizma.

Poglavlje deveto

INSTITUCIONALIZACIJA VELIKIH IDEJA

Zanimljiv i važan doprinos političkoj misli XVIII vijeka daju projekti institucionalizacije raznih ideja, sadržani u djelima Pelchofera, Bifilda, Bekarije, Šarla Irene Kastela i drugih evropskih teoretičara tog doba.

Jusnaturalizam - u kombinaciji s filozofijom prosvjetiteljstva koja se zasniva na uvjerenju da kultura intelekta može ne samo da ukloni neznanje koje se nalazi u osnovi svih čovjekovih pogrešnih orijentacija i solucija u izboru oblika i sadržaja njegovog društvenog i političkog života, nego i da brzo i bez velikih teškoća produkuje nova, bolja i prihvatljivija faktička rješenja - proizveo je talas političkih ideja usmjerenih k iznalaženju institucionalnih okvira u kojima bi se valjano, u stvarnom interesu pojedinaca i na opšte društveno dobro, pomirili njihovi protivurječni politički, ekonomski, socijalni, nacionalni, vjerski i drugi interesi. Taj talas je osobito zapljusnuo zapadnoevropske zemalje u kojima politički mislioci intenzivnije nego drugdje tragaju za formalno-pravnim i institucionalnim rješenjima u funkciji ostvarivanja onog opšteg zaokreta u političkom i državnom razvoju kojim bi apsolutizam sa imanentnim mu nepravdama i nasiljem definitivno ustupio mjesto pravednijem i slobodnijem životu građana, a brojni međunacionalni i međuvjerski sukobi i ratovi među državama bili zamijenjeni trajnim i stabilnim mirom. Vjera političkih mislilaca da se ljudski rod kreće u smjeru kontinuiranog progresa, te da ga želja za stalnim usavršavanjem oblika i sadržaja društvenog i državnog života zakonito vodi otklanjanju nejednakosti kako na teritoriji nacionalnih država tako i u njihovim međusobnim odnosima, učinila je da Kondorseove *Konture slike o progresu ljudskog duha* u njihovim vizijama poprime konture institucionalnih rješenja koja, s jedne strane, potvrđuju da je nesumnjiv progres ostvaren i, s druge, garantuju da će on biti nastavljen. S tom vjerom, i polazeći od pretpostavke da je zadatak svake generacije da donose nešto novo i bolje, pored ostalog i zato što su definitivno prošla vremena istorijske inverzije poput one kojom su stari i savršeni

narodi (Grci i Rimljani) pretvoreni u mlade narode koji su nesposobni da dovrše bilo što od onoga što započnu, ovi mislioci nude najrazličitije projekte novog uređenja: od onih koji u prvom planu imaju razgradnju mehanizama apsolutne vlasti i iznalaženje odgovarajućih oblika trajne zaštite građana od zloupotreba vlasti od strane onih kojima su povjerili njeno vršenje, preko onih koji znače faktičko ostvarenje prosvjetiteljskog ideala o promijenjenom zakonodavstvu kao jednoj od najvažnijih pretpostavki svekolikih pozitivnih društvenih promjena, do onih koji preferiraju ideju međunarodnog poretka kao zajedništva utemeljenog na ravnopravnosti nacionalnih država i institucionalizaciji mira. Među tim projektima, inače različitog stepena razvijenosti (u smislu da ne nude svi podjednako konzistentne, sinhronizovane i sistematizovane „slike“ onoga čemu inkliniraju) i različito prihvaćenih u reagovanjima savremenika (neki su dočekani krajnje sumnjičavo ili čak s podsmjehom, dok su drugi pozdravljeni kao uistinu važne i dobrodošle novine), tri su ne samo karakteristična nego i osobito interesantna.

Prvi projekat je plod angažovanja nekoliko njemačkih autora koji su, mada rade odvojeno jedan od drugoga, jedinstveno okrenuti pitanju uspostavljanja nove, racionalno organizovane, uravnotežene i etički fundirane uprave u jednoj državi. Rezultat rada na njemu je koncept koji ima neke bitne karakteristike svojevrsne *teorije policeizma*.

Drugi projekat nastao je na tlu Italije, gdje je uticaj prosvjetiteljstva na mislioce koji se bave jurisprudencijom naročito velik i ima za posljedicu pojavu pravnih ideja od posebnog značaja za političku nauku. Njegova sadržina, inače djelo jednog autora, nudi gotovo sve elemnte cjelovite *teorije prosvijećenog zakonodavstva*.

Treći projekat, djelo je duhovnika (člana Francuske akademije nauka) koji se bavi politiikom, a inspirisan je idejom institucionalizacije mira u Evropi, s ciljem da se dobrovoljnim ujedinjavanjem evropskih nacionalnih država u ravnopravnu zajednicu koja bi ih štitila od međusobnih sukoba i spoljnih napada, omogući svakoj od njih da se brže razvija. Riječ je o projektu sadržanom u dokumentu izuzetno anticipativne prirode, čiji je naslov *Projekat vječnog mira*.

*

Konstituisanjem apsolutne države, javna vlast dobija snažan štit, neprobojan za mnoge njene unutrašnje i spoljne protivnike. Ipak, time se ne rješavaju sva otvorena pitanja njenog legitimiteta, pogotovo u dijelu koji se tiče odnosa suverena prema podanicima. Pokazuje se, naime, da Makijavelijeva teleologija funkcioniše u procesu osvajanja i učvršćivanja apsolutne vlasti, ali ne i u njenom vršenju u korist bezbjednosti i blagostanja građana. Usljed toga se

pažnja teorijske misli sve više pomjera sa *politike*, kao djelatnosti usmjerene na očuvanje i funkcionisanje države i vlasti kao takve, te regulisanje njenog odnosa sa drugim državama, na *policiju*, tj. na formu upravljanja državom, karakterističnu po približavanju funkcije vlasti faktičkim interesima i potrebama ljudi.

Pitanje uprave, osnosno njenog funkcionisanja u navedenom smislu, ranije ili nije bilo istorijski zrelo za viši stepen aktuelizacije ili mu se iz drugih razloga nije poklanjala odgovarajuća pažnja. S propašću starih carstava, koja su ionako funkcionisala (i jedino mogla funkcionisati) na principima centralizma i hijerahije kakvu su poznavale istočne despotije, propala je, makar za izvjesno vrijeme, svaka realna mogućnost (i potreba) da se teorijska misao tim "aspektom" politike i političkog "aktuelno" bavi. U srednjem vijeku, veli Spektorski, "države skoro nije ni bilo", već je osnovna, a često i jedina funkcija vlasti bila ona u okvirima sudstva. U vrijeme pojave novih apsolutnih država, opet, javna vlast je bila sasvim okupirana učvršćivanjem sopstvenog položaja, tako da se kudikamo više bavila politikom (koja je podrazumijevala regulisanje odnosa sa drugim državama, kao i sve vidove unutrašnje borbe protiv onih koji su je osporavali) nego upravom. Tek nakon učvršćenja apsolutnih monarhija, odnosno njihovog obezbjeđenja od mogućnosti da budu (spolja i iznutra) ugrožene, dolazi do izvjesnog pomijeranja težišta pažnje sa spoljnih i bezbjednosnih pitanja na pitanje unutrašnje organizacije, pa i to prvenstveno u cilju zadržavanja pune kontrole nad sve složenijim dešavanjima unutar podaničkih struktura. U tom smislu se, uz ponovno "uvođenje u opticaj" nekih Aristotelovih ideja "politeje", počinje stvarati ideal "dobro vođene države", pri čemu se ono "dobro vođeno" i dalje više odnosi na sigurno, nesmetano funkcionisanje "institucija sistema", nego na ostvarenje bezbjednosti i blagostanja stanovništva. Kada taj proces, početkom XVII vijeka, ipak poprimi karakter neke vrste opšte brige za sve građane države, počeće da ga prožimaju tri važne komplementarne tendencije. Konkretno, radi se:

o sve snažnijem potiskivanju (monarhomaških) shvatanja da se osnovna obaveza monarha ogleda u zaštiti vjere i očuvanju klasnih prava i sloboda;

o nastojanju da se aristotelovska etička načela ugrade u monarhijsku formu državnog uređenja, odnosno o pokušaju da se ponovo oživi antička ideja sreće kao cilja državnog života, ali ne u srednjevjekovnom (transcendentalnom) smislu, već u smislu ovozemaljskih zahtjeva i sadržaja;

o novim oslobađanjima teorijske misli naslaga teokratizma.

Zahvaljujući tome, ideja *policije* ima u XVIII vijeku tretman, kakav će u XIX vijeku imati pojam *civilizacija*. Monteskje, tako, tvrdi da je dobra poli-

cija toliko plodotvorna da društvo u kome postoji direktno vodi u izobilje. Bifon smatra da čovjek može biti pravi tek kad se podredi policiji, tj. da tek iz te pozicije može da nadiđe svog divljeg pretka. Ruso kliče policiji kao svemogućem upravniku, a Volter (videći u vlasti koja mudro upravlja zamjenu za sve ono što čovjeku treba) tvrdi da se rijetko dešava da su ljudi ovlašćeni da vladaju sami sobom.

Prvi veliki nagovještaji takve afirmacije ideje policeizma vidljivi su već na samomom početku XVIII vijeka. Nudi ih profesor Franc Pelchofer, svojim tezama:

da je politika sredstvo, a ne cilj opšteg blagostanja;

da neko ne može biti dobar političar, a da istovremeno nije dokazani etičar;

da su monarsi upravnici, a ne gospodari država;

da su ljudi rođeni za pokoravanje (zakonima), ali ne da trpe potpuno ropstvo;

da to što su monarsi iznad zakona znači da oni zakone mogu mijenjati i ukidati, ali ne i kršiti;

da zakoni, dok su važeći, ograničavaju monarhe kao i sve druge ljude, s tim što se u njihovom slučaju to ograničenje ne vrši snagom prisile, nego snagom vođstva (tj. njihovom obavezom da svojim postupcima daju primjer drugima);

da monarh treba da ima manje sopstvene volje od običnog čovjeka;

da jedna od najprečih briga monarha treba da bude blagostanje stanovništva;

da je dužnost monarha da obezbijedi da svaki njegov podanik ima posao, jer "nezaposleni državljani predstavljaju leševe države" i slično.

Iz ovih i sličnih teza postepeno se razvija teorija policeizma.

Posebno zasluga za razvoj ove teorije pripada baronu Bifildu. On pod policeizmom podrazumijeva uravnoteženu, racionalnu i etičku upravu, koja je podjednako okrenuta vlasti i podanicima. Slično Makijaveliju, koji svog *Vladaoca* posvećuje firentinskom prijestolonasljedniku, Bifild svoje *Političke institucije* (objavljene 1762) posvećuje pruskom prijestolonasljedniku. To je i jedina sličnost njegovog djela sa Makijavelijevim. Bifild ne samo što u principu ne prihvata Makijavelijevu političku filozofiju, koja je po njegovom sudu lišena elementarnih etičkih načela i kao takva suprotna ideji policije, već smatra da Makijaveli nije bio racionalista, da kod njega nema ni plana, ni sistema. Štoviše, začuđen tolikim brojem nedostataka u Makijavelijevoj teoriji, Bifild se pita: "Može li se naći u njegovim knjigama barem jedno poglavlje, ili makar dio

poglavlja, u kome se pominju sredstva pomoću kojih se podanici mogu učiniti srećnim i bogatima, a narod sigurnim i jakim? Nudi li on negdje jasna načela, aksiome, istine iz kojih je moguće izvući neprotivurječne zaključke?"

Bifild je uvjeren da svojim djelom ispravlja navedene i druge Makijavelijeve greške i nedostatke, budući se ono temelji na ideji dobrog vođenja države i zaštite njenog stanovništva, a ne na ideji učvršćenja autoriteta monarhove vlasti. On osnovanost takvog svog pristupa pitanju vlasti vidi u činjenici da, kako kaže, "nijesu podanici tu radi suverena, nego je suveren stvoren radi podanika koji ga plaćaju i izdržavaju". Takav red stvari čini da je prosvjećenje nacije kojom se vlada jednako važno kao i izučavanje vještine vladanja (*Premier object de la politique - il faut polir la nation que l'on doit gouverner*). Policeizam se, smatra Bifild, razlikuje od Makijavelijeve ideje vlasti i vladanja upravo po tome što omogućava istodobno ostvarivanje ta dva zahtjeva. Faktički, to znači da uravnoteženo i racionalno upravljanje društvom i državom, tj. policeizam, nije ništa drugo do poznavanje i primjena "sredstava pomoću kojih se država može napraviti moćnom, a državljani srećnima".

U policeizmu suverenost predstavlja "apsolutnu mogućnost upravljanja voljom i pokretima svih organa političkog tijela u korist države". Tako shvaćena suverenost, međutim, ne znači pravo suverena da vlada podanicima, već njegovu obavezu da ove predvodi i usmjerava. Bifild je, naime, uvjeren da podanici sami po sebi nijesu robovi da bi se njima moglo i trebalo vladati, ali i da bi njihova prevelika sloboda mogla da prouzrokuje propadanje države. Uz to, kaže dalje on, "narod koji hoće da bude suviše slobodan, daje materijal svojim susjedima od kojega će oni kovati lance za njega". Otuda je zadatak policije da, s jedne strane, kontroliše i usmjerava ponašanje građana, kako se ono ne bi pretvorilo u neobuzdanost i da, s druge, ove učini zadovoljnim, tj. omogući im da ostvare sve one svoje ciljeve i interese zbog kojih su se odrekli prirodnog stanja. Jer, građani se ne odriču sopstvene samovolje da bi se podredili tuđoj, već da bi se oslobodili svake samovolje i obezbijedili sopstveno blagostanje i sigurnost. Analogno tome, Bifild smatra da se država može definisati kao "zbir mnoštva državljana koji borave u istoj zemlji, udružuju svoju snagu i svoju volju radi dosezanja svih mogućih pogodnosti, blagostanja i bezbjednosti".

Jedina sloboda koju bi, po Bifildu, trebalo izuzeti iz režima ugovora između vlasti i podanika, jeste sloboda građana u oblasti vjerskih prava. Tu slobodu, smatra on, ne bi trebalo ničim ograničavati. Bifild se u tom pogledu bitno razlikuje od mnogih svojih prethodnika i savremenika, koji su mu bili uzor u teorijskom promišljanju policeizma, uključujući i Pelchofera. Tako, dok Pelchofer, na primjer, odobrava ukidanje Nantskog edikta od strane Luja XIV, obrazlažući to uvjerenjem da podijeljena religija dijeli duše podanika i

neizbježno vodi u propast države, Bifild takav postupak smatra izrazom vjerske zaslijepljenosti i velikom političkom greškom.

*

S "obrtom" koji je u pogledu shvatanja uticaja razuma na čovjekovo političko ponašanje izazvalo prosvjetiljstvo, mijenjaju se raspoloženja prema mnogim naslijeđenim duhovnim tvorevinama, uključujući i one u oblasti normativno-pravne regulative raznih strana čovjekovog života. U tom smislu, u mnogim evropskim zemljama javljaju se ideje o potrebi zamjene srednjevjekovnog zakonodavstva novim pravnim kodeksima, koji bi odgovarali izmijenjenim uslovima i zahtjevima istorijskog razvitka. Jedan od najboljih primjera u tom pogledu pruža Italija, čiji pravni istoričari i teoretičari vrše veoma oštru kritiku "starog zakonodavstva" kao etički i u svakom drugom pogledu neprimjerenog novovjekovnim evropskim prilikama i potrebama. Iako uveliko slijede neke osnovne ideje prosvjetiteljstva, oni pod kritikom "starog zakonodavstva" indirektno podrazumijevaju i neprihvatanje Monteskjeovog učenja po kome se zakoni međusobno razlikuju onoliko koliko su primjereni specifičnim podnebljima i karakterološkim razlikama ljudi u njima, budući da vlasništvo i prava i obaveze koje iz njega i povodom njega nastaju, kao i sve druge ustanove privatnog prava, "liče na matematičke jednačine i svuda su iste". Dokle ta kritika seže, i što sve sadrži, može se zaključiti ne samo iz iskaza u kojima se Justinijan naziva "budalastim kraljem" koji je bio umislio da svojim *Kodeksom* (*Corpus iuris*) stvara pravo za sva vremena, već i iz ocjene da je *Digesta* (iako djelo učenih pravnika), zbog toga što je rađena po uzoru na taj kodeks, kudikamo više vrelo "naglašene visprenosti i sitničavosti", te "duhovne razmetljivosti" i prionizma (skepticizma), nego valjan brevijar pravnih spisa i pouka.

Naročito snažan uticaj na razvoj pravne misli utemeljene na kritici nasijeđene pravne filozofije i normi u kojima se ona očituje, vrši italijanski pravnik i pisac Čezare Bekarija (1738-1794). Njegovu misao visoko cijene u gotovo svim evropskim intelektualnim i političkim krugovima. Enciklopedisti Bekariju nazivaju novim Likurgom. Didro i Fihte zdušno podržavaju njegove ideje. Katarina II, ruska carica, ugrađuje Bekarijine ideje u svoj *Nakaz*. Njegova insistiranja na ukidanju smrtne kazne i uopšte što umjerenijim kaznama koje se izriču po osnovu zakona, na potrebi eliminacije tajnih optužbi i mučenja iz istražnog postupka, kao i na tome da niko ne može biti kažnjen za djelo koje zakonom nije predviđeno kao pravni prekršaj ili zločin, ubrzo su postala načela na kojima se zasniva moderno zakonodavstvo.

Bekarijina pravna filozofija se gotovo podjednako naslanja na racionalizam, prosvjetiteljstvo i Lokovo shvatanje ugovornog porijekla države. Svrha

kojoj teži jeste vladavina zakona, ali ne u smislu svemoći sudija i njihovog neprikosnovenog prava da zakone tumače po svom nahođenju, već u smislu faktičke zaštite slobode ljudi i njihovih jednakih prava. Zato Bekarija oštro kritikuje "jezovite knjige" (*libri terribiles*) srednjevjekovnog prava, koje jedino nude "kriminalni teror". Osporavajući, iz eminentno prosvjetiteljskog ugla, validnost za novo evropsko društvo zakonodavstva koje se zasniva samo na volji vladara čiju je vlast učvrstila istorija, on o *Justinijanovom kodeksu* izriče sudove koji jedva da su nešto blaži od ocjena koje je A. Veri iznio u svom radu *Justinijan i njegovi zakoni*, gdje Justinijanovo zakonodavstvo naziva "spomenikom velikog ali loše urađenog posla", zbrkanom "gomilom besmisla i kontradikcija", odnosno "zloupotrebom vlasti i svjedočanstvom dekadentizma i tiranije". Bekarija, naime, u svom djelu *O zločinima i kaznama*, na istu temu piše: "Neki ostaci zakona jednog drevnog osvajačkog naroda čiju kompilaciju je izvršio jedan vladar koji je prije dvadeset godina vladao u Konstantinopolju, koji su potom izmiješani sa langobardskim običajima i sakupljeni u zbrkane tomove koje su pisali nezvanični i opskurni tumači, čine ono što tradicionalno mišljenje u velikom dijelu Evrope naziva zakonima".

Bekarijin ideal vladavine zakona projektovan je iz ugla potrebe pretvaranja društva u javni prostor u kome nikakav moćnik ne rasplaže "tajnom da, kao kakvom magijom, pretvara građane u tegleću stoku" i gdje "svaki građanin treba da može da čini sve ono što nije protivno zakonima i da se ne boji drugih nepogodnosti do onih koje mogu proizaći iz samog njegovog djelovanja". To je razlog što on - umjesto tzv. starog zakonodavstva, koje je nastalo na posve pogrešnoj pretpostavci da isti zakoni mogu važiti za sve narode, u svim vremenima i na svim geografskim prostorima, nezavisno od kulturoloških razlika i različitih nivoa njihove ekonomske, političke i druge razvijenosti, i koje stoga ne samo da omogućava već i nužno nameće kojekakve proizvoljnosti u pravosudnim odlukama - preferira ideju zakonodavstva koje odgovara nalozima vremena u specifičnim prilikama svakog naroda. Takvim se, po njegovom uvjerenju, može smatrati samo zakonodavstvo koje baštini tri osnovna principa:

prvi, da "riječ *pravo* nije suprotna riječi *sila*, ali je prva u znatnoj mjeri ublažavanje one druge, ublažavanje korisno većem broju ljudi";

drugi, da je *pravda* samo "obaveza da se usklade pojedinačni interesi", usljed čega su kazne koje izlaze iz okvira nužnosti očuvanja društva "nepravedne po svojoj prirodi";

treći, da kazne treba da utvrđuje zakonodavac "koji predstavlja cijelo društvo ujedinjeno društvenim ugovorom".

U tom kontekstu, potencirajući potrebu promjene shvatanja o suštini i namjeni kazne, te vođenja računa o ovlašćenjima koje društvo ima u pogledu kažnjavanja, Bekarija posebno insistira na strogom poštovanju principa *nulla poena sine lege* (nijedna kazna bez zakona), i to shvaćenog u smislu da sud samo sudi, a zakon kažnjava (*damnatio est judicum, poena legis*). Razumije se, zakoni moraju biti pisani, jasni i usredsrijeđeni na samo djelo, a ne na namjeru. Jer, kaže Bekarija, "kad bi se kažnjavala namjera, trebalo bi da postoji ne samo poseban zakonik za svakog građanina, nego i nov zakon za svaki zločin". Uzimanje u obzir i namjere počinioca delikta, dovelo bi i do brkanja prava i morala, zločina i beščašća, a time i do velikih zloupotreba zakona. Odvojeno od morala, pak, pravo omogućuje dvije stvari:

da kažnjavanjem zločina, a ne njegovog (pra)uzroka (koji se uvijek nalazi u sferi čovjekovog psihičkog), podstakne kod ovog obavezu povinovanja zakonima na temelju procjene "nepogodnosti" koje mu donosi suprotno ponašanje;

da suveren (onaj koji primjenjuje pravo) u procesu izricanja kazne "djejstvuje kao vješt arhitekta, čija je uloga da se suprotstavi rušilačkim silama teže i da iskoristi one sile koje doprinose čvrstini zdanja".

Dobro zakonodavstvo se, po Bekariji, ne stvara pukim odvajanjem sudske i zakonodavne vlasti, kako to smatra Monteskje, već pretvaranjem suda u striktnog izvršioca naloga zakona. Zadatak sudije u takvom pravnom sistemu je prilično jednostavan: on samo treba "da načini savršen silogizam", čiji je prvi stav (premisa) zakon, drugi stav djelo koje je s njim u skladu ili ga krši, a zaključak je presuda. Iako samo izvršilac zakona, sudija nije zavisan od zakonodavaca. Sudija, doduše, nema autonomiju u odnosu na ono što je zakonodavac odredio (zakon), ali ni zakonodavac nema pravo da konkretno prosuđuje kada je ko, i koliko, eventualno prekršio društveni ugovor. To pravo nema čak ni suveren, jer on ne može biti sudija, a da istovremeno (kao predstavnik društva i njegov prvi opunomoćenik) ne bude i oštećena strana. U vršenju svoje funkcije "čuvara i služitelja zakona", sudija je, dakle, nezavisan od zakonodavca i njegove odluke su neprikosnovene.

Saobrazno uvjerenju da je kriminalna represija opravdana samo u slučaju dokazane krivice za izvršeni zločin, Bekarija se protivi mučenju osumnjičenih kao sredstvu iznuđivanja priznanja, odnosno putu dolaženja do istine. Protivi se, takođe, i primjeni principa uzvraćanja, pogotovo onog tipa taliona. Jedina mjera zločina, smatra Bekarija, jeste šteta nanijeta naciji. Usljed toga, "svrha kazni nije ni da muče i nanose bol jednom osjetljivom biću, niti da postignu da već izvršeni zločin bude kao da ga nije bilo". Svrha kažnjavanja treba da bude zaštita nacije, prvenstveno njenog javnog spokojstva i društvene bezbjednosti,

a visina kazne srazmjerna šteti koja se naciji nanosi u tom pogledu. Pri tome valja nastojati da kazna bude dovoljno efikasna da ostavi "najtrajniji utisak u duši ljudi", u smislu "da spriječi krivca da pričini nove štete i da druge odvrati od toga da čini slične", ali ne i svirepa "po tijelo krivca". Za kaznu, kao takvu, dovoljno je da poništi "korist proizašlu iz zločina". Sve izvan toga izlazi iz okvira smisla kažnjavanja i "samim tim spada u izlišnu svirepost".

Bekarijino protivljenje torturi najpotpunije dolazi do izražaja u njegovoj radikalnoj osudi smrtne kazne, odnosno zahtjevu da se ova, u slučajevima najteže osude, zamijeni doživotnom robijom. On u prilog takve solucije navodi četiri razloga.

Prvo. Smrtnu kaznu ne treba primjenjivati, zato što je ona *nezakonita*. Zakoni su samo "zbir malih djelova slobode kojih se svaki čovjek odrekao", tako da je i logično i izvjesno da dio slobode koju je svako prinio pri zaključivanju društvenog ugovora "ne obuhvata žrtvovanje najvišeg od svih dobara - života". Pri tome, smrtna kazna, kao pravo da se ubije, niti je prenijeta na suverena, niti kao takva može biti upisana u bilo koji zakon.

Drugo. Smrtna kazna je *beskorisna*. Ona je to već i zbog toga što je u društvu u kome vladaju zakoni, i gdje suveren predstavlja opštu volju, nerazumno smatrati da neko ko je lišen slobode "još održava takve odnose i ima takvu moć da bi mogao predstavljati prijetnju bezbjednosti nacije". Osim toga, iskustvo svih minulih vjekova pokazuje da primjena smrtne kazne nikada nije spriječila odlučne ljude da ostvare svoj naum.

Treće. Smrtna kazna *nije nužna*, jer najdublji utisak na dušu ljudi ne ostavlja toliko strogost, koliko nepogrješivost i trajanje kazne. "Utisak koji proizvede smrtna kazna, ma kako snažan bio, ne sprječava brz zaborav u koji ona pada, zaborav prirodan čovjeku". To nije slučaj sa vječitim zatočenjem, koje ostavlja snažniji utisak, naročito "ako se saberu svi nesrećni trenuci koje ono obuhvata".

Četvrto. Smrtna kazna je primjer svireposti i kao takva je *štetna*. Naime, ukoliko bi, eventualno, i mogla da se primijeni, smrtna kazna bi se odnosila samo na *građanina* i ogledala bi se u njegovom trajnom isključenju iz društvenog tijela i života (što se postiže doživotnom robijom), jer izolovan građanin je mrtav za društvo. Primijenjena na *čovjeka*, koji je kao građanin izopšten iz društva, i kao takav za društvo bezopasan, smrtna kazna nije ništa drugo do svirepi atak na tijelo krivca, kojim se mnogo više šteti, nego što se doprinosi stvari u ime koje se izriče.

Zastupajući ova stanovišta, Bekarija, dakako, ne dovodi u pitanje pravo društva da postupa po zakonu prema svakom svom članu, odmjeravajući mu zasluženu kaznu. Svaka kazna, pa i smrtna, s moralnog stanovišta je sasvim

legitimna i pravedna. Bekarija teži nečemu drugom, a to je da se onemogući zloupotreba prava, do koje bi jamačno došlo, ako bi se bilo kome dozvolilo da umjesto kazne kojom se postiže cilj, primjenjuje odmazdu.

*

Narasla moć centralne vlasti u periodu apsolutizma ne odnosi se samo na unutrašnje funkcije i ingerencije, već se, u principu, manifestuje i kroz razne ambicije i aspiracije na spoljnom planu. Kao posljedica toga javljaju se mnogobrojni problemi u međusobnim odnosima država: jednako velikih i malih, pobjednika i pobijeđenih, kao i onih koje samo trenutačna ravnoteža njihovih snaga sprječava da krenu jedne na druge. Nekontrolisana "ratnička vladavina" sve većeg broja kraljeva, uključujući i nepoštovanje mirovnih i drugih ugovora između pojedinih država, rađa potrebu za iznalaženjem nekog trajnijeg oblika pacifikacije međunarodnih odnosa.

Ideja da se nađe trajno, za sve prihvatljivo rješenje problema međudržavnih odnosa u "hrišćanskoj Evropi", koju sve više ugrožavaju njena unutrašnja gloženja i ratovi, javlja se relativno rano. Pjer Diboa, na primjer, već u XIV vijeku, nudi projekat rješenja tog problema u vidu stvaranja *Hrićanske republike* - jednom u formi ideje francuske imperije koja bi se suprotstavila Svetom rimskom carstvu, a drugi put u formi ideje o povezivanju evropskih država sa međunarodnim Tretejskim sudom. U XV vijeku javlja se projekat pod nazivom *congregatio concordiae*, nastao na ideji stvaranja evropske fedeacije koja bi, osim rješenja problema odnosa nacionalnih država sa Svetim rimskim carstvom, imala važnu ulogu u odbrani hrišćanskog svijeta tokom krstaških ratova. Sili, u svojim *Kraljevskim ekonomijama* (objavljenim 1611. godine), pominje plan uspostavljanja trajnog mira u formi federacije evropskih hrišćanskih država. On na takvu zamisao, koju pripisuje francuskom kralju Henriku IV Velikom (1589-1610), gleda s puno optimizma, pa kaže: "Odobravanje na koje je nacrt evropskog društva... naišao kod najvećeg dijela evropskih vladara, dokazuje da se možemo nadati da će jedan takav nacrt moći da odobre njihovi nasljednici". Sličan plan nudi se i u djelu pod nazivom *Rasprava o prilikama i sredstvima da se uspostavi opšti mir i sloboda trgovanja u cijelom svijetu,* iz 1623, čijim se autorom smatra izvjesni Emerik Krise de Lakroa. Lajbnic krajem XVII vijeka propagira stvaranje evropske federacije, koja bi bila pod dvojnom nadležnošću (Pape i Cara), dok kveker Viljem Pen 1693. godine predlaže potpisivanje "vječnog ugovora" između evropskih vladara. No, tek početkom XVIII vijeka, ta ideja dobija konture sistematičnog, metodološki i teorijski utemeljenog projekta. Njega nudi Šarl Irene Kastel, poznatiji kao opat Sen-Pjer (1658-1743), u svom djelu *Nacrt vječnog mira*, iz 1712.

Sen-Pjerov projekat, koji predstavlja neku vrstu *Nacrta ustava evropske zajednice* hrišćanskih država, slijedi tradiciju "ujediniteljske ideje" nastale davno prije njega, s tim što je prilagođava konkretnim okolnostima svog doba, uvjeren da upravo ono pruža mogućnosti za njenu realizaciju. U osnovi Sen-Pjerovog projekta nalazi se zamisao da se institucionalizacijom mira izvrši kvalitativna promjena međunarodnih odnosa u hrišćanskoj Evropi. Cilj tog poduhvata bio bi da se neizvijesnost opstanka ljudi, usljed stalne ratne opasnosti, zamijeni izvjesnošću vječnog mira i spokojstva. Sama zamisao temelji se na ideji društvenog ugovora, u smislu da države ugovornim formiranjem unije mogu izaći iz "prirodnog stanja rata" isto onako kao što pojedinci ugovorom formiraju državu i time okončavaju borbu svih protiv svih, karakterističnu za njihovo "prirodno stanje". Sen-Pjer, naime, smatra da bi, u skladu s tom idejom, u Evropi trebalo formirati udruženje "najrazličitijih država", u koje bi ušle: Francuska, Španija, Engleska, Holandija, Portugal, Švajcarska, Firenca, Đenova, Vatikan, Venecija, Savoja, Lorena, Danska, Carstvo, Kurlandija, Poljska, Švedska i Rusija. Države članice bi u pogledu svog unutrašnjeg uređenja zadržale *status quo*, imale bi svoj centralni organ u Utrehtu i priznavale bi stalnu arbitražu (međunarodnog) Tretejskog suda.

Za takvu promjenu, u takvom institucionalnom obliku, smatra Sen-Pjer, postoji barem pet valjanih razloga.

Prvo, dato uređenje Evrope je takvo da može samo "da izaziva gotovo neprekidne svjetovne ratove".

Drugo, rat je izvor zala za vladare isto koliko i za narode, tako da nema evropskog vladara koji ne bi želio da kao i ostali ljudi živi u miru.

Treće, udruživanje država nije nikakav presedan, budući da su njemački vladari, krajem XI vijeka, stvaranjem *Germanskog saveza*, makar i za kratko, potvrdili smisao takvih poduhvata, a "iste pobude i ista sredstva koja su bila dovoljna da bi se nekada stvorilo stalno udruženje svih suverenih država Njemačke, dostupna su i današnjim vladarima i dovoljna su da bi se stvorilo stalno udruženje svih hrišćanskih država Evrope".

Četvrto, stvaranje evropskog udruženja država predstavljalo bi "čistu dobit" za evropske vladarske kuće, jer bi im, uz materijalno i moralno blagostanje, obezbijedilo trajanje.

Peto, takva zajednica odgovarala bi svim građanima Evrope, budući da im, za razliku od nesigurnih drugih sporazuma, omogućava nesmetanu trgovinu i pruža punu zaštitu njihovih država spolja (od eventualnih napada) i iznutra (od građanskih ratova).

Sen-Pjer strahuje da osvajačka politika Luja XIV (1638-1715), koji se bori ne samo za tzv. špansko nasljeđe, već i za uspostavljanje mnogo šire fra-

ncuske hegemonije, može da izazove sveopšti ratni požar u Evropi. Jer, kako kaže, "drvo je suvo, vatra blizu, vjetar usmjerava plamen prema drvetu". Ta opasnost se, smatra Sen-Pjer, može otkloniti jedino ako se odmah pristupi formiranju udruženja evropskih država, za što inače postoje sva "upotrebljiva i dovoljna sredstva". On se, pri tome, ne ograničava samo na isticanje ideje institucionalizacije mira posredstvom udruženja evropskih država, već nudi i nacrt sporazuma, razrađen u pet tačaka, čijim bi se potpisivanjem (od strane vladara) ta ideja oživotvorila. Sen-Pjer taj svoj postupak obrazlaže riječima: "Oni koji budu zaduženi da sastave nacrt sporazuma, biće primorani da ga sami svedu na pojedine tačke: ovako, to je posao kojeg ću ih poštedjeti; dajem im potpuno gotov plan, na osnovu kojeg će im biti mnogo lakše da sastavljaju svoje, dodajući i oduzimajući ono što budu smatrali prikladnim, ili čak ponekad ništa ne dodajući niti oduzimajući, već samo mijenjajući izraze i uređujući svaku tačku na različit način".

U prvoj tački svog projekta, Sen-Pjer nabraja koristi od reorganizacije odnosa među evropskim državama. Taj član glasi: "Postojaće od sada među vladarima, koji će potpisati pet sljedećih članova stalno savezništvo: (1) da bi jedni druge, tokom svih narednih vjekova, potpuno obezbijedili od velikih nesreća spoljnih ratova; (2) da bi jedni druge, tokom narednih vjekova, potpuno obezbijedili od velikih nesreća građanskih ratova; (3) da jedni drugima, tokom svih narednih vjekova, obezbijede održavanje cjeline njihovih država; (4) da bi jedni drugima, u svim periodima slabosti, garantovali održanje njih samih i njihovih porodica na vlasti, u skladu s poretkom koji je nacija uspostavila; (5) da bi jedni drugima omogućili da se njihovi vojni troškovi u najvećoj mjeri smanje, a da se pritom poveća njihova bezbjednost; (6) da bi jedni drugima obezbijedili vrlo značajno povećanje godišnjih prihoda što će biti omogućeno neprekidnom i bezbjednom trgovinom; (7) da bi jedni drugima obezbijedili, mnogo lakše i za mnogo manje vremena, unutrašnje uvećavanje ili poboljšavanje njihovih država usavršavanjem zakona i propisa, kao i stvaranjem niza izuzetno korisnih ustanova; (8) da bi jedni drugima u potpunosti obezbijedili brže okončavanje njihovih budućih sporova, bez ikakve opasnosti i troškova; (9) da bi jedni drugima u potpunosti obezbijedili brzo i tačno izvršavanje njihovih budućih sporazuma i njihovih uzajamnih obećanja". O sprovođenju odredaba ovog člana starao bi se Kongres u kome bi svaka zemlja potpisnica ugovora imala svoje predstavnike.

Druga tačka projekta posvećena je pitanjima bezbjednosti udruženja država i pribavljanja materijalnih sredstava potrebnih u te svrhe, i uopšte za njeno funkcionisanje. Sen-Pjer smatra da obaveze država članica u tom pogledu treba da budu srazmjerne njihovoj moći i veličini. On kaže: "Svaki saveznik, u skladu

s trenutnim prihodima i troškovima svoje države, daje doprinos bezbjednosti i zajedničim troškovima".

Sen Pjer veliku pažnju pridaje posredovanju i arbitraži u poslovima održavanja udruženja, odnosno rješavanja eventualnih sporova među njegovim konstituentima. On smatra da se u udruženju, nastalom radi uspostavljanja vječnog mira, ne smije koristiti zakon oružja kao sredstvo u rješavanja bilo kog spora. Do mira se, uvjeren je "dobri opat", može stići samo mirnim putem, a sporovi se moraju rješavati dogovorom. U traženju mirnih rješenja za sve probleme, učestvuju sve zemlje članice udruženja. Zato treća tačka projekta glasi: "Veliki saveznici, da bi među sobom okončali svoje sadašnje i buduće sporove, odustali su i odustaju zauvijek, u svoje i u ime svojih nasljednika, od upotrebe oružja, i dogovorili su se da ubuduće krenu putem pomirenja, zahvaljujući posredovanju velikih saveznika, na njihovom sveopštem saboru".

Svako odstupanje zemlje članice udruženja od zajednički utvrđenih obaveza treba da bude sankcionisano. Kazna za samovolju, smatra Sen-Pjer, mora biti "izvjesna, skora i odgovarajuća". Otuda četvrta tačka njegovog projekta glasi: "Ako neki od velikih saveznika odbije da postupi prema... presudama i propisima velikog saveza, ako ugovara sporazume protivne odredbama saveza, vrši ratne pripreme, veliki savez naoružaće se i djelovaće protiv njega, dok on ne postupi prema navedenim presudama i propisima".

Peta tačka Sen-Pjerovog projekta odnosi se na obavezu zemalja članica da svoja normativna akta usklade sa potrebama udruženja. U tom pogledu je naročito važno, kaže Sen-Pjer, da one "u svojim stalnim skupštinama" usvoje odgovarajuća dokumenta, koja će "smatrati važnim i neophodnim da bi veliki savez bio što čvršći i bezbjedniji". Posebnim dokumentima (sa zakonskom snagom) zemalja članica treba regulisati čak i to gdje će biti sjedište udruženja, kako će se odlučivati na sjednicama njegovih skupština, koliko će u kojoj prilici vrijedjeti pojedini glas i slično. Sve to, razumije se, uz strogo vođenje računa o tome da ništa ne može biti promijenjeno u konstitucionalnom aktu udruženja bez "jednoglasnog pristanka svih saveznika".

Sen-Pjer smatra da su soboda i spokojstvo, koje bi donijelo uspostavljanje opšteg i trajnog mira, odveć dragocjen poklon ljudskom rodu, da bi neko mogao biti protiv njih. Isto važi i za njegov projekat, kojim nudi puteve i sredstva za ostvarenje tog ideala. Prihvatljivost tog projekta, uvjeren je, utoliko je veća što je on jednako primjenljiv i cjelishodan u svim prilikama. Jer, kako kaže, "ako ovaj nacrt bude predložen vladarima za vrijeme rata, on će olakšati uspostavljanje mira; ako im bude predložen za vrijeme mirovnih pregovora, on će olakšati sklapanje mira; ako im bude predložen pošto mir već bude sklopljen, ovaj nacrt će tom miru obezbijediti trajnost". Projekat, osim toga, nudi

evropskim vladarima i jednu pogodnost, koju ne mogu imati mimo i izvan udruženja njihovih država. Oni bi, naime, formiranjem tog udruženja stekli pravo "da raspolažu, za svoje posebne i lične potrebe, sa polovinom prihoda koje bi ostvarili zahvaljujući smanjenju vojnih troškova". Zato, uvjeren je Sen-Pjer, "među njima neće postojati nijedan za koga neće biti mnogo povoljnije da potpiše sporazum o stvaranju ovog udruženja, nego da ga ne potpiše".

Sen-Pjerov projekat je doživio sudbinu svih velikih ideja: početno odbijanje pod raznim izgovorima (kao besmislice, političke diverzije protiv datog poretka ili, čak, i kao pokušaja da se pod plaštom teorijskih formulacija drugačije provenijencije doprinese očuvanju institucija i odnosa apsolutističke vladavine) i naknadno shvatanje njegovog stvarnog značaja. O prvom podjednako dobro govore: ocjena iz Rusoovog nacrta za Sen-Pjerovu biografiju (1758), da bi opat "bio vrlo mudar čovjek, da nije posjedovao ludost razuma"; činjenica da je Francuska akademija 1718. godine najprije optužla Sen-Pjera, a potom ga i isključila iz svojih redova, zato što je svojim projektom, utemeljim na ideji maksimalne racionalizacije odnosa među evropskim državama, kao pretpostavci za suzbijanje kraljevskog apsolutizma i ekspanzionizma, navodno doveo u pitanje veličinu Luja XIV i ispravnost njegove politike; postojanje prigovora da krajnji cilj Sen-Pjerovog projekta nije bio napredak evropskih naroda i država po osnovu uspostavljanja trajnog mira među njima i njihove dobrosusjedske saradnje, već otklanjanje problema (u njima i među njima) koji su dovodili u pitanje opstanak apsolutnih monarhija. O drugom govori činjenjenica da između Sen-Pjerovog projekta - gledanog i sa njegove strukturne strane i sa stanovišta etičkih principa i političkih motiva koji se nalaze u njegovoj osnovi - i sličnih projekata u XX vijeku, isključi li se "vjerska komponenta", nema ni formalnih ni faktičkih razlika. S tog stanovišta gledan, taj projekat bi se bez teškoća mogao označiti kao prvo pojavljivanje moderne ideje evropskog ustrojstva.

Poglavlje deseto

TEORIJA PLEBISCITARNE DEMOKRATIJE S VOĐOM

U složenim procesima unutrašnjeg prestrojavanja i novog međunarodnog pozicioniranja Njemačke krajem i neposredno po završetku Prvog svjetskog rata, javlja se više mislilaca koji svojim idejama žele da pomognu što lakše i cjelishodnije odvijanje tog procesa. Jedan od njih je sociolog i političar Maks Veber (1864-1920), koji u okviru dosta razuđenog predmeta svog naučnog interesovanja posebnu pažnju poklanja pitanju političkog vođstva u modernoj kapitalističkoj državi. Metodološko-teorijski princip, kojeg Veber najavljuje kao polazište u svom bavljenju tom tematikom, glasi: „Političar mora praviti kompromise - naučnik ne smije da ih sakriva“. Nastojeći da s tog stanovišta objasni osnovne kategorije vlasti i moći, on u svom sociološko-teorijskom diskursu o političkom vođstvu traga za „modelom“ političke (državne) vlasti koji bi zadovoljio dva, po njemu krucijalna, zahtjeva: da, s jedne strane, bude podjednako daleko kako od anarhističkog stanovišta o nepotrebnosti svake države i vlasti, tako i „makrsističkog“ poimanja ovih kao entiteta čija su svojstva i funkcije bitno opredijeljena klasnom pripadnošću njihovih subjekata i da, s druge strane, bude otklon (i zaštita) od krajnje štetnog gospodstva birokratije. Rezultat tog traganja je ideja *plebiscitarne demokratije s vođom*, tj. koncept vlasti utemljene na snazi i neprikosnovenoj ulozi vođe koji uživa svenarodnu podršku.

Između više konkretnih „motivirajućih momenata“, odnosno faktičkih praktično-političkih razloga koji, po njemu, upućuju na potrebu da se izvrši radikalna „tehnička kritika“ postojećeg uređenja, i ukaže na potrebu njegove zamjene „plebiscitarnom demokratijom s vođom“, Veber u prvi plan ističe dva: brisanje granice imeđu birokratije i političkog vođstva i „suficit“ tzv. honoracionih političara (uglednih ličnosti koje na političke funkcije dolaze po osnovu naročitih zasluga i priznanja i zato ih obavljaju odgovorno, časno, na opštu korist i dobro).

U pogledu prvog, tj. brisanja granice između birokratije i političkog vođstva, Veber konstatuje dvije stvari:

prvo, da je državna birokratija, konkretno u Njemačkoj, nakon Bizmarkovog silaska s vlasti, svoju djelatnost sa stručno-administrativnih proširila i na politička pitanja i time uticala da odgovorno političko djelovanje ustupi mjesto „diletantizmu rutiniranih upravnih činovnika“, što je bio prvi siguran znak ne samo potpunog potpadanja društva i države pod nekontrolisanu vlast najneinventivnijeg i najbezdušnijeg dijala „javnih djelatnika“, već i potpune (i nedozvoljive) degradacije vlasti i vladanja - budući da se, kako je Humbolt pisao, s povećanjem broja državnih službenika i opsega registratura smanjuje sloboda podanika, te da time „poslovi postaju gotovo potpuno mehanički“, dok se ljudi pretvaraju u puke mašine;

drugo, da su problemi što ih ta tendencija zakonito implicira utoliko veći ukoliko je manja snaga društva da joj se suprotstavi.

Da Veber u njemačkom društvu nije vidio snagu koja bi „redovnim putem“, u okviru datog poretka, zaustavila razorni pohod birokratije na političku djelatnost, govori njegova ocjena:

da se prusko plemstvo pokazalo nesposobnim za političko vođstvo;

da građanstvo, zarobljeno sitnosopstveničkim porivom za ekonomskim bogaćenjem, ne pokazuje interes i volju da se uključi u politička zbivanja i preuzme na sebe dio odgovornosti za njihova usmjeravanja;

da u radničkim organizacijama nema dovoljno revolucionarne energije i nacionalne strasti.

O drugom, tj. o „suficitu“ honoracionih političara, Veber govori kao o jednoj od najnegativnijih posljedica pojave masovnih političkih stranaka, koje su najprije drastično smanjile mogućnost za političko djelovanje izvan njih i prostora koji one „pokrivaju“, a potom i gotovo savim potisle iz političkog života ličnosti kojima je njihova „ekonomski sigurna egzistencija“ određivala „politički karakter“. Radilo se, naime, o promjenama što su ih u politički život Njemačke, jednako kao i drugih evropskih država, donijele podjela rada u masovnim političkim partijama između „centrala“ i članstva, na jednoj strani, i hijerarhijsko ustrojstvo njihovih profesionalnih aparata koji uglavnom više ne žive za politiku nego od nje, na drugoj, čime ove demonstriraju svoju navodnu nadmoć nad „klasičnim“ oblicima političkog organizovanja aristokratskih honoraciora. Političku štetu od takvih promjena Veber pokazuje na primjeru Engleske, gdje je, kako kaže, zemljoposjednički stalež stoljećima upravljao javnim životom i u najboljem „državnopolitičkom“ smislu predstavljao „nezamjenljiv oslonac“ njene ustavne i svake druge tradicije. Eventualni pokušaj Njemaca da prazninu nastalu potiskivanjem s političke scene „starih honoraca“ popune

„odgovorno djelujućim pojedincima“ iz nekog umjetno i na brzinu stvorenog novog aristokratskog staleža, prognozira Veber, završio bi karikaturalno.

Suočen s takvom političkom stvarnošću, Veber nije mogao, poput Dž. S. Mila, da se (po)uzda u demokratski izborni sistem, koji bi učene honoraciore „pozicionirao“ kao nosioce dominantne moći u predstavničkom sistemu stvorenom po liberalnom obrascu. Jedinu šansu društva da se odbrani od nove diktature, tj. da se organizovano (što je bitna pretpostavka za uspješno) suprotstavi pošasti koja je dolazila iz masovnih stranaka i „opštih interesa“ koje su one zastupale, Veber vidi u stvaralačkoj snazi jakog vođe koji bi bio izabran narodnim plebisctiom i po tom osnovu imao legitimitet nadstranačkog predstavnika i zaštitnika nacionalnih interesa. Ili, kako V. Momsen kaže, „apel na harizmu velikog političara Veberu se činio jedinom alternativom kako bi se ’otvoreno društvo’ s obzirom na univerzalne tendencije birokratizacije držalo i dalje otvorenim“.

Izvedena iz rakursa te ideje, Veberova definicija vlasti, države, politike i svih drugih osnovnih kategorija političke nauke pokušaj je, s jedne strane, demistifikacije „standardne“ prirodnopravne teorije o njihovom nastanku i funkciji i, s druge, nastojanja da to ne bude nikakvo priklanjanje ni vulgarnoekomističkom „razumijevanju“ političke superstrukture društva, karakterističnom za dio „istorijskomaterijalistički“ indukovanih marksista, ni bilo kakvom drugom posmatranju političkog poretka kao datosti determinisane nekim pojedinačnim „odlučujućim činiocem“. Njegova definicija pomenutih etinteta, takođe, ne korespondira ni sa, u ono vrijeme prilično raširenim, Hegelovim shvatanjima o državi kao ozbiljenju objektivnog duha ili nekih drugih supstancijalno shvaćenih principa, a politici kao emanatu težnje ljudi za ispravnim zajedničkim životom. U njoj, takođe - uprkos činjenici da se u njegovoj galeriji harizmatskih likova iz istorijske prošlosti čovječanstva srijeću i Isus i Muhamed, i Dalaj-Lama i sv. Franjo - nema ni bilo čega što bi ukazalo na Veberovu eventualnu sklonost teološkim razmišljanjima. Veber se u svekolikoj svojoj sociologiji politike, pa i u onom njenom dijelu koji je posvećen vlasti i vladanju, iskazuje kao „religiozno apsolutno nemuzikalan“ (što znači ideološki neutralan) teoretičar, kome je u ispitavanju društvenih procesa posebno stalo do objašnjenja koja se sredstva i u kakve svrhe koriste u njihovom usmjeravanju. On objašnjenje suštine i smisla društvene funkcije političke i državne organizacije, te pojedinačnih „agregata“ koji ovu tvore, izvodi na način koji neposrednije i znatno više od ranijih (ustaljenih i očigledno manjkavih) pojmovno-kategorijalnih određenja korespondira sa onim što smatra sredstvima kojima bi se u svijetu čvrsto stegnutom raljama birokraske racionalizacije, nakon svega što su

na tom planu ponudila razna „revolucionarna“ i „tradicionalistička“ iskustva njegovog doba, očuvale preostale, ne baš mnogo velike šanse za individualne slobode. Otuda država za njega nije ništa drugo do organizacija vlasti nastala zajedničkim djelovanjem ljudi koji se u traženju mogućnosti za rješavanje svojih egzistencijalnih pitanja i problema orijentišu saobrazno promjenljivim istorijskim prilikama.

Iako to izričito ne kaže, Veber u principu sasvim odobrava stanovište anarhista da se „svaka država zasniva na nasilju“. I on, poput njih, smatra:

da se država ne bi mogla definisati ako se ne bi uzelo u obzir njeno osnovno svojstvo, karakteristično za svaku političku organizaciju - fizičko nasilje;

da takvo svojstvo države vuče korijene iz organizacija koje su istorijski prethodile njenom formiranju, jer je i njih, kao jedan od oblika (i odnosa) gospodarenja ljudi nad ljudima, karakterisalo nasilje;

da organizacija koja ne bi poznavala nasilje kao sredstvo rješavanja određenih pitanja i problema u okvirima njenih nadležnosti, ne samo što ne bi imala atribute države već bi ličila na nešto što bi najprikladnije bilo nazvati „anarhijom“.

Ili, kako sam kaže: „Kad bi postojale samo društvene tvorevine kojima ne bi bila poznata sila kao sredstvo, pojam ’država’ bi otpao; nastupilo bi ono što bi se u tom posebnom smislu riječi označavalo kao ’anarhija’“. I po Veberu, dakle, kao i po anarhistima, proizilazi da država bez nasilja, osobito u modernom društvu, ne samo što faktički nije moguća već nije ni teorijski zamisliva.

Nasilje kao pretpostavku postojanja države Veber podrobnije objašnjava u tekstu *Politika kao profesija*, koji se smatra njegovim posljednjim osvrtom na tu temu (učinjenom u predavanju minhenskim „slobodnim studentima“ 1919. godine), gdje pored ostalog kaže:

da je fizičkog nasilja bilo i u prošlosti, čak toliko da su ga najrazličitije organizacije, počev od rodovskih pa nadalje, smatrale sasvim normalnim sredstvom u ostvarivanju svojih ciljeva i interesa;

da je razlika između tog „klasičnog“ i novog (političkog) nasilja velika i da se ogleda u tome što je ovo potonje skoncentrisano kao legitimno pravo isključivo u rukama države, što ovoj daje apsolutnu (pr)emoć u odnosu na sve druge oblike političkog organizovanja i djelovanja;

da je „za današnjicu“ specifično upravo to „da se svim ostalim organizacijama ili pojedincima daje pravo na fizičko nasilje samo u mjeri u kojoj to država sa svoje strane dopušta“, tako da ona važi „kao jedini izvor ’prava’ na nasilje“.

Nasilje kao svojstvo države, odnosno njeno eksluzivno pravo na korišćenje nasilja kao osnovnog sredstva, Veber smatra toliko važnim da pomoću njega (i

gotovo jedino iz njega) izvodi i sam njen pojam. U tom smislu, naime, on za državu kaže: „Država je ona ljudska zajednica koja unutar određene teritorije - ovo 'teritorija' je jedna od (njenih) karakteristika - (sa uspjehom) polaže pravo na monopol fizičkog nasilja". Ipak, veza s nasiljem, ma koliko jaka, nije jedino što karakteriše državu, niti moderna država u „normalnim okolnostima", svoju legitimaciju zasniva samo na sili, a svoju funkciju ostvaruje samo pomoću nje. Objašnjavajući što to faktički znači, Veber napominje, prvo, da sila nije „normalno ili jedino sredstvo države", već sredstvo „koje je za državu specifično" i, drugo, da su se šefovi raznih država tokom istorije služili ne samo nasiljem nego i svim drugim „mogućim sredstvima za postizanje svojih ciljeva". On, dakle, tezom o državi kao emanatu sile ne teži da ovu satanizuje. Naprotiv, realnim ukazivanjem na „agregate" koji konstituišu modernu državu, odnosno sredstva kojima se ona održava, on želi samo da upozori da takva organizacija, bez odgovarajuće kontrole, može da izraste u demona.

Uporedo s državom, i povezano s njenim poimanjem, Veber određuje i politiku.

U najopštijem smislu, on pod politikom podrazumijeva „sve vrste djelatnosti u kojima se samostalno upravlja". U užem smislu, politika je za njega „upravljanje ili vršenje uticaja na tok upravljanja jednom *političkom* organizacijom", u prvom redu državom. Argumentujući to svoje stanovište, on kaže: „Nema gotovo nijednog zadatka koji neka politička organizacija tu i tamo nije uzimala u svoje ruke, a s druge strane ni zadatka za koji bi se moglo reći da je svojstven uvijek i potpuno - isključivo onim organizacijama koje važe kao političke". Gledana iz ugla države, politika kod Vebera dobija još jedno značenje, pa je u tom kontekstu definiše kao „težnju za učešćem u vlasti ili za uticajem na raspodjelu vlasti bilo među državama bilo unutar jedne države među grupama ljudi koje ona obuhvata". U tom smislu, veli on, onaj ko se „bavi politikom" teži za vlašću, bilo „kao sredstvom u službi nekih drugih ciljeva - idealnih ili sebičnih", bilo „'radi nje same': radi uživanja u prestižu koji ona pruža".

Svakoj organizcija gospodarenja, kao odnosa u kome jedni ljudi upravljaju drugima, raspolažući pri tome pravom da ih u slučaju potrebe primoraju na odgovarajuće ponašanje - a država je eminentno takva organizacija - potrebne su dvije stvari. To su službe, koje će načinom i sadržajem svog rada uticati na potčinjavanje ljudi (građana) onima koji raspolažu monopolom vasti, a time i mogućnošću legitimne primjene nasilja u njenom vršenju, i materijalna i druga sredstva, neohodna za vršenje vlasti, odnosno primjenu nasilja. Da bi imala to dvoje, tj. da bi raspolagala ljudstvom koje radi u njenim odgovarajućim službama s naznačenom funkcijom, odnosno potrebna sredstva za njihov rad,

a da i jedno i drugo ne bi stvarala (posjedovala) na temelju ogoljenog nasilja koje izaziva animozitet i otpor onih kojima se vlada, organizaciji gospodarenja (državi) je neophodno, s jedne strane, opravdanje za takvu njenu prirodu i funkciju, u smislu da je ljudima jasno zbog čega ona kao takva postoji i čemu služi, i, s druge, priznanje onih kojima se vlada onima koji vladaju da imaju pravo da posegnu za sredstvima prinude ukoliko ne izvršavaju njihovu volju. Veber te dvije stvari - opravdanje za postojanje takve organizacije i saglasnost (pristanak) ljudi da će se povinovati njenom autoritetu - smatra osnovom legitimnosti države, odnosno državne vlasti.

Veber, u principu, izbjegava svako vrijednosno određenje političkih institucija. Sljedstveno tome on se ni državom, ni oblicima državnog uređenja ne bavi sa stanovišta opštih principa i vrijednosti koji su im kao takvima imanentni, već ga oni interesuju samo sa stanovišta njihove funkcionalne vrijednosti, tj. u mjeri u kojoj kao i sva druga „obrtna sredstva“ imaju „upotrebnu vrijednost“ za one koji se njima služe u ostvarivanju nekih svojih konkretnih ciljeva i interesa. Stoga se, mada i po „porodičnom porijeklu“ i po svojevremenom ličnom „radnom angažmanu“ monarhista, apriorno ne opredjeljuje za bilo koji oblik vlasti kao najpoželjniji ili najbolji. Naprotiv, uvjeren je da to hoće li u jednoj državi prednost imati monarhija, demokratija ili diktatura zavisi isključivo od „državnog razloga“, tj. od toga koja se svrha tom vlašću želi postići. Faktički, to znači da je oblik u kome država ostvaruje ono što je svrha njenog postojanja posve irelevantan, ili, kako on kaže, „potpuno nebitan“. Dakako, to važi samo pod uslovom da državom vladaju političari, a ne „diletantski kicoši“, kakvi su, na primjer, bili njemački car Vilhelm II i slični, koji „svojim skorojevićstvom“ njemačku naciju „blamiraju pred cijelom budućnošću“. Videći u državnim oblicima „tehniku poput svake druge mašinerije“, koja je dobra onoliko koliko služi za ostvarivanje svrhe povodom koje je nastala, Veber kaže da bi, isto kao što u datom momentu slijedi ideju parlamentarizma kao sredstva da se ukloni postojeća vlast, u sljedećem trenutku jednako pošao „protiv parlamenta, a za monarha kada bi on bio *političar* ili bi davao nade da će to postati“. Pri tome, smatra važnim da ukaže i na to:

da se vlast ne svodi na puko vršenje faktičke moći, te ne može biti ni ukinuta prestankom te njene funkcije;

da poslušnost, čak i onda kada je demokratska, ne prestaje da bude poslušnost, usljed čega demokratija, i kad je „naj(pot)punija“ takođe podrazumijeva vlast, jer to što se „vođa ili upravni aparat neke organizovane grupe formalno pojavljuju kao ’sluge’ podvašćenih, još nije nikakav argument koji dokazuje da ’vlast’ tamo ne postoji“.

O načinima na koji se opravdava postojanje države i iskazuje pristanak ljudi na odnose gospodarenja jednih drugima, što ih njena vlast zakonito podrazumijeva, Veber govori kao o istorijski uslovljenim pojavama. Smatra, ipak, da „u načelu“ postoje „tri unutrašnja opravdanja *legitimnosti* vlasti“, tj. tri njihova „čista tipa“, sa puno mogućih kombinacija koje se mogu dobiti njihovim miješanjem. Predstave o legitimnosti i njihovo opravdanje su, ističe Veber, izuzetno važni za strukturu vlasti u jednoj državi i način njenog funkcionisanja, te im stoga valja pokloniti odgovarajuću pažnju. Čineći to i sam, uz objašnjenje da razne kombinacije legitimiteta spadaju u domen „opšte teorije države“, on se bavi samo njihovim „čistim tipovima“, koje dijeli na *tradicionalne*, *harizmatske* i *racionalne*, i za koje napominje da se rijetko srijeću. On kaže: „Postoje tri čista tipa legitimne vlasti. Punovažnost njihove legitimnosti može imati prvenstveno: *racionalni karakter*, tj. može se zasnivati na vjeri u legitimnost zakonski zasnovanih poredaka i prava osoba koje su na osnovu njih pozvane da vrše vlast (legalna vlast); *tradicionalni karakter*, tj. može se zasnivati na uobičajenom vjerovanju u svetost tradicija koje postoje odvajkada i na vjerovanju u legitimnost osoba koje su na osnovu njih pozvane da uživaju autoritet (tradicionalna vlast); *harizmatski karakter*, tj.može se zasnivati na izuzetnoj prednosti, svetosti ili heroizmu, ili uzornim osobinama neke osobe i poretku koji je ova otkrila ili stvorila (harizmatska vlast)“. Za tradicionalnu vlast i legitimitet na kome ona počiva, Veber kaže da se radi o nečemu što je postojalo u vrijeme dok je „vladao partijarh i vlastelin starog kova“. U osnovi te vlasti, kao izvor njenog legitimiteta, nalazi se „vječno jučerašnje“, tj. spremnost da se u njenoj organizaciji uvažava i slijedi davnašnji običaj. Harizmatska vlast, pak, svoj legitimitet crpi iz ličnog ugleda onoga ko je na njenom čelu. Ili, kako Veber kaže, u njenoj osnovi se nalazi „autoritet nesvakidašnjeg ličnog dara iz milosti (harizme)“, odnosno „nadsposobnosti nekog pojedinca za vođstvo“, a karakteristična je kako za proroke, vojskovođe i „od naroda izabrane vladaoce, tako i za demagoge i vođe političkih stranaka“. Racionalnoj vlasti legitimitet daju zakonski propisi, a karakteriše je spremnost njenih vršilaca da postupaju isključivo po njihovom nalogu, kako to čine moderni „narodni sluge“.

Osim tri tipa legitimiteta vlasti, Veber razlikuje i četiri tipa njenog djelanja, tj. ostvarivanja njene funkcije To su:

ciljnoracionalni - teži efikasnosti i podrazumijeva potrebu za izvjesnom usaglašenošću između sredstava i ciljeva (kakvo je, na primjer, po Aronovom tumačenju Vebera, „djelanje inženjera koji konstruiše most, špekulanta koji nastoji da zaradi novac, generala koji želi da odnese pobjedu“);

vrijednosnoracionalni - pretpostavlja apsolutno prvijenstvo vrijednosti koje određuju djelanje, nezavisno od posljedica koje mogu otuda proizaći (božja zapovijest, oficirska čast, tonjenje kapetana zajedno s njegovim brodom);

tradicionalni - odnosi se na „reagovanje koje se odvija na već ustaljeni način“, a posljedica je vjere „u ono što je oduvijek postojalo“;

afektivno (ili emocionalno) - pod kojim se podrazumijeva reagovanje „bez ustručavanja na neki nesvakodnevni nadražaj“.

S obzirom na to da politika kod Vebera uvijek upućuje na određeni tip djelanja i odnosa među ljudima, postavlja se pitanje da li i koliko pomenuti *tipovi legitimiteta* korespondiraju sa navedenim *tipovima djelanja*? Rajmon Aron, koji je pokušao da to objasni, primjećuje da podudarnosti u tom pogledu nema, uprkos činjenici da bi tradicionalna vlast kod Vebera trebalo da odgovara tradicionalnom djelanju, a harizmatska vlast afektivnom djelanju. Razlikovanje tipova djelanja kod Vebera, izgleda, ima jednu drugu svhu: da mu posluži kao kriterijumska osnova za razlikovanja društva i zajednice, budući da on ove razlikuje tako što pod društvom podrazumijeva odnos među ljudima u kome djelanje počiva na racionalno (vrijednosno) motivisanom povezivanju, odnosno kompromisu interesa, dok mu zajednica predpostavlja društveno djelanje utemeljeno na subjektivnom (tradicionalnom ili afektivnom) osjećanju pripadanja ljudi jednih drugima.

Polazeći od pretpostavke da tradicionalna vlast više-manje pripada prošlosti, a da racionalna vlast tek treba da se razvije, Veber posebnu pažnju poklanja drugom „čistom tipu“ - harizmatskoj vlasti, uvjeren da njega preporučuju pažnji kako istorijsko iskustvo, tako i aktuelna praksa „zapadnog društva“ njegovog doba. Dodatni motiv da se posebno bavi razmatranjem svojstava i implikacija ove vlasti čini uvjerenje da se u njoj, zbog toga što se temelji na „odanosti onog koji se pokorava čisto ličnoj harizmi vođe“, nalazi „korijen ideje o *pozivu*“, te da autoritet nepersonalizovanog prava ne može zamijeniti autoritet ličnosti iza koje stoje privrženost i povjerenje njenih političkih sljedbenika. Konkretno, on o tome kaže: „U svim oblastima i istorijskim epohama u prošlosti dvije najvažnije figure u kojima se vođstvo javljalo bile su mag i prorok, s jedne strane, i izborni vojskovođa, vođa družine i kondotijer, s druge. Međutim, ono što nas ovdje više zanima svojstveno je Zapadu, a odnosi se na političko vođstvo u liku najprije slobodnog ’demagoga’ izraslog na tlu grada-države, a zatim parlamentarnog ’stranačkog vođe’ izraslog na tlu ustavne države“.

Vebera prevashodno interesuje kako te ličnosti, na koji način i uz pomoć kojih sredstava, postaju ona „politička tačka“ u državi, odnosno političkoj partiji, oko koje se sve okreće i prema kojoj se sve upravlja. To pitanje je za njega utoliko interesantnije što je svjestan činjenice da „ovi političari ’po pozivu’ u pravom smislu te riječi, nigdje nijesu jedine mjerodavne figure u vrtlogu političke borbe za vlast“, dok u oficijelnoj stvranosti sve izgleda suprotno od toga, budući da se

uz njih, kao relevantni u nekom pogledu, javljaju samo oni koji su s njima i uz njih. Jer, kaže Veber: „Odanost harizmi proroka ili vojskovođe ili onog velikog demagoga u ekleziji ili parlamentu u stvari znači da on lično važi kao imanentno 'pozvan' da upravlja ljudima, da mu se oni ne pokoravaju na osnovi običaja ili propisa, već stoga što vjeruju u njega. On sam doduše živi za svoju stvar, 'gleda svoj posao', ukoliko nije samo puki sujetni skorojević toga trenutka. Međutim, za njegovu ličnost i njene kvalitete vezuje se odanost njegovih privrženika: učenika, sljedbenika i izrazito ličnih stranačkih pristalica".

U odgovoru na pitanje koja to „sila", osim „ličnih afiniteta", može ljude navesti na takav odnos prema pojedincu, Veber ne upada u zamku teorije o sindromu posebnih ličnih svojstava vođa koje magnetnom snagom privlače njihove sljedbenike, niti previše drži do ideje prirodne predisponiranosti, u smislu da to kakav će neko na nekom poslu biti i što će od njega „postati" zavisi gotovo isključivo od toga koju će od svojih osobina u datom trenutku manifestovati. Ne drži mnogo ni do fame da harizma nastaje sama po sebi i kao takva je, političaru odnosno državniku koji je ima, dovoljna za sve. Umjesto toga, on zastupa stanovište da gotovo sve najvažnije u toj oblasti, tj. u procesu „stizanja do pozicije" neprikosnovenog prvog na hijerarhijskoj ljestvici vlasti, zavisi od toga koja sredstva pretedenti na to mjesto imaju na raspolaganju i kako ova koriste. U tom pogledu Veber posebno potencira upravni aparat i materijalna sredstva.

Veber upravni aparat posmatra kao „političko preduzeće za vršenje vlasti", koje kao i svako drugo preduzeće svoju djelatnost povezuje s ostvarivanjem nekih vlastitih interesa. U konkretnom slučaju to znači da se upravni aparat ne pokorava vlastodršcu samo zato što uvažava njegov legitimitet, već i iz dva sasvim „lična razloga", a to su, s jedne strane, „materijalna naknada i društveni ugled" i, s druge, strah de se oni ne izgube. Tako, moglo bi se reći da „velika čast, staleške privilegije i činovnički ugled čine nagrade, a strah da se one ne izgube, onu posljednju i presudnu osnovu solidarnosti upravnog aparata sa vlastodršcem".

Povodom drugog, tj. povodom materijalnih sredstava, Veber je manje eksplicitan i nalazi za potrebno da napravi izvjesne distinkcije, osobito po liniji vlasništva tih sredstava i njegovog uticaja na faktičku poziciju onoga ko tim sredstvima upravlja. U principu, za održanje svake vlasti, upozorava Veber, „potrebna su izvjesna materijalna dobra, baš kao i kod privrednog preduzeća". I u sistemu vlasti je, kao i u privrednom preduzeću, jako važno u kakvim je svojinskim odnosima prema tim sredstvima onaj koji njima upravlja, u smislu „da li vlastodržac održava upravu u vlastitoj režiji, koju je sam organizovao i upravlja preko ličnih slugu, ili namještenih činovnika ili svojih štićenika i ljudi

od povjerenja koji nijesu vlasnici, tj. posjednici po svom pravu, materijalnih obrtnih sredstava, već gospodar rukovodi njima, ili je u pitanju obrnut slučaj". Razlike te vrste se, veli Veber, provlače „kroz sve upravne organizacije u prošlosti", tako da se svi državni poreci „mogu podijeliti po tome da li su zasnovani na principu da ljudstvo u tom aparatu - bili to činovnici ili neko drugi - na čiju će pokornost vlastodržac obavezno morati da računa, ima svoja lična upravna sredstva, bio to novac, zgrade, ratni materijal, vozni park, konji ili ma što drugo, ili je ljudstvo u tom aparatu 'odvojeno' od upravnih sredstava, onako kao što su danas namještenici i proleteri u jednom kapitalističkom preduzeću 'odvojeni' od materijalnih proizvodnih sredstava".

Nastojeći da bliže objasni o čemu se konkretno radi, i zašto je takvo objašnjenje toliko važno, Veber u nastavku piše: „Jedinu političku organizaciju kod koje se materijalna upravna sredstva potpuno ili djelimično nalaze u rukama zavisnog upravnog aparata, nazvaćemo 'staleškom' organizacijom. Vazal je na primjer u feudalnoj organizaciji pokrivao troškove uprave i pravosuđa u oblasti koja mu je data u leno iz vlastitog džepa, za rat se spremao i snabdijevao sam; to isto činili su i vazali koji su bili pod njim. Naravno, da je to imalo uticaja na moć gospodara koja se zasnivala samo na ličnoj vjernosti i na tome što su leno i društveni ugled vazala svoju 'legitimnost' izvodili iz gospodara". Sasvim je druga situacija u organizaciji gdje učesnici političkog procesa ili ratnog okršaja ne plaćaju troškove neposredno iz svog džepa, i po vlastitoj mjeri obaveze i odgovornosti, već to u njihovo ime čini gospodar iz sredstava koje je na odgovarajući način sam stvorio. U takvim organizacijama, jednako onim kod „najranijih političkih tvorevina u prošlosti", kao i kod modernih država, na djelu je „vlastita režija gospodara", koja se ogleda u tome što on „preko onih koji lično zavise od njega - robova, kućnih činovnika, slugu, ličnih 'štićenika' i prebendara koje je iznajmio davanjem sljedovanja iz svojih magacina u naturi i u novcu - nastoji da upravu uzme u svoje ruke, da troškove pokrije iz vlastitog džepa, iz prihoda sa svog patrimonijuma, da stvori čisto ličnu vojsku koja će zavisiti od njega budući da je opremljena i snabdijevena iz njegovih ambara, magacina i oružnica". Kvalitativna razlika između te dvije vrste (državnih) organizacija ogleda se u tome što vladar u staleškoj organizaciji vlada „uz pomoć jedne samostalne i nezavisne 'aristokratije', i dijeli vlast s njom", dok u se ovoj drugoj „oslanja ili na kućne sluge ili na plebejce - slojeve bez posjeda i bez vlastitog društvenog ugleda, koji su materijalno potpuno vezani za njega i nemaju nikakvu ličnu vlast koja bi mu bila takmac". Ovom drugom tipu, po Veberu, pripadaju „svi oblici patrijarhalne vlasti, sultanske despotije i birokratskog državnog poretka", s tim što je „birokratski državni poredak", u svojoj najracionalnijoj izgrađenosti „karakterističan upravo za mo-

dernu državu“. Smatrajući tu pojavu čak nekom vrstom sudbine modernih država, u kojima sve više dolazi do izražaja moć činovništva, Veber objašnjava: „Svuda razvitak moderne države započinje time što vladalac pristupa prisilnom oduzimanju imovine od samostalnih ’privatnih’ nosilaca upravne vlasti koji postoje pored njega: od onih koji sami posjeduju materijalna sredstva potrebna za upravljanje, za vođenje rata, za finansijsko poslovanje kao i dobra svake vrste koja se mogu upotrijebiti u politici. Čitav taj proces potpuno odgovara razvoju kapitalističkog preduzeća koje postepeno eksproprišе samostalne proizvođače. Na kraju vidimo da se u modernoj državi iz jedne jedine tačke na vrhu vrši raspolaganje cjelokupnim političkim obrtnim sredstvima, da nijedan činovnik lično više nije vlasnik novca koji izdaje, ili zgrada, zaliha, oruđa, ratnih mašina kojima raspolaže. U današnjoj ’državi’, dakle, potpuno je izvedeno - a to je za nju od suštinskog značaja - odvajanje upravnog aparata: upravnih činovnika i upravnih radnika od materijalnih obrtnih sredstava. I tu sad nastaje najnoviji razvitak koji naočigled svih pokušava da izvlasti tog eksproprijatora političkih sredstava a time i političke moći. Revolucija je to učinila bar utoliko što je zakonite vlasti zamijenila vođama koji su putem uzurpacije ili izbora došle do prava da raspolažu političkim aparatima ljudstva kao i aparatom materijalnih dobara, a koje su svoju ’legitimnost’ izvodile - svejedno da li s pravom ili ne - iz volje pokorenih. Drugo je pitanje da li će revolucija na osnovu ovog - bar prividnog - uspjeha moći s pravom da se nada da izvede eksproprijaciju unutar kapitalističkih privrednih preduzeća kojima se, mada analogija ima dosta, ipak u suštini upravlja po sasvim drugačijim zakonima no što je to slučaj kod političkog upravljanja državom“. Sve u svemu, završava Veber svoju analizu: „Moderna država je jedna organizacija za vršenje vlasti koja ima svojstvo ustanove i koja je s uspjehom nastojala da unutar jedne teritorije monopoliše legitimno fizičko nasilje kao sredstvo vlasti. Ona je u tu svrhu objedinila materijalna obrtna sredstva u rukama svojih upravljača, a imovinu svih svojevlasnih staleških funkcionera koji su ranije po vlastitom pravu njome raspolagali, oduzela od njih, i sebe samu umjesto njih postavila na najviši vrh“.

Toj pošasti se društvo može, ako uopšte može, suprotstaviti još samo s pozicije svojevrsne konverzije viška racionalizacije u organizaciji države, prvobitno sračunate na stvaranje pravne jednakosti među građanima, u manjak moći otuđene birokratske mašinerije da po mjeri vlastitih interesa i kriterijuma određuje prostor i sadržaj njihove slobode. Obrazac te konverzije, koja bi značila početak bijega iz „kosmosa apstraktnih normi“ na „čvrsto tlo realnih odnosa“, bila bi makar „po svom genuinom smislu neka vrsta harizmatske vlasti koja se skriva pod formom legitimnosti što se izvodi iz volje onih kojima se vlada i samo kroz tu volju opstaje“. Drugim riječima, Veber je mislio da

opštom narodnom voljom (plebiscitom) izabrani poglavar zemlje, u funkciji predsjednika Rajha i s ulogom neprikosnovenog monarha, „treba da jednom zauvijek zaposjedne najviše mjesto u državi“ i time, izdvajajući se iz borbe za moć, faktički riješi gorući problem njemačkog društva, i modrene države uopšte - napetost između političkog vođstva i birokratije, izazvanu nesaglasnošću njihovih volja i ambicija.

Veberova politička misao o državi, postulirana u teoriji plebiscitarne demoratije s vođom, dvojako je vrednovana.

Velik broj autora je prema Veberu veoma kritički nastrojen. Oni ne samo što su brojčano premoćniji od onih koji pozitivno vrednuju Veberov teorijsko-politički učinak, nego su i znatno „izdašniji“ u navođenju razloga za takav svoj vrijednosni sud, tako da se njihove kritike teorije plebiscitarne demokratije s vođom kreću u širokom rasponu od zamjerki čisto semantičkog karaktera, ili prigovora „logičke prirode“ (poput onih da ideja parlamentarizma i ideja plebiscitarno izabranog šefa države sa carskim ovlašćenjima ne idu zajedno, ili da to što aklamacija naroda daje legitimitet stranačkim vođama nužno znači gubljenje kontrolne funkcije parlamenta u odnosu na izvršnu vlast), do prigovora sa čisto političkom odnosno ideološkom konotacijom. Dakako, ne radi se samo o kritikama koje Vebera svrstavaju u autore čija misao pokazuje prikriveni odijum prema demokratski orijenisanim solucijama u oblikovanju političke volje o državi ili, nezavisno od toga da li je to bila njegova svjesna intencija, otvara put onom trendu razvoja ideje države u Njemačkoj krajem i neposredno po završetku Prvog svjetskog ratra, koji će preko Šmitove nauke o totalnoj državi završiti u vodama „profašističkog decizionizma“ i biti „kompromitovan autoritarnim i totalitarnim državnim tvorevinama“. Radi se i o kritikama u čijoj se osnovi nalaze opaske:

da je opasnost po demokratsko društvo od pretvaranja plebiscitarnih demokratija s vođom u hatizmatske despotije mnogo veća od opasnosti koju donosi njihova birokratizacija, budući da totalitarni sistemi, u principu, ne samo što ne smanjuju birokratsku vladavinu već ovu „obično uzdižu do varvarskih razmjera“, tako da nema primjera da je neki harizmatski vođa u XX vijeku propustio „priliku“ da uz pomoć birokratije, kao poslušnog instrumenta, proširi svoju vlast koja je već i onako bila van demokratske kontrole, umjesto da pokuša da „slomi kičmu“ njenoj vladavini;

da ja Veberov projekat „iluzoran“ s obzirom na to da se temelji na pretpostavci da je u totalitarnoj državi, kakva nužno mora da buda plebiscitarna demokratija s vođom, mogućnost za manipulaciju masama manja nego u državama na čijoj sceni dominiraju (ipak konkurentske) velike političke partije sa svojim birokratijama;

da se doima pomalo grotesknim da (kako Momsen kaže) Veber, kao „posljedni predstavnik klasičnog liberalizma poseže za metodama vlasti onog carizma u kome je liberalizam nekad vidio svojeg smrtnog neprijatelja kako bi u antiliberlanoj društvenoj zbilji spasio osnovnu liberalnu ideju individualne slobode“;

da Veberova koncepcija države, iako izvedena iz ideje posvemašnje brige za očuvanjem individualnih sloboda građana, u stvari implicira njihovu punu zavisnost od državnih organa, a ne obrnuto;

da u krajnjoj liniji, da bi se sačuvale individualne slobode građana, nijesu potrebni harizmatski vođe nego konsekventan razvoj svih ustavnopravnih i institucionalnih činilaca, uključujući i političke stranke, čija djelatnost, saobrazna demokratski formiranoj većinskoj volji, treba da bude usmjerena na to da se nužna tendencija ka socijalnoj državi ne pretvori u „meku despotiju“, što je proces koji su znatno prije Vebera predviđali Tokvil i Dž. S. Mil.

Autori sa znatno drugačijim pristupom Veberovom teorijsko-političkom uklonu uopšte, a posebno njegovom diskursu o plebiscitarnoj demokratiji s vođom, kojih takođe nije malo, pretežno insistiraju na tome da on državu ni izdaleka ne poima samo kao organizaciju koja svoju legitimaciju stiče isključivo sredstvima sile, upozoravajući da se, sasvim suprotno, upravo tu nalazi u „dobrom liberalnom društvu“, privrženom Humboltovom shvatanju države kao „zadnje bespogovorne moći“ koja svoje djelovanje treba da usmjeri na očuvanje slobode i sigurnosti građana po principu „osvete koja ne dozvoljava novu osvetu“, radi čega će se „smjeti protezati samo na one radnje koje neposredno i direktno sežu u tuđe pravo, odlučivati samo o spornom pravu, ponovo uspostavljati povrijeđeno te kažnjavati one koji su ga povrijedili“. Pogotovo nema mjesta, smatraju oni, za tezu o nekakvom Veberovom „autoritarnom ludilu“ koje završava u levijatanskoj orijentaciji, odnosno u robovanju ideji države „čudovišta“ koja apsorbuje sve strane čovjekovog prirodnog bića i umjesto njega stvara novo, po svom liku. Svaka mitologizacija države, upozoravaju ovi autori, polazi od pretpostavke da ona predstavlja neku vrstu kolektivne ličnosti koja se preko ljudskih glava (u smislu potpunog ovladavanja njima) mora pretvoriti u vršioca neke velike, po pravilu svjetsko-istorijske misije. Kod Vebera to nije slučaj, budući da njegov kritički metod analiziranja države „iznutra“ vodi nečemu posve drugom - konkretnom objašnjenju strukture vlasti i tehnike vladanja u modernoj državi. Umjesto da se bavi bilo kakvim hipostaziranjem države, Veber zapravo želi da nađe lijek protiv nekontrolisane vlasti činovništva, o čemu uostalom govore činjenjice se toj pojavi oštro politički suprotstavljao u vrijeme Vilhelma II, a da se tokom rada na donošenju Vajmarskog ustava zdušno zalagao za unošenje u njega institucije predsjednika države koji bi istovremeno

bio i šef egzekutive, i koji bi kao plebiscitom izabrani uživalac opšteg narodnog povjerenja predstavljao ne samo ravnotežu parlamentu medijatiziranom stranačkim mehanizmima i protivurječnim interesima profesionalnih političara koji njima diriguju, već i bio dovoljno moćan da ove potonje kontroliše i, kada sasvim zakažu u odbrani opštih interesa društva, smijeni. To što se Veber, u traženju konkretno-istorijskog oblika organizacije vlasti u kome bi se takvo što ostvarilo, oslanja na neke anglo-američke tehnike izbora vođe i što vođu (pomalo i pod uticajem američkog mita o „očevima osnivačima“) zamišlja kao ličnost s harizmom, prije bi se mogla uzeti kao povođenje za dobrim primjerima nego kao sklonost „hazardu u ozbiljnim stvarima“ ili u bilo čemu pogrešan pristup posmatranju problema političkog vođstva u državi.

Primjereno, reklo bi se, ličnosti koju su savremenici smatrali „duhovno i duševno“ uporedivom s „Geteovim univerzalizmom“.

DIO ČETVRTI

TRAGOM SOCIJALNO-REVOLUCIONARNOG IZAZOVA

Raslojavanje "trećeg staleža", započeto velikim preokretima u drugoj polovini XVIII vijeka, sve više i sve očiglednije poprima karakteristike novog klasnog konflikta širokih razmjera. Mada višestruko progresivan, način proizvodnje promovisan industrijskom revolucijom donosi mnoge nove probleme, protivurječnosti i iskušenja. Njegova početna anarhičnost (neizbježna zbog još nerazvijene regulativne funkcije tržišta), jednako kao i nezaposlenost i niske najamnine "prostih" izvršilaca proizvodnih zadataka, veoma teško pogađaju ogroman broj ljudi, uključuujući i mnoge sitne vlasnike. Nezadovoljstvo ovih socijalno-ekonomskom pozicijom u kojoj su se našli stalno raste, a načini na koje ga iskazuju sve više ih primoravaju da se identifikuju kao grupacije koje njihova realna društvena pozicija čini direktno sukobljenim sa aktuelnim poretkom. Njihov radikalizam u tom pogledu snažno pojačava saznanje da su "prve revolucije" (industrijska i građanska) "radile za drugoga", tj. da potlačeni i obespravljeni, koji su činili socijalnu okosnicu tih revolucija, nijesu njima ostvarili nijedan cilj, te da im tek predstoji da "na svoj način" rješavaju pitanje sopstvenog oslobođenja. Iz svijesti o potrebi nastavljanja revolucije, kao procesa pod direktnom kontrolom potlačenih i obespravljenih, rađa se ideja njihovog međusobnog povezivanja i udruživanja kako unutar pojedinih zemalja, tako i na međunarodnom planu. Zajedno s tim novim "istorijskim blokom", u literaturi poznatim kao radnički i socijalistički pokret, javljaju se i odgovarajuće ideje i teorije. U središtu pažnje ovih, pak, nalazi se kako "neophodni" novi radikalni zahvati u postojeće, tako i široka paleta socijalnih, ekonomskih, političkih i dugih pretpostavki za takav poduhvat.

Više momenata čine ove ideje i koncepcije drugačijim od svih ranijih teorijskih diskursa. U prvom redu, politička misao koju oni impliciraju ne iscrpljuje se u pukim opservacijama raznih nepravednosti kao takvih, već se veoma precizno bavi konkretnim (građanskim) društvom i njegovom klasno-socijalnom i političko-etičkom prirodom. Zatim, suština ove političke misli ne iskazuje se samo u više-manje konzistentnom stanovištu da je postojeće

društvo nespojivo s pravom ljudskom prirodom i da ga treba zamijeniti novim, već i u imperativnom zahtjevu da ljudi beskrajna objašnjavanja svijeta u kome žive zamijene akcijom na njegovom mijenjaju saglasno sopstvenim potrebama i interesima. Najzad, ta misao je u dijelu gdje se bavi karakterom promjena koje preferira, sklonija filozofiji "velikih zaokreta" (ili skokova) nego logici postupnih transformacija jednih kvaliteta u druge.

Navedena tri jedinstvena svojstva, dakako, ne čine misli i ideje nastale u socijalno-revolucionarnom pokretu ni sasvim jasnim u svim njihovim nijansama, ni dovoljno konzistentnim i konsekventnim da se mogu prihvatiti kao "prirodno pripadajući djelovi" iste cjeline. Naprotiv, različite konkretne društvene (ne)prilike u kojima pojedini djelovi socijalnog i revolucionarnog pokreta ostvaruju svoju misiju, s jedne strane, jednako kao i pripadnost promotera njihovih ideja i koncepcija različitim filozofskim i inim "školama", s druge, imaju za posljedicu pojavu jako široke lepeze posve različitih pristupa "zajedničkoj stvari", koja se ne može ni shvatiti, ni objasniti u nekom *en bloc* metodološko-teorijskom postupku. To važi ne samo za sporedna, manje interesantna pitanja već i za pitanja od najvećeg strateškog značaja i interesa.

O kojim i kakvim razlikama je riječ, pokazuju sljedećih nekoliko primjera.

U prvom redu, generalnu saglasnost ovih ideja i teorija u tome da je postojeće društvo nespojivo s pravom ljudskom prirodom, te da ga je stoga neophodno zamijeniti drugim - boljim, slobodnijim i pravednijim - ni izdaleka ne prati saglasnost njihovih autora o tome kako tu promjenu izvršiti. Osim toga, dileme u tom pogledu nijesu karakteristične samo za autore čije su ideje o novom društvu, zbog nejasnoća kako do njega doći, i oficijeno označene nerealnim (utopističkim), već su prisutne i kod autora koji u svojim vizijama odnosno projektima vrlo konkretno govore i "što" i "kako". Tako, autori koji su više privrženi idejama prosvjetiteljstva i kontraktualizma, ili su društveni uslovi u kojima stvaraju manje opterećeni ekstremnim protivurječnostima i dramatičnim lomovima, preferiraju mirni put prelaska iz starog društva u novo, dok su autori skloni filozofemi da je "nasilje babica svakog novog društva" (a takvi su, na primjer, uglavnom svi sljedbenici "ranog Marksa") privrženiji ideji stvaranja novog društva na ruševinama starog, tj. ideji nasilnog puta. Teorijske i političke konsekvncije te podjele jesu to da pobornici ideje mirnog puta po pravilu preferiraju reformizam, klasnu saradnju i korišćenje postojećeg institucionalnog (državno-pravnog i političkog) mehanizma u postupku željenih promjena, dok pobornici ideje nasilnog prevrata inkliniraju zaoštravanju klasnog sukoba i radikalnom uklanjaju "naslijeđenog" institucionalnog (državno-pravnog i političkog) poretka. S tim, što ni jedni ni druge pod onim za što se zalažu ne podrazumijevaju uvijek isto.

Zatim, nema saglasnosti ni u pogledu toga ko bi mogao biti, i ko stvarno jeste, subjekt promjena kojima se teži. Jedni autori, tako, sasvim vjeruju da se do kvalitetno novog društva može doći jedino onda kada se u taj posao svojski uključe postojeće vladajuće strukture društrva, koje izvjesnim promjenama nekih svojih svojstava mogu postati "jednako dobre i prihvatljive za sve". Drugi autori, opet, smatraju da se u nekim okolnostima, kakve su na primjer one u zemljama sa nižim stepenom ekonomskog razvoja i "opšte kulture", novo društvo ne može stvoriti bez zdušne podrške starih klasnih snaga, krupne buržoazije prije svih. Treći autori, pak, prednost u pogledu spremnosti i sposobnosti za promjenu postojećeg stanja daju korpusu obespravljenih i poniženih, budući da su jedino oni njime pogođeni. Pri tome, po pravilu, različito poimaju koji socijalni i politički segmenti tog korpusa treba da budu u prvom planu, s ulogom avangarde: kod jednih je to radništvo, kod drugih seljaštvo, kod trećih inteligencija. Jedni smatraju da su za "obračun sa starim poretkom" najprikladnije zavjereničke grupe. Drugi su uvjereni da masovni pokreti mogu ostvariti svoju misiju samo onda kada su predvođeni "vlastitom" političkom partijom. Treći misle da imaju izgleda na uspjeh samo masovni pokreti koji su u ostvarivanju svoje misije lišeni bilo kojeg i bilo čijeg posredništva sa strane, uključujući i pomoć "vlastite" političke partije.

Dalje, različito se gleda i na ulogu države kao činioca u procesu mijenjanja starog društva u novo. Jedni se, generalno, uzdaju u njenu snagu i razum i skloni su tvrdnjama da se mudrom "državnom politikom", koja bi uvažavala osnovne interese svih građana, i uz odgovarajuću podršku nekih društvenih organizacija (sindikata, na primjer), može postići sve što je potrebno za uspostavljanje kvalitativno drugačijeg poretka. Drugi, državu, shvaćenu kao vršioca vlasti sa širokim spektrom neprikosnovenih ingerencija, smatraju osnovnim osloncem i glavnom polugom socijalnih aktera prelaska iz starog društva u novo, s tim što će ona takvu poziciju i ulogu zadržati dok ne bude ostvarena "prva faza" tog procesa, a kada se to desi - biće "ukinuta". Treći o državi govore kao o emanatu klasnog nasljeđa kojega se treba osloboditi zajedno sa svekolikom "starudijom prošlosti", ali ne odjednom već postepeno, zavisno od toga koliko ona bude izvršavala svoj zadatak u borbi za novo društvo, tj. ostvarivala funkciju "pomoćnog sredstva" u odlučujućoj akciji nekih drugih činilaca. Za četvrte je država, zajedno sa svim ostalim institucionalnim reliktima političke superstrukture, glavni izvor svih problema u transformisanju starog društva u novo, tako da socijalni i politički subjekti tog procesa mogu računati na uspjeh tek onda kada se prije i nego započnu bilo kakvu akciju sasvim oslobode tog balasta.

Najzad, jedna od bitnih karakteristika ideja i teorija nastalih u vrtlogu socijalno-revolucionarnog izazova jeste i to da ne rezumijevaju uvijek na isti način ni svojinu, ni političku vlast, ni slobodu, ni demokratiju. Neke o svojini govore kao o krađi, neke kao o bitnoj determinanti karaktera društvenih odnosa (u smislu da, na primjer, privatna svojina nužno rađa eksploataciju), a neke joj ili ne pridaju gotovo nikakav značaj (čak ni kao činiocu u strukturi čovjekovog motivaciono-interesnog), ili ne prave razliku između pojedinih njenih konkretnih oblika (kakvi su na primjer lična i privatna odnosno državna i društvena svojina). U jednim se idejama i teorijama politička vlasti poima kao suštinska pretpostavka odvijanja procesa prelaska iz starog društva u novo, u smislu da ovu treba osvojiti na samom početku kako bi se mogla koristiti kao sredstvo u osvajanju ekonomske i druge vlasti i moći, dok se u drugim smatra pitanjem koje se rješava na samom kraju tog procesa, saglasno njegovim stvarnim potrebama i interesima. O demokratiji se govori kao o diktaturi većine - ko god da ovu čini - ali i kao o državnom obliku koji u svemu što ga bitno određuje zavisi od toga da li je "proleterske" ili "buržoaske" provenijencije, budući da prvo osim političkog podrazumijeva i socijalno-ekonomsko, dok to kod drugog nije slučaj. O slobodi se kao vrhovnoj vrijednosti govori iz više uglova, a prvenstveno iz socijalno-ekonomskog koji se smatra glavnom odrednicom gotovo svih čovjekovih prava i mogućnosti. No, ima i teorija koje između slobode i odsustva svake organizacije stavljaju znak jednakosti. Različito se gleda i na načine stizanja do slobode, u smislu da jedni smatraju da se čovjek oslobađa isključivo kao individua, dok se po drugima radi o neupitno kolektivnom činu.

Osim navedenih, među akterima procesa promjena postojećeg društva u novo, najčešće socijalističko, jednako kao i među autorima koji analiziraju i objašnjavaju moguće puteve i sredstva tog procesa, nema saglasnosti ni o mnogim drugim važnim pitanjima. Pri tome, nije riječ samo o "konceptualnim razlikama" već i o političkim konsideracijama koje najčešće završavaju strateškim razlazima i organizacionim rascjepima iz kojih vremenom nastaju radkalno suprotstavljene ideološke i teorijske orijentacije. Jedan od primjera te vrste jeste kontroverza povodom pitanja da li na uspostavljanju novog društva treba raditi "korak po korak" (u smislu da se ono stvori "prvo u jednoj zemlji", u kojoj za to postoje "svi uslovi", a potom i u "ostalim zemljama", zavisno od toga koliko one za tu promjenu budu "sazrijevale") ili "frontalno", tj. u kontekstu neke "svjetske revolucije". Slično je i sa teorijskim i političkim "pluralizmom" povodom pitanja da li u socijalnom i revolucionarnom pokretu dozvoliti pravo da svako misli i djela na svoj način, ili afirmisati princip "jedinstva misli i akcije", a time i obavezu svih njegovih "segmenata" da se ponašaju skladno

nekoj opštoj "generalnoj liniji". Nije izostala ni pojava da se teorijska misao nekad i negdje temelji na tzv. materijalističkom shvatanju istorije, a da negdje ona direktno i bez ikakvih rezervi inklinira idealizmu. Ima i primjera da se jedne "revolucionarne škole" s respektom odnose prema svim prethodnim misaonim dometima čovječanstva, i da u svoju saznajnu riznicu unose čak i rezultate razvoja prirodnih nauka, dok se druge sasvim lagodno i široko služe elementima mitološkog i metafizičkog.

To je razlog da političkim idejama i teorijama nastalim unutar i povodom socijalno-revolucionarnog izazova bude posvećen četvrti dio ove knjige i da one budu izložene u sljedećih devet poglavlja: *Socijalutopizam*; *Anarhizam*, *Marksizam*, *Teorija (socijalističke) revolucije*, *Reformizam*, *Sindikalizam*, *Solidarizam*, *Misao narodnih pokreta* i *Nova demokratija*.

Poglavlje prvo

SOCIJALUTOPIZAM

Jedan od prvih teorijskih uklona nastalih u društvenom ambijentu proizvedenom pojavom organizovanih pokreta djelova raslojenog "trećeg staleža", ima, kako se to obično kaže, karakter utopije.

Dakako, utopističke ideje se tada ne javljaju prvi put. Naprotiv, imaju dugu tradiciju i, u izvjesnom smilu, sežu čak do prvih razmišljanja o tome kako se svijet nepravde i nejednakosti može zamijeniti svijetom u kome bi svi ljudi imali "isto" i bili "jednaki". Osobito snažne pulsacije te vrste javile su se kao reakcija na društveno stanje stvoreno u periodu apsolutizma, tokom XV i XVI vijeka. Tada izvršena tzv. prvobitna akumulacija kapitala dovela je ne samo do opadanja uticaja crkve i uništenja najvećeg dijela feudalnog plemstva, već i do propadanja mase kmetova, koji bivaju protjerani sa zemlje i pretvoreni u skitnice i prosjake, sa kojima se vlasti bespoštedno i svirepo obračunavaju (u Engleskoj, na primjer, u doba Henrika VIII, zbog skitničenja je ubijeno 72.000 ljudi). Taj proces, koji između čovjeka i čovjeka ne ostavlja nikakvu drugu vezu osim golog interesa i "plaćanja u gotovu", bio je novi veliki izazov za nauku i teoriju. Jedan od prvih odgovora na njega bile su tzv. *kritičke utopije*. Autori ovih projekata izražavaju pobunu protiv civilizacije utemeljene na nepravdi i nejednakosti, bijedi jednih i raskoši drugih. Zato njihova djela, makar u mašti, izvode čovjeka iz datih organičenih horizonata na put traženja novih solucija življenja. U njihovim vizijama, te solucije se redovno vezuju za stvaranje takve opšteljudske zajednice u kojoj će stvari služiti ljudima, a ne obrnuto, u kojoj će čovjek sam, na zemlji, stvarati blagodeti života, umjesto da ove očekuje kao dar neba, za koji treba da se moli klečeći i izložen svakojakim iskušenjima i patnjama.

Najpoznatija takva utopija djelo je Tomasa Mora (1478-1535), engleskog humaniste i državnika (lorda-kancelara), za koju je rečeno da predstavlja "jedno od velikih i izvornih svjedočanstava u kojima se javlja novovjekovni duh". Mor,

u svom djelu *Utopija*, nepravdi odnosno unutrašnjim agregatima društva koji ovu proizvode, suprotstavlja ideju srećnog, beskonfliktnog društva. On takvim smatra društvo u kome nema nejednakosti i eksploatacije, jer nema privatne svojine i jer ljudi svjesno i planski, s istim pravima i obavezama, upravljaju svim zajedničkim poslovima.

Na pojavu djela poput *Utopije* uticalo je više momenata. Svojevrsnu duhovno-istorijsku pretpostavku za to predstavljalo je otkriće Amerike, koje je ne samo pokazalo da uz "stari" postoji i neki "novi", do tada nepoznati svijet nego i "nagovijestilo" da bi taj ranije nepoznati svijet mogao biti drugačiji, možda čak i znatno bolji od svijeta kakav se poznaje (ne nalazi se "država-uzor" slučajno na nekom dalekom ostrvu). S pojavom građanstva mijenja se i duhovna matrica na kojoj nastaju i opstojavaju kriterijumi i mjerila čovjekovog života: umjesto aristotelovskog principa jednakosti onih koji vladaju, afirmiše se ideja jednakosti svih; umjesto srednjevjekovne društvene etike za koju su vodeće vrijednosti zadovoljavanje potreba, opšte dobro i pravedna nagrada afirmiše se etika čija su vladajuća mjerila učinak i um, radinost i korisnost, jednakost mogućnosti i miroljubivost. Humanizam je orijentacijom prema antičkim vrijednostima otvorio put izvlačenja kulture i obrazovanja ispod teološke egide: unutar "prirodnog" sistema nauka počinje se raspravljati neteološki; okretanje od Aristotela Platonu imalo je za posljedicu da se umjesto tipologije realnih državnih oblike u središte interesovanja ponovo nađe ideja uistinu najbolje države. Sve je to uticalo na Morovo opredjeljenje da društvenoj problematici što se nalazi u centru njegovog interesovanja preistupi na način koji nije svojstven ostalim novovjekovnim teorijskim diskursima. Razumijevanje svijeta što ga *Utopija* implicira u suprotnosti je sa individualizmom začetim u renesansi i osnaženim tzv. modernim subjektivizmom. Njen ideal države i kulture blagostanja suprotan je ideji moći države kakvu preferiraju Makijavelijeva i Hobsova teorija. Morov hrišćanski humanizam je s one strane ideje o čovjekovoj radikalnoj grešnosti, a njegovo razdvajanje duhovnog i svjetovnog, duše i svijeta, suprotno je Luterovom antiinstitucionalnom personalizmu i antiracionalizmu, okrenutom gotovo isključivo bogu i duši i zato posve "slijepom" u odnosu na istorijski zreli zahtjev za rehabilitacijom laika i desakralizacijom svijeta. Moru je strana svaka ideologizacija bilo kojeg djelatnog programa ili spoznajne zbilje. On racionalni svijet ne shvata kao prirodno stanje koje treba ponovo uspostaviti. Njegovo poimanje prirodnog prava ne korespondira sa uobičajenim novovjekovnim pojmom prirode.

Morova teorijska misao oslobođena je religiozne dogmatike. On problem odnosa razuma prema religijskom otkrovenju rješava apsolutno u korist razuma, odnosno slobodnog naučnog istraživanja. Za njega ne postoji nikakva

viša (državna, zvanična, nepatvorena) religijska, filozofska ili druga istina, koja bi imala privilegiju da se ne mora opravdati pred razumom. Bogu tvorcu je, veli Mor, draži "svaki radoznali i oduševljeni posmatrač njegovog djela... no onaj koji tolike i tako divne prizore gleda tupo i ravnodušno, kao neka nerazumna životinja". Svako posezanje za tim da se jedno (bilo čije) mišljenje silom i prijetnjama nametne kao jedino istinito, Mor smatra besmislenom drskošću. Siguran je u to da kritička provjera onoga što se čovjeku nudi, može samo da koristi. Štoviše, tamo gdje postoji razvijena kritika i idejna sloboda, čak ni zablude pojedinaca ne mogu proizvesti naročito štetna djejstva, jer su nužno kratkog vijeka. I obrnuto, i uzvišena stvar se može pretovoriti u svoju suprotnost ukoliko se nameće silom. Primijenjen na pitanje vjerskih prava i sloboda, ovaj se princip kod Mora iskazuje tako što on daje za pravo svakom čovjeku ne samo da sam bira vjeru koju želi ispovijedati, već i da druge u svoju vjeru prevodi, s tim da to čini blago i umjereno i da "razlozima ubjeđuje, a ne da tuđe vjere pogrdama unizuje". U tom poslu nije dozvoljena nikakva primjena sile, jer - kaže Mor - ako se "vjere međusobno bore oružjem i ako između njih vlada stalni nemir, onda će u toj borbi pobijediti najžilaviji, a to su istovremeno i najgori ljudi, i oni će najbolju i najsvetiju vjeru zagušiti svojim besmislenim sujevjerjem kao što trnje i korov ugušuju usjeve". Jedini način da se to spriječi i eliminišu razmirice između vjerskih sekti, koje uvijek nanose mnogo zla društvu i državi, jeste strogo poštovanje načela, da "niko ne smije biti uznemiren zbog svog vjerskog ubjeđenja".

Glavna tema Morovog djela *Utopija* jeste pitanje najboljeg uređenja države. Na bavljenje ovom temom motiviše ga surova stvarnost svijeta u kome živi, odnosno želja da ukaže na mogućnost da ljudsko društvo ne mora nužno biti utemeljeno na eksploataciji i uzajamnom proganjaju i ponižavanju njegovih članova. Sumorni sud o prilikama svog vremena, Mor izražava riječima: "Dok u mislima posmatram i razmišljam o državama koje danas u svijetu postoje, svuda vidim, tako mi boga, samo neku zavjeru bogatih, koji se, tobože na račun i u ime društvenih interesa, bore jedino za svoje lične interese". U tim zemljama, bogataši "smišljaju i izmišljaju sva moguća sredstva kako će, najprije, bez opasnosti sačuvati sva dobra što su ih na nepošten način stekli, a zatim, kako će uz što nižu cijenu unajmiti i iskoristiti rad i trud sirotinje". A onda kad "donesu odluku da ovakve smicalice treba primijeniti u interesu zajednice, pa prema tome i u ime siromaha, one odmah postaju zakoni". Da bi se takva stvarnost zamijenila nekom boljom, potrebno je, smatra Mor, ostvariti bar sljedeća dva zahtjeva:

prvo, zaštititi živote siromaha, što podrazumijeva ukidanje strogih zakona i zamjenu smrtne kazne društveno-korisnim radom, jer drugačije se od krađe ne

mogu odvratiti oni koji ne raspolažu osnovnim sredstvima za puki opstanak (a to su, najvećim dijelom, invalidi iz rata i ljudi koje su "pojele ovce");

drugo, ostvariti imovinsku jednakost ljudi, koje nema u zemljama gdje vlada privatna svojina, jer tamo "u stvari svako misli samo na svoju privatnu korist", dok u zemlji "gdje nema nikakvog privatnog vlasništva ljudi sasvim ozbiljno brinu o interesima zejednice".

Prvo stanovište implicira Morovo shvatanje uloge prava, čiju okosnicu čini uvjerenje da se društveni odnosi pravnim normama mogu sankcionisati, ali ne i bitnije mijenjati. Njegova teorija kazne odstupa od principa *ius talions* (prava odmazde) i naginje humanističkoj soluciji, utemljenoj na logici da u kazni mora biti sadržana čovječnost združena s brigom o opštem dobru. To faktički znači da bi zakon trebalo da kažnjava tako "kako bi, očuvavši ljude, iskorijenio njihove mane" i pomogao im da postanu dobri i sposobni da nakon izdržane kazne namire štetu koju su učinili. Drugo stanovište, pak, otkriva da Mor krajnje uzroke svih društvenih zala i nepravdi traži u ekonomskoj sferi, te da u društvenoj svojini i organizaciji proizvodnje vidi osnovnu pretpostavku za otklanjanje anarhije, eksploatacije, bijede i nestašica, nepravede i neravnopravnosti. Otuda on u kritici društvenih odnosa ne polazi od političkog uređenja, religijskih uvjerenja, filozofskih shvatanja i slično, već od nužnih posljedica privatne svojine.

Mor pronalazi pravednu državu na jednom usamljenom ostrvu. Ta se država, u kojoj su ostvareni svi njegovi ideali, zove Utopija (u slobodnom prevodu: nepostojeća zemlja). Ona ima 54 grada i u njoj sve pripada svima, svi rade, svi se staraju o ličnom i opštem dobru i niko se ne plaši da će mu nešto nedostajati. Mor kaže: "Tamo ne postoji nepravedna podjela dobara niti uopšte ima sirotinje i prosjaka. Svi su bogati iako niko nema ničega svoga. Zar ima, zbilja, većeg bogatstva, i radosna i mirna života bez briga, nego kad čovjek ne mora da drhti za svoj nasušni hljeb, kad ne mora da se zamara stalnim zahtjevima i žalbama svoje supruge, kad ne mora da strahuje da će sin patiti od siromaštva, a ujedno ne mora da se muči kako će kćeri miraz pripremiti, već može da provodi dane slobodan, bez briga o opstanku i blagostanju kako svome lično tako i svih svojih: žene, djece, unuka, praunuka i tako dugog niza svojih potomaka o kakvom samo plemići mogu da sanjaju". U toj državi nema suprotnosti između grada i sela, jer svaki građanin mora da provede izvjesno vrijeme na selu, a svaki poljoprivrednik u gradu. Uz to, svaki građanin mora poznavati jedan zanat, pri čemu su od fizičkog rada oslobođeni samo naučnici i visoki funckioneri. Svi (poljoprivredni i zanatski) proizvodi smiještaju se u zajednička skladišta, iz kojih svako dobija ono što mu i koliko mu treba. Proizvodnu jedinicu čini porodica (grad ima 6.000 porodica), kojom rukovodi

najstariji član. Trideset porodica bira svog filarha, a na čelu deset filarha nalazi se protofilarh. Filarsi, kojih ukupno ima 200, ističu četiri kandidata između kojih se (tajnim glasanjem i doživotno) bira vladar. Religija je u toj državi racionalizovana. Nauka i umjetnost su veoma cijenjeni. Sve je više-manje podređeno jednom cilju: da čovjek što ljepše i srećnije živi. Građani te države ne prihvataju stoički princip *sustine et abstine* (podnesi i uzdrži se), koji je svojevremeno izrastao u filozofsku osnovu hrišćanskog asketizma i krotkosti. Njihov moto je: glupo je da čovjek živi prema "strogoj i teškoj vrlini", strpljivo podnoseći svaki bol i odričući se ovozemaljskog života, u kome se nalazi najveći dio ljudske sreće. Oni preziru rat i ratnu slavu i, kako Mor kaže, "ratuju samo onda kad treba da brane svoje granice, ili da suzbiju neprijatelja koji je provalio u zemlju nekog njima prijateljskog naroda, ili, najzad, kad odluče, iz čovjekoljublja prema nekom narodu koji stenje pod jarmom tiranije, da upotrijebe silu i oslobode ga od njegovog tiranina".

O vrijednostima i dometima *Utopije*, za koju se kaže da je njenog autora uvrstila među klasike političke misli, mišljenja su podijeljena i kreću se od uvjerenja da je u pitanju pokušaj da se svojevrsnim moralnim apelom na hrišćansku savjest stvarnost života unutar zidina nekog benediktanskog manastira proglasi idealom svekolikog čovjekovog življenja, do tvrdnje da je riječ o anticipaciji nekog budućeg, komunističkog društva. Izvjesno je, međutim, da život "naslikan" u *Utopiji* nije ni jedno, ni drugo:

on doduše jeste emanat želje da se obnovi hrišćanstvo, ali ta obnova kod njega ne znači težnju za "revitalizacijom" hrišćanskog dogmatskog nauka o iskupljenju, već se odnosi na zahtjev da se konstituše *humanitas cristiana* kao praktična nastrojenost ka osnivanju institucija u kojima ni čovjekov život, ni mogućnost mijenjanja uslova življenja, čak ni onda kadu su relativizovani sviješću o konačnosti, nijesu u ingerencijama crkve;

on jeste podvrgnut društvenoj kontroli koja je totalna, i jeste utemeljen na ideji kolektivnog vlasništva, ali je daleko od totalitarnih konsekvencija koje se mogu izvesti iz tih načela, budući da se odvija u atmosferi gdje su kontrola radne discipline i svekolikog ponašanja emanati racionalno uređene zajednice koja funcioniše na principu opšte jednakosti svih njenih članova, odnosno vladavine obrazovane elite.

Moru se teško može zamjeriti, kako se to obično čini, da je ostao dužan objašnjenje o tome ko koga stvara: promijenjeni sistem novog, racionalnog čovjeka sposobnog da sebi stvori svijet kakav mu odgovara, ili promijenjeni čovjek novi sistem. *Utopija* nije politički projekat ili program već "misaoni eksperiment" u kome se iz mašte izvodi ideja o drugačijem, boljem svijetu - realnom onoliko koliko je realno zamisliva ravnopravna uporedna egzistencija u istoj državi

različitih oblika i sadržaja čovjekove materijalne i duhovne egzistencije, kakvi su, na primjer, porodica, vlasništvo, kultura, pravo, religija. Ona, naprosto, svijet shvata po svojoj "prolaznoj strani", u smislu da se on može mijenjati i da ga treba mijenjati. I zato poziva na tu promjenu, ali ne bilo kako već pomoću institucija jer samo institucije mogu čovjeku donijeti slobodu i sigurnost. Kao takva, *Utopija* je izraz i iskaz jednog novog razumijevanja svijeta, i to ne svijeta kojega treba ponovo uspostaviti u nekakvom poretku spasa, odnosno putem iskupljenja od grijeha što se dozvolio pad jednom za vazda stvorenog svijeta koji je utemeljen na božjoj pravednosti, već svijeta koji je zadan i kojega čovjek tek treba da proizvede. Svijet kojega *Utopija* kritikuje utemeljen je na spiritualnom principu kosmosa, tj. božanski sklopljenog statičnog poretka hijerahijski stepenovanih djelimičnih svjetova u kojima se političko, ukoliko se uopšte i priznaje kao od religijskog odvojena sfera, koncentriše oko uvjerenja i lične sposobnosti vladara, te nade u vaskrs idealizovanog pređašnjeg stanja. Kritiku tog svijeta nije moguće izvršiti nikakvim eshatološkim propovijedanjima pokore i nade ili osudama ljudskih nedostataka, jer nije u pitanju problem uvjerenja već problem odnosa. Hoće li se drugačiji svijet, a on je po *Utopiji* ipak moguć, potrebno je ukloniti ono što od čovjeka pravi siromaha i roba, a to se može samo promjenom postojećeg društvenog stanja, odnosno otklanjanjem socijalno-ekonomskih uslova njegove kriminalnosti. Nijesu, dakle, moralno-pastoralni apeli ono što može promijeniti svijest ljudi (jednako bogatih kao i lopova), već promjena poretka i sistema vlasništva kao njegovog središnjeg elemenata. Ideal *Utopije* je svijet u kome vodeća kategorija nije supstancija nego relacija, tj. svijet kao funkcionalna cjelina u kojoj međuzavisnost nije stvar organske strukture, nego dinamičkog procesa integracije. Ukoliko je poredak pravedan, uman i dobar, i pojedinac je pravedan, uman i dobar. Cilj poretka ustanovljenog u skladu s umom je sreća koja isključuje socijalne nužde, tlačenja, rat i sve vrste nepravednosti. U takvom poretku, razum i humanost uveliko nadomiještaju potrebu za zakonima, što je izuzetno važno s obzirom na to da je najveća nepravda "primorati ljude na zakone kojih ima više nego što se može saznati ili su toliko zapetljani da ih ne može razumjeti svako". Takav poredak garantuje jednakost političkih prava, svojine i mogućnosti sticanja sredstava za život i to je ono što ga suštinski suprotsvalja datom, zbiljskom svijetu. To što je taj svijet - emanat čovjekove racionalne aktivnosti, u kome ekonomsko i socijalno nije puki djelić njegove strukture, nego osnova na kojoj se on kao takav razvija - u *Utopiji* ima samo prostornu a ne i vremensku dimenziju nije toliko posljedica "nerazvijenosti svijesti o vremenu" u periodu kada se Morovo djelo pojavilo, koliko opreznosti u pogledu "oročavanja" njegove ideje. Čak bi se moglo reći da upravo zahvaljujući takvom ("neistorijskom") suprotstavljanju ideala i zbilje,

u kome struktura svijeta kao dinamički proces nosi u sebi zakonitu potrebu za promjenom i napretkom, *Utopija*, uprkos svim svojim ograničenjima, i dalje živi.

Stotinjak godina poslije Mora, svoju kritičku viziju datog društva nudi i Tomazo Kampanela (1568-1639), benediktanski monah iz Južne Italije, koga ubrajaju u najveće mislioce italijanske renesanse. Njegova utopija *Grad sunca*, za razliku od Morove, mješavina je vjerske fantastike i ideja kolektivizma. Ona nastaje kao reakcija na težak život stanovništva Južne Italije pod španskim ropstvom i ispunjena je nadom da će oslobođena Kalabrija biti izgrađena kao idealna država, po uzoru na *Grad sunca*.

Inspirisan aristotelovsko-stoičkim učenjem, Kampanela smatra da se ljudsko društvo nalazi u prirodnom stanju, koje je rezultat božje volje, a da je savršena ona država kojom upravljaju mudraci u skladu s iskonskim zakonima prirode. Stoga ideal o kome sanja jeste država (apsolutna monarhija) kojom vlada kralj-sveštenik.

Kampanelin *Grad sunca* je simbolično projektovan u znaku broja sedam: smješten je u podnožju jednog brežuljka na površini od sedam milja kvadratnih; sastavljen je od sedam djelova ("sedam kružnih koncentričnih zona") upoređenih sa sedam planeta. Njegov vladar Noh (Sunce), alijas Metafizičar, imenovan je doživotno od zbora visokih službenika. Kao oličenje apsolutnog znanja, on "na apsolutan način raspolaže svjetovnom i duhovnom vlašću". Onaj ko pretenduje na tu funkciju mora da ima najmanje 36 godina i treba da zna: sve zanate, fiziku, matematiku, astrologiju i "istoriju svih naroda, njihove običaje i vjerske obrede, zakone republika i monarhija, pronalazače zakona i vještina i istoriju neba i zemlje". Za trojicu njegovih pomoćnika (*Moć*, *Mudrost* i *Ljubav*), pak, u principu važi pravilo: treba da se razumiju samo u one nauke koje se odnose na njihove oblasti upravljanja, dok se sa ostalim naukama, koje su obavezne za sve, upoznaju samo sumarno. Ipak "ti vladari moraju svakako biti filozofi, istoričari, političari i fizičari".

Vrhovnom vladaru (*Suncu*) pomažu tri ministra: *Moć* (u poslovima rata, diplomatije i policije), *Mudrost* (prosvjeta i javni poslovi) i *Ljubav* (održanje vrste i fizička kultura). Na funkcije dolaze izborima, na osnovu iskazanih sposobnosti i provjerenih afiniteta "za vještinu ili vrlinu" kojom treba da upravljaju, a ne nasljednim putem ili kao predstavnici "jače stranke". *Moć*, *Mudrost* i *Ljubav* (Pon, Sin, Mor) su, resorno, zaduženi za službe kojima upravljaju. *Moć*, na primjer, "lično upravlja vojnim činovnicima, vojnicima, vodi brigu o snabdijevanju, utvrđivanju, opsađivanju, ratnim mašinama, radionicama i radnicima koji u njima rade". U djelokrug *Mudrosti* spadaju "slobodne vještine, zanati i sve nauke i odgovarajući činovnici i naučnici kao i škole za te nauke".

On pod svojom vlašću ima "onoliko činovnika koliko ima i nauka" (ti činovnici se zovu Astrolog ili Kozmograf, Aritmetičar, Geometar, Istoričar, Pjesnik, Logičar, Retor, Gimnastičar, Ljekar, Fiziolog, Političar, Moralist) i svi oni imaju "samo jednu knjigu koju zovu *Mudrost* i u kojoj su sve nauke izložene ukratko i sa zadivljujućom lakoćom". U djelokrug *Ljubavi*, osim brige o rađanju (čiji je cilj da se "muškarci i žene spajaju tako da bi se dobijalo što bolje potomstvo"), spada "i vaspitanje djece, medicina, prodavci ljekova, sjetva, žetva i prikupljanje plodova, zemljoradnja, stočarstvo, trpeza i kuvanje i uopšte sve što se odnosi na hranu, odijelo i polne odnose". U njegovoj službi se nalaze i učitelji i učiteljice koji su određeni da obavljaju te poslove. U *Gradu sunca* se za svaku vrlinu takođe bira posebni činovnik. Tako, "ima jedan koji se zove Velikodušnost, pa Hrabrost i Čednost i Darežljivost, Krivična i Građanska pravda, i Usrdnost i Istina, Dobročinstvo, Zahvalnost, Živost, Vježbanje, Trezvenost itd". Za takve dužnosti biraju se "oni za koje se već od djetinjstva u školama unaprijed vidi da najviše odgovaraju nekoj vrlini".

Država (*Grad sunca*) ima dvije skupštine - jednu službeničku i drugu koju čine svi njeni stanovnici. U toj državi nema klasa i robova, svi su obavezni da rade (četiri časa dnevno) i svako dobija onaj dio zajednički proizvedenog koji mu je potreban. Njeni građani su ne samo obdareni velikodušnošću, hrabrošću, čednošću, darežljivošću, pravednošću, istinoljubljem i trezvenošću, već i žive u skladu s tim vrlinama kako bi izbjegli poroke, egoizam i samoljublje. Oni ne poznaju ni razbojništvo, ni ubistvo iz zasjede, ni rodosknavljenje, ni blud. Njihove najveće greške su kad neko prema nekome ispolji nezahvalnost i zlobu, kad je lijen i mrzovoljan, ili kad je sklon lakrdijanju, klevetanju i lažima. Glavni zadatak sudija je da spriječe sve sukobe. Krivcima se ne prašta, a za kaznu im se uskraćuje "zajednička trpeza, pristup ženama i drugi počasni poslovi dok god sudija ne uvidi da su se popravili". Vlasništvo im je kolektivno, a bave se zemljoradnjom i zanatima. Dobri su vojnici i raspolažu tehnikom koja im omogućava da plove, čak i da lete. Vaspitanje i obrazovanje je jedna od najznačajnijih državnih funkcija, jer smatraju da čovjek koji puno zna ne može da bude svirep, zločinac i tiranin. Uče na taj način što "proučavaju sam predmet", a ne iz knjiga, jer ovo drugo traži samo "ropsko pamćenje i napor... i osiromašuje duh", tako da onaj ko se na taj način obrazuje postaje toliko učmao da "ne shvata čak ni to na koji način bog upravlja bićima, niti poznaje običaje i navike u prirodi i kod pojedinih naroda". Poznavanje stranih jezika ne smatraju naročito važnim, već glavnu pažnju posvećuju metafizici i teologiji, astrologiji i naukama koje im pomažu da shvate: "sličnosti i razlike u stvarima; nužnost, sudbinu i harmoniju svijeta; moć, mudrost i ljubav prema stvarima i bogu, stepene bića i njihove veze sa nebeskim, zemaljskim i morskim stvarima

i idejama u bogu". Za razliku od drugih, koji ukrštaju životinje da bi dobili plemenitu rasu, oni se brinu za kvalitet svoje, ljudske vrste. Žive pod strogom kontrolom ljekara i radi očuvanja zdravlja jedu i oblače samo ono što im je propisano. Kod njih ne postoje porodice: žene i djeca su zajednički, zajedničko je stanovanje i ishrana, a sav privatni život podvrgnut je državnoj kontroli i regulativi. "Nadzor nad seksualnošću" vrši se određivanjem uzrasta u kojem ona postaje moguća (po pravilu devetnaest i dvadeset godina za muškarce i žene) i pravim "seksualnim odgojem".

Za razliku od tog starog, novi utopizam je, koncepcijski i realno, dosta blizak predmetu kojega opservira i snažno je prožet idejama socijalizma (otuda i njegov naziv *socijalutopizam*). Ideje socijalutopizma nemaju uvijek i svuda isto značenje, ali nijesu ni toliko međusobno udaljene da bi spriječile konstituisanje ovog u jedinstven teorijski projekat. Okosnicu tog projekta čine stanovišta:

prvo, da buržoaska revolucija nije dala očekivane rezultate i da njome uspostavljeno građansko društvo nije u stanju da valjano riješi probleme sa kojima se suočava;

drugo, da građansko društvo, budući da je utemeljeno na političkoj nepravdi i socijalnoj nejednakosti, nije i ne može da bude krajnji domet u razvoju civilizacije;

treće, da umjesto društva sa takvim ograničenjima i protivurječnostima, tj. društva čije su glavne karakteristike dominacija i eksploatacija, treba uspostaviti humanu zajednicu, koja bi opstojala na solidarnosti svih ljudi u čijoj osnovi bi se nalazilo ne samo pravo svakog čovjeka da zadovoljava sve svoje potrebe, već i njegova obaveza da radi i da plodove svoga rada dijeli sa drugima.

Socijalutopističku kritičnost prema datom, međutim, ne prate ni dovoljno jasne i uvjerljive vizije drugog i drugačijeg, niti saglasnost o putevima i sredstvima kojima se drugo i drugačije može uspostaviti. U projektima poželjne alternative, ukoliko ih i ima, mnogo je manje naznaka realnih materijalnih i duhovnih pretpostavki za ostvarenje određenih ciljeva, nego uvjerenja da sve zavisi od volje ljudi da se priklone rješenjima koja su tu, na dohvatu ruke. Saobrazno tome, odgovarajuća promjena postojećeg zamišlja se kao krajnje uprošćeni jednokratni postupak. To podjednako važi za teoretičare koji smatraju da ugnjetenima stoji na raspolaganju jedna jedina mjera kojom mogu promijeniti svoju poziciju - nasilni prevrat postojećeg, kao i za protagoniste shvatanja po kome svi problemi klasnog društva mogu biti riješeni "jednim jedinim razumnim gestom" - pozivom imućnima da se, radi zadovoljavanja opštih interesa, dobrovoljno odreknu dijela svojih prava i dobara.

Klod Anri Sen-Simon (1760-1825), francuski filozof, baštini ideje da je društvu potreban "djelatni cilj, inače nema političkog sistema" i da "cilj poli-

tičkog udruživanja jeste poboljšanje zajedničke koristi mirnim radom". Cilj mu je stvaranje novog, srećnog društva u kome neće biti liberalizma, te "tužne nepristrasnosti prema lijenom bogatstvu i vrijednom siromaštvu", i u kome će biti otklonjena "gangrena" egoizma, inače najteža "politička bolest" XIX stoljeća. Po njegovoj zamisli, društvena obnova kojom će se do toga doći, i čiji će zadatak biti da antagonizme između klasa zamijeni univerzalnom asocijacijom, bila bi rezultat naučne kulture, tj. kulture koja ne počiva na teologiji ili metafizici, već na faktičkim saznanjima u čijoj se osnovi nalazi briga za stvarne duhovne i materijalne potrebe i interese čovjeka i njegovog društva.

Sen-Simon svoje ciljeve izlaže u djelima *Katehizam industrijalca* i *Novo hrišćanstvo*. U prvom, kao osnovnu parolu društvenog preporoda, ističe slogan: "Sve za industriju, sve putem industrije". On se time zalaže za ideju progresivnog industrijskog društva kao sveopšte asocijacije čovječanstva u kojoj će biti likvidirani antagonizmi i nejednakosti, dok će osnovna želja "skoro svih pojedinaca" biti da ne djeluju na čovjeka već na prirodu. To je društvo u kome je zapovijedanje ustupilo mjesto upravljanju, u kome umjesto gospodara i podanika postoje ravnopravni ljudi upućeni jedni na druge kao saradnici i u kome "svako dobija značaj i prihod srazmjerno svojoj sposobnosti i ulogu što predstavlja najviši mogući i poželjan stupanj jednakosti". U *Novom hrišćanstvu*, pak, kaže: "Radim na obrazovanju jednog slobodnog društva čiji će cilj biti razvijanje načela koja treba da posluže kao osnova novog sistema. Umjetnici članovi društva, moraće da založe svoje talente da bi društvo u cjelini pridobili za poboljšanje njegovog položaja. Naučnici koji budu članovi društva moraće da predoče koja opšta sredstva treba upotrijebiti da bi se neposredno poboljšao položaj većine. Rukovodioci industrijskih radova moraće da iskoriste sav svoj uticaj na pretežnu većinu društva ne bi li je ubijedili da je u njenom interesu da podrži industriju. Taj se poduhvat po svojoj prirodi ne razlikuje od utemeljenja hrišćanstva. Svha mu je da poboljša položaj posljednje klase društva, a opšti cilj da sve ljude učini srećnim, bez obzira na njihov rang i društveni položaj". Drugim riječima, veli Sen-Simon, "osim oslobađenja najbrojnije i najsiromašnije klase, ovdje je na stvari i sudbina ljudskog roda u cjelini". Jer: "Istinsko hrišćansko društvo je ono u kojem svako proizvodi ponešto što nedostaje drugima, a ovi pak proizvode sve što im manjka. Interes koji ljude vodi sjedinjavanju isto je što i interes koji imaju da uživaju u radostima života, a sredstvo kojim se sjedinjuju jeste rad".

Takvo društvo je moguće, uvjeren je Sen-Simnon, svuda tamo gdje je briga o privredi prenijeta na državu, koja planski usmjerava njen razvoj, gdje se raspodjela vrši prema radu i gdje je čovjekova glavna pažnja okrenuta upravljanju

stvarima, a ne ljudima (pošto je "djelatnost čovjeka prema čovjeku uvijek, sama po sebi, štetna za ljudsku vrstu"). Za ostvarivanje tih principa, jednako kao i za rješavanje problema svojinskih odnosa ili ukidanje eksploatacije, nijesu potrebne nikakve radikalne promjene u političkoj i pravnoj superstrukturi društva. Dovoljno je da se odluke o željenim promjenama donesu "na temelju naučnih spoznaja nezavisnih od ljudske volje, o kojima mogu raspravljati svi koji su dovoljno obrazovani da bi ih mogli shvatiti". Shodno uvjerenju da sva važnija kretanja u društvu zavise od nivoa obrazovanja, odnosno incijativnosti i mudrosti upravljača (uključujući i postojeće vladare i vladajuću klasu), Sen-Simon kaže: "Mi ćemo odmah, bez straha, smjelo reći da za to (promjenu datog društva - R. R.) nema drugih sredstava do nauke, umjetnosti, zanatstva i industrije... Svi radovi, zaista korisni društvu, razvijaju se samo na ta tri područja; izvan toga postoje samo paraziti i ljudi pohlepni za vlašću. U svemu što se do sada preduzelo, u svemu što se ubuduće može preduzeti za sreću čovječanstva, uvijek je bilo i biće od koristi za poboljšanje njegove sudbine samo ono što, bilo direktno bilo indirektno, unapređuje primjenu, širenje i usavršavanje spoznaja u području nauke, umjetnosti, zanatstva i industrije".

I francuski ekonomist Šarl Furije (1772-1837), poput Sen-Simona, predviđa izuzetno velik uticaj mislilaca na ostvarenje ideje pravednosti, pogotovo u društvu gdje "izobilje rađa bijedu". Pri tome, uvjeren je Furije, "obično siromašnim naučnicima" je dovoljan samo "jedan pogled na izobilje drugog" pa da budu podstaknuti "na istraživanje novog društvenog poretka kadrog da građanima pribavi blagostanje kojeg su lišeni". Furijeova utopija, kažu neki analitičari njegovog djela, "ne sastoji se u projekciji jednog sna u budućnosti ili 'drugdje'", već u tome što vjeruje da je svijet u kome živi sposoban "da efemernim konstrukcijama političkog i zahtjevima ekonomije suprotstavi 'neizmjernost naših želja'".

Furije kritikuje buržoasko društvo kao tipičan primjer iznevjerenih nada čovječanstva. Najveća tekovina tog društva je tzv. slobodno tržište, a ono ne samo da ne stvara blagostanje za sve, već vodi u istinska psihološka i moralna izobličenja, odnosno u monopole koji sprječavaju ekonomsku slobodu i osiromašuju većinu stanovništva. Buržoasko društvo - kaže Furije - liči na neku vrstu "ublažene robije" u kojoj naročito dobro uspijevaju "siromaštvo, nezaposlenost, uspješnost krađe, morska gusarstva, trgovački monopol i uzimanje robova". Ti se nedostaci mogu otkloniti samo u harmoničnoj zajednici, u kojoj se poštuje pravo na rad i koja je uređena po *falansterima* - proizvođačkim asocijacijama u kojima živi 1.500-1.600 osoba. U falansterima bi zajedno, s istim ciljem i jednakim pravima na rad, živjeli radnici, kapitalisti i zemljoposjednici. Furije, dakle, respektuje privatno vlasništvo i nasljedstvo i smatra da su bogatstvo

i siromaštvo prirodni. Zato ideji njihovog ukidanja pretpostavlja ideju radničkog akcionarstva. To što bi svi ljudi postali vlasnici u preduzećima ne bi ugrozilo bogate, već bi im omogućilo da u novom društvu budu još bogatiji. Njima bi u tom pogledu naročito išao na ruku novi princip raspodjele dohotka, koji bi, za razliku od Sen-Simonovog ("Svakome prema njegovim sposobnostima, svakoj sposobnosti prema njezinim djelima"), glasio: "Svakome prema njegovom radu, njegovom kapitalu i njegovom talentu". Odnos između ovih triju komponenti bio bi takav da bi svaki zaposleni 5/12 dohotka dobijao od uloženog rada, 4/12 od uloženog kapitala, a 3/12 od talenta.

Furije veliku pažnju poklanja strastima, osobito njihovoj harmoniji. On, u svojoj knjizi *Teorija četiri poretka,* kaže: "Socijetarni poredak koji će proizaći iz civilizovane ujedinjenosti društva ne dopušta ni umjerenost ni jednakost, niti bilo kakav filozofski pogled na svijet; on zahtijeva jake i rafinirane strasti; čim se asocijacija obrazuje, strasti se usaglašavaju utoliko lakše što su življe i brojnije". Strasti, a ne konkurencija kakva vlada u tržišnoj ekonomiji, motivišu ljude i pokreću ih da više rade i proizvode, jer "u žaru akcije, izvršavaju ono što ljudskim snagama izgleda nemogućno". Strasti daju proizvodnji (kao kvantitativnoj djelatnosti) "kvalitativno nove crte": različitost proizvoda, bogat asortiman, izvrsnost i prefinjenost. Strasti su sila, koja, porađajući industrijska čuda, upetostručuje proizvodnju. Samo iz strasti može da proizađe zanos, "koji se ruga svakoj prepreci" i samo je strastima svojstven "istinski fanatizam", koji pruža "neprocjenjive usluge" u svim oblastima, posebno u kulturi. Čovjekov produktivni elan, u krajnjoj liniji, nije ništa drugo do "manifestacija promjena toka strasti". I sama asocijacija je emanat strasti, koji omogućava uspostavljanje "ravnoteže rivaliteta među ekstremnim i prosječnim grupama".

Robert Oven (1771-1858), engleski industrijalac i osnivač komunističkih radničkih kolonija i radničko-sindikalne organizacije *Veliki nacionalni strukovni savez*, još jedan je od autora čiji je projekat stvaranja novog moralnog svijeta politička nauka svrstala u "utopističke", uglavnom zbog toga što je porodio "jedan od onih velikih ali prolaznih podsticaja koji se dohvatio entuzijazma masa predstavljajući im viziju jedne potpuno različite strukture od strukture industrijskog kapitalizma, strukture kadre da bude izgrađena za nekoliko godina ili nekoliko mjeseci samo ako ljudi budu dovoljno odlučni i jedinstveni". To, dakako, neće spriječiti mnoge autore da u njegovom djelu prepoznaju i nešto više. Jedni će, tako, u njegovoj kritici braka, svojine i religije, kao institucija koje treba razoriti da bi se čovječanstvu otvorio put oslobođenja, naslutiti iskorak iz kruga protivnika društvene atomizacije kakvi su bili "viktorijanski moralisti". Drugi će, opet, u njegovoj ideji o tehnološkom preobražaju kao preduslovu za stvarni raskid sa opresivnom stabilnošću tradicionalnih društava vidjeti iskorak

u susret potrebama i zahtjevima "kompleksnog novog društva". Treći će, poput Pjera Lerua na primjer, u ocjeni dometa Ovenovih ideja biti sasvim decidni, ističući da u vrijeme kad on stvara nije bilo moguće sresti "ništa modernije, i u tom smislu ništa originalnije od njegove zamisli o ljudskom društvu koje opslužuje mašine, o ljudima koji na taj način postaju slobodni i jednaki, a parna mašina zamjenjuje roba".

Oven, inače, poput drugih utopista, osnovne pretpostavke za uvođenje novog društva vidi u prosvjećivanju ljudi i podizanju svijesti upravljača. Stoga sopstveno angažovanje na tom planu ocjenjuje ne kao spekulaciju namijenjenu "zabavi dokonog vizionara, koji se predaje razmišljanjima u svom radnom kabinetu, ali nikada ne djeluje u svijetu", već kao prilog opštoj stvari, usmjeren ka tome da se "u društvu prošire saznanja o njegovim autentičnim interesima i da se javno mnjenje upravi prema daleko najvažnijem cilju: nacionalnom metodu koji ima za cilj da racionalno formira karakter te ogromne mase stanovništva koji je zasad formiran na takav način da puni svijet svojim zločinima". Oven smatra da naročito važnu komponentu tog prosvjećivanja, bez koje nije moguć pokret sveopšte ljudske emancipacije, čini pronicanje u suštinu okolnosti u kojima se formira čovjekov karakter. On tvrdi da čovjek, "bez ikakvog izuzetka, uvijek zatiče svoj sasvim formiran karakter; da su njegovi preci ti koji su ga u suštini stvorili; da mu oni daju, ili se izlažu opasnosti da mu podare, svoje ideje i navike, one sile koje vladaju i upravljaju njegovom sudbinom". Iz ovih i sličnih ocjena, što ih je izložio u svom djelu *Novi pogled na društvo*, Oven izvlači kategoričan zaključak: "Čovjek, dakle, nije nikad sam formirao svoj karakter i nije moguće da će ga ikada sam moći formirati". Zato treba uvesti jednu novu društvenu nauku, čiji će isključivi zadatak biti da se bavi izučavanjem tog pitanja.

Poput ostalih socijalista, Oven je takođe žestok protivnik ideje individualizma, odnosno shvatanja po kome je lični interes pretpostavka opšteg napretka, a egoizam pozitivan. On takvo shvatanje smatra pogrešnim i u ekonomskom i u moralnom smislu. Prvo, zbog toga što bogatstvo proizvedeno na temelju ličnog interesa nikada ne doseže nivo opštih društvenih potreba. Drugo, zbog toga što individualizam predstavlja glavni izvor svekolike nedruštvenosti, uključujući i takve njene oblike kakvi su srdžba i mržnja, odnosno sve vrste političkih, klasnih i drugih podjela. Novo društvo, stoga, mora biti antiindividualističko: u njemu pojedinac ne smije biti prirodno otcijepljen od drugih i njima suprotstavljen, već treba da bude uklopljen u život zajednice. U tom kontekstu, Oven se, za razliku od Sen-Simona i Furijea, odlučno zalaže za ukidanje svake nejednakosti. Ideal mu je planski organizovana proizvodnja u okviru komunističkuh kolonija (proizvođačkih zadruga), u kojima se može ostvariti princip zajedničkog vlasništva, zajedničkog rada i pravične raspodjele

(radi čega je, s ciljem da provjeri smisao takve solucije, u Nju Lenarku formirao naselje "Nova Harmonija"). Vjeruje u dobrotu čovjekove duše i trezvenost njegovog uma, te se u početku obraća vladajućoj klasi s apelom da se angažuje na ostvarivanju njegovih ideja. Tek kad s te strane nije bilo odziva, okreće se radnicima i njihovom pokretu, posebno tredjunionima. Začetnik je ideje tzv. radničkog zakonodavstva.

"Ni boga, ni gospodara" - osnovna je deviza Luja Ogista Blankija (1805-1881), francuskog revolucionara i svojevrsnog (komuniste) utopiste.

Blankijev utopizam ne ogleda se toliko u idealnom karakteru novog društva, koje bi trebalo uspostaviti umjesto postojećeg, koliko u shvatanju načina na koji se do njega "brzo i lako" može doći. On, naime, borbu za novo društvo shvata kao neposredan zadatak, koji se može i mora realizovati energičnom (oružanom) akcijom na slamanju postojećeg poretka. Da bi se srušilo "ono što postoji, a ne vrijedi", nijesu potrebne intrige i beskrajna objašnjenja, već akcija čiji je cilj da se "stvara budućnost na novim temeljima". Ta akcija treba da bude tansparentna, odlučna i brza i treba joj pristupiti odmah. Ovo iz dva razloga: prvo, zato što u principu "ideja nije ništa bez akcije", tako da silno griješe svi oni (pa i Sen-Simon i Furije) koji odbacuju političku borbu; drugo, zato što se "progresivne ideje neće sprovesti u djelo, sve dok neka kataklizma, uništavajući staro preživjelo društvo, ne oslobodi elemente, čije će spontano i brzo vrenje stvoriti novi svijet". Uz to, piše Blanki u svojim *Instrukcijama za oružani ustanak*, na djelu je rat između bogatih i siromašnih, i to rat kojega su nametnuli bogati svojom agresijom na pravo siromašnih da žive. Da bi se taj rat pretvorio u revoluciju, ne treba mnogo. Unesrećeni narod već ima dovoljno motiva za revolucionarnu borbu i potrebna je samo "snažna ruka da ga pokrene". Dakako, potrebna je i dobra organizacija, jer bez nje nema izgleda na uspjeh, dok "jedinstvo i dobra povezanost koji upućuju istom cilju plodotvorno djeluju na sva ona svojstva naroda koja u izolaciji ostaju nemoćna". Blankijeva deviza u tom pogledu, glasi: "Organizacija znači pobjedu, raspuštenost - smrt". I jedno i drugo narodu treba da obezbijedi avangarda, tj. malobrojna grupacija zavjerenika, čiji je osnovni zadatak "uvijek borba, borba uprkos svemu, borba do uništenja". Što se same strategije revolucionarne borbe tiče, Blanki je izričit: revolucionarni udar masa (radništva, seljaštva, lumpenproleterijata i djelova siromašne inteligencije), predvođenih ovakvom avangardom, treba da bude munjevit, taktički dobro izveden (u smislu optimalne prilagođenosti okolnostima) i dovoljno moćan (nasilan) da se brzo ostvari željeni preokret i zavede diktatura, čija bi politička i pravna logika bila na snazi sve dok se u društvu ne stvore uslovi za demokratiju, republiku i zadružnu privredu. Prve mjere diktature, pak, kojima bi se osigurali rezultati pobjede, treba da budu: nacionalizacija

velikih posjeda, uspostavljanje kontrole nad industrijom, ukidanje državnih dugova, uvođenje progresivnog poreza i poreza na nasljedstvo, te podrška stvaranju dobrovoljnih proizvodnih saveza na selu.

POGLAVLJE DRUGO

ANARHIZAM

Utopijski karakter, načelno, imaju i ideje anarhizma, nastale unutar onog segmenta socijalno-ekonomske stratifikacije društva nakon industrijske revolucije, koji se uobičajeno naziva "srednji slojevi". Razlika u tom pogledu između socijalutopista, i uopšte svih drugih sljedbenika prevratničkog diskursa sa egalitarističkim nabojem, koji su davali "pečat" građanskim revolucijama, i protagonista ovog ideološko-teorijskog uklona nije samo u socijalno-ekonomskim subjekatima kojima je okrenut i za čije interese bi trebalo da "radi". Anarhisti se od jednih i drugih razlikuju i po tome što više i kritičkije od njih, u dijelu gdje se bave ekonomskom stranom društvenog života, problematizuju svojinsku strukturu i što to čine s primijetnom tendencijom da pitanje (ne) jednakosti u toj oblasti tretiraju kao relevantno za društvene odnose i poredak u cjelini.

Anarhizam je, po uobičajenom najopštijem određenju, ideologija bezvlašća. Teorijski je utemeljen na pretpostavci da je svaka vlast nasilje i da je nemoguć bilo kakav napredak u društvu čiji se esencijalni odnosi regulišu zakonima ili drugim normama i zahtjevima nametnutim "odozgo". Okosnicu mu čini stanovište po kome obaveza čovjeka da se ponaša u skladu sa političkim principima i pravnim normama, narušava njegovu autonomiju, lišava ga prava da svoj lični život uređuje prema vlastitim potrebama, strastima i opredjeljenjima i vrijeđa njegovu najveću svetinju i jedinu stvarnu vrijednost - individualnu slobodu. I obrnuto, po ideolozima anarhizma, čovjeku odgovara samo ono društveno stanje u kome su uklonjeni svi hijerarhijski odnosi i propisi, institucionalni oblici i realni sadržaji koji vrše nasilje nad njegovom ličnošću i prirodnim vlasništvom - neograničenom autonomijom i individualnom slobodom. Takvo se društveno stanje ne može uspostaviti tamo gdje postoji politička ogranizacija i država. Da bi se imalo društvo u kome bi na temelju "dobrovoljnih ugovora" koji garantuju neograničenu slobodu individualne akcije svaki pojedinac autonomno regulisao sva bitna pitanja svoga života, tre-

ba "uništiti državu". Ostvariti taj čin, što prije i potpuno, makar i po cijenu najvećih žrtava, za anarhiste je isto što i izvršiti revolucionarni prevrat, postići jednakost kao osnovni socijalni postulat slobodnog društva i vratiti legitimitet ljudskom dostojanstvu.

Ideje anarhizma srijeću se već kod Aristotela i njegovih sljedbenika, kao i kod osnivača kiničke filozofske škole, koji život u atinskom polisu izjednačavaju s ropstvom. Znatno kasnije, afirmaciji tih ideja puno doprinosi i engleski teoretičar V. Godvin (1756-1836), koji se - prosvjetiteljski reagujući na moderni etatizam - zalaže za potpuno ukidanje države i predlaže pravednu raspodjelu posjeda sitnim vlasnicima. Ipak, doktrina anarhizama potpunije obrise dobija tek u idejama i koncepcijama Maksa Štirnera, Pjera Žozefa Prudona i Mihaila Bakunjina.

Maks Štirner (1806-1856), čije je pravo ime Gašpar Šmit, njemački filozof, "romantičar koji za jedinu realnost i vrijednost priznaje pojedinca", u političkoj nauci slovi za autora koji je, u svom djelu *Jedini i njegovo vlasništvo*, "teorijski zasnovao anarhizam". Štirnerovo djelo se inače ubraja u red najblistavijih tvorevina u istoriji političkih doktrina i nije slučajno uvršetno u proizvode "one čudne laboratorije koju je Marks nazvao 'njemačkom ideologijom'". U njemu se prepliću razmišljanja o antropologiji i filozofiji istorije sa pitanjima koje se mogu smatrati autentičnim odrazima i izrazima političke stvarnosti njemačkog društva sredinom XIX vijeka, čiji se smisao, u krajnjoj liniji, iskazuje kroz dva osnovna kritička diskursa: onom, koji objašnjava da se čovjekova drugost iskazana u sferi politike i političkog pogrešno smatra njegovim emancipativnim iskorakom i dobrom, budući da on tamo biva više ograničavan nego oslobađan; i onom, koji objašnjava protivurječnost ideje društvenog ugovora, budući da čovjek građanske slobode koje njime dobija plaća žrtvovanjem svoje istinske individualnosti.

Štirner, generalno, u ime potpunog individualizma, odbacuje sve religiozne, etičke i političke doktrine, tvrdeći da su one zajedno s društvom, državom, pravom, vlašću i vladanjem stvorene samo s jednim ciljem - da organizovanim duhovnim i fizičkim nasiljem spriječe slobodnu afirmaciju individualnosti. Razlog za svoj otpor vlasti i vladanju, on objašnjava nemirenjem s nasiljem koje otuda dolazi, a uzroke svojih "neprijateljskih odnosa" sa državom vidi u sljedećem: "Ona otkriva svoje neprijateljstvo prema meni zahtijevajući od mene da budem čovjek, što pretpostavlja da ja to mogu i ne biti i za nju važiti za 'nečovjeka'; ona mi nameće ljudsko svojstvo kao dužnost. Ona dalje zahtijeva da ne činim ništa što bi joj onemogućilo postojanje; njeno postojanje, dakle, treba da bude svetinja. Zatim, ne treba da budem egoist, već 'častan', tj. moralan čovjek. Ukratko, ja treba da budem nemoćan i pun poštovanja prema njoj i njenom

postojanju". To tako ne može, veli Štirner, jer "biti čovjek ne znači ostvarivati ideal čovjeka, već predstavljati *sebe*, pojedinca". Naime, kaže on dalje: "Svijet koji stvara vjernik (duh koji vjeruje) zove se crkva, a svijet koji stvara čovjek (ljudski ili humani duh) zove se država. No to nije *moj* svijet. Ja ne vršim nikad *in abstracto* nešto *ljudsko*, već uvijek nešto što je moje *vlastito*, što znači da se *moje* ljudsko djelo razlikuje od svakog drugog ljudskog djela, i da ga samo ta razlika čini stvarnim djelom, djelom koje pripada meni. Ono što je u njemu ljudsko, to je apstrakcija, i kao takvo ono je duh, tj. apstrahovano biće". Stoga, zaključuje Štirner, "ja sam čovjek baš onako kao što je Zemlja planeta" i "kao što bi bilo smiješno postavljati Zemlji zadatak da bude 'prava planeta', isto toliko je smiješno meni nametnuti kao poziv da budem 'pravi čovjek'". Utemeljeno na tim premisama i protkano dozom svojevrsnog ničeovskog prezira prema "disciplini što je stvara masa običnih ljudi", Štirenorovo se subjektivno-idealističko tumačenje istorijskog procesa može izraziti kroz sljedeća tri stanovišta:

(1) osnov čitave istorije jeste apstraktno, u sebe povučeno, individualno *Ja;*

(2) *Ja* označava jedinku, koja teži apsolutnoj slobodi kao smislu svog postojanja;

(3) da bi ostvarilo taj svoj smisao, *Ja* mora bivstvovati autonomno, oslobođeno svakog pritiska društva i zajednice, tako da mu je strana i nepotrebna bilo koja čvrsta, hijerarhizovana, autoritarna organizacija, uključujući i političke partije i državu.

Slobode ima, smatra Štirner, samo onda kada je ona cijela ("sloboda može biti samo cijela sloboda, djelić slobode nije sloboda"), a cijelu slobodu čovjeku ne daju ni pravo, ni država, ni politika, ni bilo ko drugi osim njega samog. Slobodu, koja, da bi to bila, mora biti cijela, tj. apsolutna, može imati samo apsolutni čovjek, odnosno čovjek koji se uzdigao do apsolutnog, savršenog. Nastojeći da čovjeka prikaže upravo takvim, Štirner piše: "Kažu da je Bog savršen, pa zato nema nikakvu misiju da teži savršenstvu. Pa dobro, isto važi i za mene". I nastavlja: "Božansko je božja stvar, ljudsko je ljudska stvar. Moja stvar nije ni božja ni čovječja, ni istinita ni dobra, ni prava ni slobodna itd., nego isključivo m o j a. Ona nije univerzalna, već j e d i n a, kao što sam i *Ja* jedini". Ovo utoliko prije, što "za moje *Ja* nema ničega iznad mog *Ja*".

Pošto iznad individualnog, tj. čovjekovog *Ja* nema ničega što ono priznaje, to ni "suverena volja društva" za njega nije nešto čemu treba da se povinuje, budući da ona nastaje izvan njega i primorava ga da ima tuđe, a ne svoje pravo. U tom smislu, kaže Štirner, kao krucijalno važno, postavlja se pitanje: ko ili što čovjeku nešto daje - Bog, ljubav, um, priroda, čovječanstvo?

Niko od njih, izričit je Štirner, čovjeku ništa ne daje. Naprotiv, sve što on ima, daju mu njegova snaga i moć. Iz toga slijedi: "Kao posjednik i stvoritelj mojeg prava, ja ne priznajem nikakav drugi izvor prava osim sebe, ni Boga, ni državu, ni prirodu, pa ni samog čovjeka sa njegovim 'vječnim pravima čovjeka', niti božje, niti ljudsko pravo". Zakon je uvijek "volja gazde", a država "ne može a da ne želi" da bude gazda svima. To jednako važi za despotsku i za demokratsku državu. Ma kakvi da su njeni oblici, država je uvijek nasilje nad pojedincem, prinuđenim da se upravalja po njenoj umjesto po sopstvenoj volji.

U principu, kaže Štirner, čovjek ima pravo na ono što ima snage da bude. To znači da je - s obzirom na to "da vuče svako pravo i svako ovlašćenje iz sebe samog" - ovlašćen da čini sve za što je sposoban. Drugim riječima, veli Štirner: "Ja odlučujem da li je neka stvar pravo za mene. Ako je pravo za mene, onda je pravo". Ako, pak, nije tako, tj. ako čovjek ocijeni ("odluči") da neko pravo nije pravo za njega već da se radi o "tuđem pravu", a takva su sva prava koja mu država određuje svojim zakonima, ima pravo da im se odupre i odbaci ih. Iz toga, logički, slijedi da pošto čovjek sve zakone dobija od države, spasonosan za njega može da bude samo život bez ogranizacije, odnosno bez države. Država je - kaže Štirner - uvijek despotija, "nezavisno od toga da li je despot jedan čovjek ili su to mnogi; ili su, pak, kako to sebi predstavljaju u republici - svi gospodari, tj. kada su svi jedan drugome despoti". Čovjeku, međutim, pripada "više od božanskog, više od ljudskog" (u smislu onoga što mu mogu dati organizovano društvo i država), njemu pripada ono što je *On*. Sve u svemu, da bi imao to što mu pripada, a to je moć iznad one što mu je daju bog odnosno društvo i država, čovjeku je potrebna prava, potpuna, apsolutna sloboda od svih i svega što nije stvar njegovog izbora. A kad njegovo *Ja* ima faktičku moć, ono je stvarni gospodar, kojemu ni od koga "nije potrebno nikakvo ovlaštenje niti opravdanje". I kao što ni od koga ne traži nikakvo pravo, nema potrebu ni da priznaje "bilo koje pravo". To je ono, veli Štirner, što mu daje pravo da na svekolik istorijski proces, i sebe u njemu, gleda isključivo sa stanovišta filozofeme: "Ja neću da žrtvujem svoje interese interesima države; nasuprot tome, ja objavljujem rat na život i smrt svakoj državi, čak i najdemokratskijoj".

Pjer Žozef Prudon (1809-1865), francuski socijalista nemarksističke orijentacije, slovi za pobornika ideje novog društva što bi opstojavalo na "definitivno riješenom" pitanju ekonomske jednakosti i pravdi shvaćenoj kao "spontano iskušano i uzajamno garantovano poštovanje ljudskog dostojanstva". Za njegovu doktrinu se obično kaže da je nastala s ambicijom da bude "autentično revolucionarna", ali da nije mogla biti takva iz dva razloga: zbog njene "pretjerane vezanosti" za jusnaturalističku ideju apsolutne vrijednosti pojedinca", što joj je davalo bitna svojstva anarhizma, i zbog njene prevelike

okrenutosti (a to znači prožetosti) idejama "univerzalne srednje klase" koja bi bila formirana spajanjem sitnih vlasnika sa radništvom, što joj je davalo "sitnoburžoaski karakter".

Prudon se deklariše kao "radnički intelektualac" čiji je zadatak da na temelju kritičke analize kapitalističke ekonomije, klasnih odnosa i centralističke politike (kakve ih poznaje francusko društvo u vrijeme Drugog carstva) ponudi model pravednog društva koji klasa za njega zainteresovana realno može da stvori. U tom pogledu, on smatra važnim da prvo procijeni da li je klasa koju smatra potencijalnim socijalnim i političkim nosiocem borbe za to novo društvo spremna za takav izazov, a zatim ako bude trebalo i sam pripomogne u njenoj pripremi za taj čin. Rezultati analize koju je s tim ciljem izvršio pokazali su mu:

prvo, da je "jedna društvena klasa", pod kojom u biti podrzumijeva francusko radništvo, uglavnom već "stekla svijest o sebi", tj. postala svjesna svoje društvene pozicije i interesa, te svoje vrijednosti i sposobnosti da "politički djela";

drugo, da ideje koje "redničke klase" imaju o sebi, svom društvenom položaju i mogućnostima da se on promijeni nijesu dovoljno razvijene i toliko sistematizovane da bi neposredno mogle poslužiti za njihove cjelishodne organizovane akcije;

treće, da "radničke klase, sigurne u sebe same i već napola prosvijetljene u pogledu načela koja sačinjavaju njihovu novu vjeru, još uvijek nijesu dospjele do toga da iz ovih načela izvedu jednu odgovarajuću opštu praksu, jednu primjerenu politiku".

Na tim saznanjima Prudon gradi ekonomski, socijalni i politički model društva za koji vjeruje da onima koji to hoće, a to su upravo "radničke klase" koje su bile predmet njegove analize, može pomoći da shvate što im je zadatak i kako da ga ostvare. U pitanju je model jednog u biti pluralističkog društva:

čije temelje predstavljaju komune, sa veoma širokim i gotovo posve autonomnim kompetencijama u organizaciji svih sfera svakodnevnog života (od proizvodnje i razmjene ekonomskih dobara, te zdravstva, školstva i uopšte kulturnog života, do poslova zaštite i bezbjednosti);

iznad kojih se u piramidalno-hijerarhijskom smislu nalaze pokrajine, sa svim ingerencijama federalnih jedinica na unutrašnjem i spoljnom planu, i pravom da po svojoj volji istupe iz konfederacije;

na čijem se vrhu nalaze zajedniči konfederalni organi, koji svoje odluke donose tek nakon obavljenih konsultacija sa svim konstitutivnim djelovima i na temelju njihovih prethodno usaglašenih interesa.

U principu, Prudon je žestok protivnik svake društvene i državne organizacije čije moći rastu "na račun individualne, korporativne, komunalne i

društvene inicijative". Ova "destruktivna centralizacija" je, po njemu, utoliko opasnija što je podržavaju ne samo buržuji, koji su po logici svoje društvene pozicije skloni autoritarizmu i privilegijama, već i djelovi radničkog pokreta koji ne uspijevaju da odole "cezarističkom" iskušenju da nemoć svojih demokratskih institucija i orijentacija nadomjeste despotskim solucijama. Ta ga "stvarnost" čini osobito kritičnim prema (socijal)utopističkim i komunističkim idejama. On u tim idejama prepoznaje "dugu intelektualnu tradiciju" koja ide od Platona do Mora, Kampanele i Kabea, čiju potku predstavlja želja za organizovanjem društvenog (tačnije državnog) uređenja koje bi u svakom pogledu bilo jednako udaljeno od "radničke demokratije" kao i od "diktature buržoazije". Sistem utemeljen ta toj ideji bio bi, naime, jednako "vladin, diktatorski, autoritaran i doktrinaran" kao i svi sistemi koji zajednička dobra podvode pod ingerencije neograničene moći države. Štoviše, potčinjavanjem pojedinaca zahtjevima kolektiva i prenošenjem prava ekonomskog upravljenja u nadležnost "jedne centralizovane birokratije" - što su po Prudonu osnovna obilježja komunističkog sistema - uspostavio bi se despotizam, veći i teži od onog kakav poznaju apsolutne monarije.

Prudon je uvjeren da se društvo ne može osloboditi političkim putem i da u tom pogledu ne pomaže nikakva demokratizacija države, budući da ona i tada odlučuje o svemu. Prenoseći svoja prava na predstavničke organe koji, zakonito, prije ili kasnije, izmiču njegovoj kontroli, narod i u demokratskoj državi postaje samo izvršitelj tuđe volje, tako da se o njegovoj slobodi može govoriti tek u društvu u kome umjesto bilo kakvog i bilo čijeg upravljanja ljudima vladaju "četiri principa" - jednakost, zakon, nezavisnost i proporcionalnost - koje je moguće ostvariti tek kroz sintezu zajednice i vlasništva. To je razlog što on sensimonizam naziva maskaradom, furijeizam velikom mistifikacijom, a komunizam "religijom siromaštva i smrdljivim učenjem". Prudonov ideal je socijalni poredak bez hijerarhije i naređivanja, u kome funkcionišu samo vodoravne veze, budući da "društvo uvijek traži ravnotežu među svojim prirodnim snagama". Zato on svoje "društveno i političko uvjerenje", iskazuje u, kako sam kaže, "tri riječi". Te "tri riječi" su: "Nikakve partije, nikakve vlasti, apsolutna sloboda čovjeka i građanina"! Prudon društveni razvitak shvata kao svjesno, ciljno usmjereno kretanje od hijerarhije ka anarhiji, pa kaže: "Anarhija je uslov za postojanje zrelih društava, kao što je hijerarhija uslov za postojanje primitivnih društava".

Karakteristično za Prudona je da svoju teoriju društvenog razvitka ne izvodi iz analize zakonitosti istorijskog procesa, odnosno iz analize kretanja u odnosima proizvodnje, već iz poimanja principa "vječne pravde", koja je data po sebi i u kojoj je sve sadržano *a priori*. On, naime, smatra:

da je svijest autonoman činilac, nezavisan od odnosa u ekonomskoj osnovi društva; da od stanja (razvitka) svijesti zavisi kakvi će biti odnosi među ljudima;

da princip vječne pravde može biti ostvaren samo u društvu u kome je individua potpuno slobodna;

da samo slobodan čovjek može da spozna svoju prirodu i da kada on to postigne, postaje suvišna svaka spoljna prinuda za održavanje društvenog poretka i discipline;

da se čovjek oslobađa kao pojedinac, a ne kao društveno biće;

da samospoznavanjem čovjeka nastaje slobodno društvo, jer čovjek osjeća grižu savjesti kad učini nešto nepravedno;

da je nasilje nespojivo sa slobodom;

da, stoga, svako treba da bude neograničen u svojim akcijama, rukovođen jedino principom uzajamnosti, reciprociteta, *mutualizma*.

Prudon pod mutualizmom podrazumijeva princip ekonomske saradnje, čija se suština ogleda u (pravednoj) razmjeni dobara i usluga po principu ekvivalenata vrijednosti. Na takvim shvatanjima pravde, tj. na njenom poimanju kao svojstva ljudske prirode i vrhovnog principa na kome treba da se zasnivaju svi društveni odnosi, Prudon razvija ne samo svoju ekonomsku teoriju nego i koncepcije o političkoj organizaciji društva.

Okosnicu Prudonove ekonomske teorije čini stanovište da je svojina krađa. Uvjeren, naime, da "vlasništvo nužno stvara despotizam, vladu ćefa, vladavinu pohotljive volje", on pita: "Ako su dobra vlasništvo, kako vlasnici da ne budu kraljevi, i to despotski kraljevi, kraljevi u srazmjeri sa njihovim sklonostima ka ćaru (*bonitaires*). A ako je svaki vlasnik suvereno veličanstvo u sferi svog vlaništva, nepovredivi kralj u cijelom prostranstvu svog domena, kako upravljanje vlasnika ne bi bilo haos i konfuzija"? I nastavlja: "Vlasnik, kradljivac, heroj, suveren - jer sva ta imena su sinonimi - nameće svoju volju kao zakon i ne podnosi ni kontradikciju ni kontrolu, tj. teži da bude zakonodavna vlast i istovremena izvršna". Tamo gdje je baza vlasništvo, "nema više vlade, nema javne ekonomije, nema administracije", ali ima diktature. Vlasništvo je, uz to, "esploatacija slabog od strane jakog, čija je zakonita posljedica - despotizam. Logičan zaključak koji se Prudonu iz toga nameće jeste da za postojanje svojine nema nikakvog opravdanja, da je ona izvor svih zala i da se treba boriti za društvo bez svojine. U konkretnim analizama ovog pritanja, međutim, on donekle napušta ovo svoje polazno stanovište i ne zalaže se za potpuno ukidanje svojine, već za njeno transformisanje i izjednačavanje: transformisanje u smislu da se "ukine vlasništvo, a sačuva posjedovanje"; izjednačavanje u smislu da bi svaki čovjek trebalo da posjeduje istu ili približno

jednaku količinu materijalnih dobara. S tim u vezi, Prudon kaže: "Revolucija ima da uradi dvije stvari sa svojinom, njezinu likvidaciju i njezino ponovno uspostavljanje". Ukidanjem eksploatacije, što se postiže dovođenjem svih ljudi na nivo srednje klase, ostvaruje se socijalizam, koji, prema Prudonu, "u strogom smislu riječi", nije ništa drugo do "stvaranje osrednje imovine, univerzalizacija srednje klase". Budući da je razmjena osnovni oblik ekonomskog života u kome se vrši eksploatacija, sve se to rješava njenim reformisanjem (posredstvom opšteg beskamatnog kredita za sve i ukidanja novca). Ili, kako doslovno kaže, "rješenjem problema razmjene i cirkulacije, riješiće se i svi ostali problemi".

Prudon na sličan način razvija i koncepciju političke organizacije društva. Njegovo polazno stanovište u tom pogledu jeste: društvo se ne može osloboditi političkim putem. Sve se postiže samostalnošću ličnosti, koju treba osloboditi tutorstva države, čije je upravljanje ljudima suvišno kada su uravnotežene ekonomske snage. Država, političke organizacije i politika uopšte, jednako kao klase i klasna borba, "pogrešan su produkt" ljudskog duha i treba ih ukloniti. Isto treba učiniti i sa drugim autoritetima, tj. sa svim onim organizacijama, institucijama i pojedincima, koji, po bilo kom osnovu, imaju ovlašćenja i mogućnosti da društvenim asocijacijama i ličnostima nameću svoju volju. "Autoritet - kaže Prudon - kao i božanstvo, nije uopšte stvar za saznavanje, to je stvar volje". Kao takav je neprirodan i treba ga odbaciti. Državu treba rastvoriti u ekonomskom sistemu, a ne jednostavno ukinuti (kako misli Štirner, koji u tome vidi elementarni preduslov svake društvene promjene). "Rastvoriti, zagnjuriti i učiniti da nestane politički ili upravni sistem u ekonomskom sistemu, uključujući jedan za drugim sve točkove ove velike mašine koja se zove uprava ili država", a zatim njene ekonomske funckije prepustiti radničkim službama - to je, smatra Prudon, prvi i osnovni uslov da pojedinac odista bude slobodan. Sloboda, po Prudonu, ne znači ni samovolju, ni dominaciju neograničenih individualnih prohtjeva zasnovanih na egoizmu, već mogućnost da se čovjek, koji je predodređen da živi u društvu, ponaša na način svojstven njegovoj prirodi. On kaže: "Sloboda je jednakost, jer sloboda postoji samo u socijalnoj državi; izvan jednakosti nema društva. Sloboda je anarhija, jer ona ne dozvoljava upotrebljavanje volje već samo vlast zakona, tj. potrebe. Sloboda je beskrajna ravnopravnost, jer poštuje sve volje u granicama zakona. Sloboda je proporcionalnost, jer ostavlja svu širinu vrijednosti ambiciji, a širinu slave takmičenju". Otuda "rastvaranje" države znači oduzimanje prava centralnim organima da donose opšteobavezujuće odluke, a ne svako uništenje državnosti. Država ostaje, ali kao neautoritarna i decentralizovana. Ukidaju se vojska i policija kao sredstvo za ugnjetavanje ličnosti. Umjesto subordinacije utemeljene na prinudi, treba da vlada princip: ne čini drugome ono što ne želiš da tebi

bude učinjeno. U toj državi lokalni organi su samostalni. Komuna je osnovna teritorijalna jedinica. Ona je istovremeno i ekonomska i politička zajednica, jedini oblik u kome može doći do izražaja čovjekova društvenost. "Komuna je - kaže Prudon - u suštini kao čovjek, kao porodica, kao svaka idividualnost i svaka razumna zajednica, moralna i slobodna, jadno suvereno biće". Komuna, odnosno komunalni sistem se po prirodi svojoj suprotstavlja svakom centralizmu. Decentralizacija koja ne bi respektovala suverenitet komune, i kojom se ne bi prevladao princip subordinacije, ne bi bila demokratska i ne bi donijela očekivanu slobodu. Odnosi u široj društvenoj zajedici regulišu se tako što pojedinci, njihove asocijacije i komune, ugovorom povjeravaju federalnim organima vršenje samo nekih zajedničkih poslova, zadržavajući pravo (i moć) da odlučujuće utiču na rad ovih. Država, koja je samo sinonim centralnih organa društvene zajednice, izvedeno je, dopunsko, pomoćno sredstvo, čije odluke obavezuju niže organe tek onda kada ih ovi prihvate, a odnose se na organizaciju i usmjeravanje javnih službi (u prvom redu administacije, policije, sudstva, poslova odbrane i javnih radova). Udružujući se u komune, provincije i državu, pojedinci ovim asocijacijama povjeravaju samo zajedničke poslove u navedenim oblastima, uz obavezu ovih da te poslove vrše u njihovu korist radi čega zadržavaju pravo pune kontrole nad njihovim radom, odnosno nad radom svojih pretstavnika u njima. Taj princip važi za sve niže teritorijane jedinice u odnosu na više, što faktički znači da, povezujući se u zajednicu na temelju federalnog ugovora, svaka federana jedinica zadržava svoj suverenitet u odnosu na širu zajednicu. Država se na taj način pretvara u konfederaciju sa funkcijom izvršitelja poslova koji su ugovorom na nju preneseni, a koji proističu iz nužnosti zajedničkog života. Dakle, prenoseći zajedničke poslove na svoje pretstavnike građani se ne odriču suvereniteta (koji i dalje ostaje u njihovim rukama, odnosno u ingerencijama njihovih neposrednih asocijacija), pa time ni prava odlučivanja u tim (prenesenim) poslovima. Naprotiv, neposrednom kontrolom nad organima osnovnih političkih zajednica (komuna), koje su suverene, i međusobnim ograničavanjem i uravnoteživanjem ovih i širih političkih zajednica, koje su takođe suverene u odnosu na centralni autoritet - oni postaju stvarni izvor političke vlasti. Time se, smatra Prudon, postiže osnovni zahtjev revolucije u vezi sa političkom organizacijom društva: "Umjesto apsorbovanja federalnih država ili provincijskih i municipalnih autoriteta u jedan centralni autoritet, svesti ovlašćenje ovog na običnu ulogu opšte inicijative, uzajamne garantije i nadzora čiji dekreti postaju izvršni samo uz ovlašćenje konfederalnih vlada i službenika u njihovim službama, kao što u ustavnoj monarhiji svaka odluka koja potiče od kralja da bi bila izvršna mora biti pokrivena potpisom nekog ministra". Tako uspostavljeni federalizam (komuna) jeste mutualizam u politici. On je

svojstven ljudskoj prirodi i kad se jednom uspostavi ne može se srušiti. To, uostalom, ni ne treba činiti, budući da je "država, *res-publica*, postavljena na... svoju nepokolebljivu osnovu prava, kao i lokalnih, korporativnih i individualnih sloboda, iz čije igre rezultira nacionalna sloboda".

Tim i takvim reformama, uvjeren je Prudon, stvorilo bi se društvo jednakih: "Društvo koje nije više samo konvencionalno; koje bi ukinulo robovanje mašinama i spriječilo krize koje proizilaze iz njihove pojave; od konkurencije učinilo blagodet, a od monopola zalog sigurnosti za sve; koje bi zbog snage svoga načela, umjesto da traži kredit i zaštitu od države, podredilo kapital i državu radu; koje bi, poštenjem u razmjeni, stvorilo pravu solidarnost među narodima; koje bi, ne ograničavajući pojedinačnu inicijativu, i ne zabranjujući domaćinsku štednju, neprestano vraćalo bogatstva što mu se oduzimaju prisvajanjem; koje bi, zahvaljujući tom pokretu *izlaska* i *povratka kapitala*, jamčilo političku i industrijsku jednakost građana i sa širokim sistemom javnog vaspitanja pribavljalo, uzdižući uvijek njihov nivo, jednakost funkcija i jednakost ponašanja; koje bi pravdom, blagostanjem i vrlinom, obnavljajući ljudsku istoriju, jamčilo sklad i ravnotežu generacija; jednom riječju, društvo koje bi, pošto je jedanput bilo organizacija i prijelaz, izbjeglo provizornosti, jamčilo sve i ne bi tražilo nikakav zalog".

U principu, smatra Prudon, ravnoteženje interesa moguće je ako se pojedincu vrati sav suverenitet. Da bi se to ostvarilo nijesu neophodna politička sredstva, već ideja pravednog poretka. Preneseno na konkretne prilike u Francuskoj njegovog doba, i ne samo u njoj, to znači da proletarijat i buržoazija treba da se odreknu svojih uskih, egoističkih interesa. Oni to mogu, jer je njihovo postojanje kao antagonističkih klasa posljedica dezorganizacije u ekonomskoj strukturi društva. Štoviše, "savremena razlika između dvaju klasa, radničke i buržoarske, koja je potpuno uspostavljena, običan je revolucionarni slučaj". A to znači da i njega, kao i sve ostale zadatke revolucije, treba rješavati zakonskim sredstvima, u okviru postojećeg ustava. To znači da "revolucionar čak i onda kada ruši, kad zabranjuje, kad ukida, treba da djeluje na osnovu postojećih zakona i u saglasnosti sa postojećim poretkom".

Sve je to moguće, uvjeren je Prudon, zahvaljujući i njemu samom, budući da je "ostvario djelo koje je sebi bio stavio u zadatak", tj. otkrio formulu kojom je vlasništvo najzad "pobijeđeno", tako da se "nikada ponovo neće dići". Ta krucijalno važna formula, kojom je, kako vjeruje, onima koji hoće da izmijene i izmire svijet dao "tačku oslonca", glasi: "Slobodno udruživanje, sloboda koja se ograničava na to da održi jednakost u sredstvima proizvodnje i jednaku vrijednost u razmjenama, jedina je forma za moguće društvo", a "najveća savršenost društva je u jedinstvu reda i anarhije".

Mihail Aleksandrovič Bakunjin (1814-1876), ruski revolucionar, deklariše se kao nepokolebljivi borac za slobodu. Način na koji to čini veoma je indikativan kako za njegovu političku filozofiju u cjelini, tako i za poimanje puteva i sredstava koje smatra relevantnim za njenu "materijalizaciju" . On, naime, kaže: "Svim srcem volim slobodu, koju ja držim za jedno stanje u kome će se razviti i povećati razum, dostojanstvo i sreća čovjeka. Naravno, ja ne razumijem pod slobodom samo golu formu slobode, nametnutu, odmjerenu i uređenu od države; ovu vječnu laž koja uistinu nije ništa drugo nego povlastica onih koji sve svoje temelje na ropstvu". Kaže i to da je za njega "prava sloboda koja je dostojna toga imena, ona sloboda koja se sastoji u tome da svaki čovjek može potpuno razviti sve materijalne, duhovne i moralne moći koje su u njemu pritajene, sloboda koja ne poznaje druga ograničenja osim onih koje nam sama priroda nameće". Kao i Prudon, on vjeruje u mogućnost uspostavljanja ove druge, "prave" slobode. Vjeruje, poput Prudona, i u to da se carstvo te slobode nalazi na prostoru uspostavljanja federacije slobodnih komuna ili nekih drugih asocijacija u kojima nema privilegija i nejednakosti, ali smatra da se do takve solucije ne može doći krotkošću i pasivnim bojkotom centralističke državne vlasti, kako je u njegovoj zemlji predlagao Tolstoj, već da je za to potrebno nasilno rušenje državne organizacije odnosno ukidanje svake vlasti. Njegovo aktivističko geslo u tom smislu, glasi: "Narod ne treba učiti, već buniti".

Bakunjinovu tezu, da revolucije ne izvode mase već male zavjereničke grupe, koje se terorističkim metodama bore protiv postojećeg režima, inače, podržava *Alijansa socijalističke demokratije*, zavjerenička organizacija na čijem je čelu.

Bakunjin, slično Prudonu, ima ambiciju da objasni kojim putem i kako ljudi mogu stići do pravednog i slobodnog društva. Svoj učinak u tom pogledu nudi s pozicije revolucionara-anarhiste koji se drugačije "od svih, metafizičara, pozitivista i svih učenih i nenaučenih sljedbenika boginje nauke" bori "za opšte narodno obrazovanje, za oslobođenje i najsilovitiji razvitak društvenog života", budući da je uvjeren "da prirodan i društveni život uvijek prethodi misli, koja je samo jedna od njegovih funkcija i da on nikada ne može da postane njen rezultat". Zato, za sebe i svoje sljedbenike, kaže: "Mi uopšte nemamo namjeru niti najmanju želju da namećemo svome ili tuđem narodu bilo kakav ideal društvenog uređenja, do koga smo mi došli čitajući knjige ili koga smo mi sami izumili. Ali, pošto smo ubijeđeni da narodne mase u svojim tokom istorije manje ili više razvijenim instinktima, u svojim nasušnim potrebama, kao i u svojim svjesnim ili nesvjesnim stremljenjima, nose elemente svoje buduće normalne organizacije, mi želimo da ovaj ideal pronađemo u samom narodu". Bakunjin je uvjeren da se u narodnim masama krije više zdravog razuma nego u mudrosti

svih učitelja ljudskog roda koji nikada ne uspijevaju da svojim naukom usreće čovječanstvo, te da se put do ideala kome narod teži može najlakše i najbrže otkriti ako mu se otvoreno i direktno kaže gdje se nalazi njegov glavni problem i kako prema njemu treba da se odnosi. Zato, "prelazeći na stvar", prvo, decidno izlaže svoje stanovište, da pošto "svaka državna vlast, svaka vlada u svojoj suštini i po svom položaju stoji izvan naroda, iznad njega, ona nužno teži da nametne svoj poredak i svoje ciljeve, koji su tuđi narodu", a potom, odnos revolucionara-anarhista prema toj "činjenici" saopštava iskazom da oni sebe proglašavaju "za neprijatelje svake vlade, državne vlasti, za neprijatelje državnog poretka uopšte".

Krucijalno Bakunjinovo teorijsko stanovište, iz kojega proizilazi cjelokupna njegova politička filozofija, glasi: "Ako postoji država, onda nužno postoji i vladavina, a prema tome i ropstvo; država bez ropstva, bilo ono javno ili maskirano, nemoguća je i zato smo mi neprijatelji države". Pošto je u prirodi države kao takve da bude izvor čovjekovih zala i nesloboda, to i diktatura proletarijata ima ista svojstva, tvrdi Bakunjin, pa kaže: "Razlika između revolucionarne diktature i državnosti postoji samo u spoljnim poslovima. U suštini one su potpuno iste, jer predstavljaju upravljanje manjine većinom u ime tobožnje gluposti većine i tobožnje pameti manjine. One su podjednako reakcionarne jer i jedna i druga imaju za krajnji cilj neposredno i neizbježno učvršćivanje političkih i ekonomskih privilegija manjine na vlasti i ekonomsko podjarmljivanje narodnih masa". On, stoga, oštro kritikuje "komunistički" projekat "narodne države" koji počiva na nebuloznoj ideji da je "državni jaram" kakav bi predstavljala "diktatura proletarijata" sredstvo za "ostvarenje potpunog oslobođenja naroda", što bi trebalo da znači da put narodnih masa ka slobodi vodi preko njihovog porobljavanja, a za promotere tog projekta kaže: "Tješe se mišlju da će ova diktatura biti samo privremena i kratkotrajna. Oni tvrde da će jedina briga i cilj ove diktature biti obrazovanje naroda i njihovo podizanje na jedan takav ekonomski i politički nivo kada će svaka uprava postati skoro suvišna i kada će se država, pošto izgubi svoj politički tj. vladajući karakter, sama po sebi pretvoriti u sasvim slobodnu organizaciju ekonomskih interesa i opština". Nakon konstatacije da su to čiste iluzije, Bakunjin pita: "Ako njihova država postane stvarno narodnom, zašto bi ona onda morala da nestane; ako je njeno upravljanje nužno za stvarno oslobađanje naroda kako onda oni sebi mogu da dozvole da tu državu zovu narodnom"? Svaka država je, nezavisno od toga kako se zove, pa i "narodna država" koju zamišljaju "marksisti", ista i isto: "S jedne starne rađa despotizam, a s druge - ropstvo". "Sloboda se - kaže Bekunjin - stvara samo slobodom, tj. opštenarodnom pobunom i slobodnom organizacijom radničkih masa", a ne diktaturom. "Nijedna diktatura - veli on dalje - ne može

imati drugi cilj osim da ovjekovječi samu sebe". Ili, što je isto, narod će izbjeći ropstvo, tj. biti srećan i slobodan, samo tada kada se bude organizovao potpuno samostalno, kad bez bilo čijeg nadzora i tutorstva bude formirao svoje demokratske saveze "odozdo do gore". Do te kvalitativno nove situacije ne može se stići putevima i sredstvima u kojima dominiraju čvrsta organizacija, stroga disciplina i hijerarhijska odgovornost, jer oni uvijek i svuda dovode do onoga što pojedinac već trpi u državi. Nasuprot tome, "spas narodu... može donijeti samo takva revolucija koja će nepovratno odbaciti svaku pomisao na državu i koja će... od vrha do dna razrušiti sve tradicije, institucije i društvene klase nastale u državi". Samo revolucija, koja "samostalno niče u narodnoj sredini", može da sruši "sve što se sukobljava sa širokim poletom narodnog života, da bi kasnije iz najveće dubine narodnog bića stvorila nove forme slobodnog društva". Tom revolucijom i na temelju slobodnog udruživanja, koje će biti izvan kontrole države i politike, "narod će biti u stanju da izgradi svoj vlastiti život". Sve što opstoji na principu autoriteta i vlasti, smeta ostvarivanju te ideje. Stoga je "sasvim prirodno" da istinski revolucionari smatraju sebe "neprijateljima svake vlasti i svake države". Prirodno je i to da potčinjena većina, umjesto bilo kakve autoritarne skalamerije - koja, kako god da funkcioniše, uvijek postulira ograničenja i neslobode - ima svoju organizaciju, kadru da se u svakom trenutku iskaže kao preduzimljiv, zbiljski djelatan "revolucionarni kolektiv; kolektiv koji mora pripremati i voditi revoluciju, ostavljajući revolucionarnom pokretu masa njegov puni razmah, a njihovoj društvenoj organizaciji najapsolutniju slobodu, ali uvijek bdijući da taj pokret i ta organizacija ne stvore ponovo autoritete, vlade, države". Slobodnom društvu i takvoj organizaciji teže samo oni koji u postojećem ne nalaze elementarne uslove za sopstveni opstanak i siromašni, eksploatisani slojevi - te traganje za njim treba prepustiti nagonu njihovog neobuzdanog revolta. Jedino oni znaju što hoće i što im valja činiti da bi ostvarili svoj cilj.

Bakunjin procjenjuje da čak ni oni koji znaju što hoće, ne mogu sve odjednom. Zato kaže da će "buduća organizacija", koja će "proizaći bez sumnje iz narodnog pokreta i narodnog života", biti nešto što će ostvariti tek neke "kasnije generacije". Za generaciju kojoj sam pripada, i koja bi trebalo da toj budućnosti pođe u susret tako što će posvršavati svoje zadatke, odmah i bez kolebanja, kaže: "Naš je jedini zadatak destrukcija. Strahovita, totalna, nemilosrdna i sveopšta destrukcija". Neposredni izvršilac tog posla je revolucionar-aktivista, čovjek koji, da bi uradio "što je do njega", mora biti "posebnog kova", tj. neko bitno drugačiji od drugih ljudi i spreman da drugačije od njih, a to znači mnogo hrabrije, odlučnije i beskompromisnije posreduje u istorijskom procesu. Da bi revolucionar-aktivista odista bio takav, on treba da ima siguran pristup: u

visoko društvo, u srednju klasu, u trgovački stalež, u kler i plemstvo, u svijet činovnika, oficira, pisaca, u tajnu policiju, sve do carske palate. Uporedo s tim, on treba da bude u savezu sa svijetom pustolova i razbojnika, uvijek spreman da smakne one pojedince koji su za revolucionarnu organizaciju najopasniji i one čija bi okrutna i iznenadna smrt bila najpogodnija da zastraši vlast i pokoleba njezinu snagu, lišavajući je istodobno njenih najenergičnijih i najinteligentnijih pomagača. Istinski, pravi revolucionar, u principu, mrzi sve i svakoga, s tim da osobito veliku mržnju gaji prema postojećem društvenom moralu i sistemu vrijednosti uopšte. On, takođe, prezire svaku teoriju i odriče se svake nauke. On poznaje samo jednu nauku: nauku destrukcije. Destrukcija i samo destrukcija - to je jedini cilj zbog kojega revolucionar proučava mehaniku, fiziku, hemiju i, u slučaju potrebe, medicinu. U tom istom cilju on se danju i noću predaje izučavanju životnih znanja: proučava ljude, njihove karaktere i međusobne odnose, te uslove koji na svim područjima određuju postojeći društveni poredak. Cilj je uvijek isti: što brže i što temeljitije uništiti "to ruglo i sramotu koje se zove svjetski poredak". Revolucionar je "nepojmljivi" neprijatelj tog društva, koji je raskinuo svaku vezu s građanskim poretkom i cjelokupnošću civilizovanog svijeta, kao i sa zakonima, tradicijama, moralom i običajima koji u tom društvu postoje. Ako on, i pored toga, i dalje živi u tom društvu, čini to jedino s ciljem da ga što temeljitije uništi. Pošto se u tom smislu između njega i društva vodi borba na život i smrt, revolucionar mora biti grub i prema sebi i prema ostalima. "Sve simpatije i svi osjećaji koji bi ga mogli smekšati, a kojih su izvori u porodici, prijateljstvu, ljubavi ili zahvalnosti, moraju u njemu biti zatomljeni i zamijenjeni jednom jedinom hladnom strašću - strašću prema revolucionarnom djelu".

Bakunjin smatra da opšta, neumitna i neupitna karakteristika "istinskog revolucionara" treba da se odnosi na svakog "pravog anarhistu", koji vjeruje da se društvo budućnosti mora formirati "samo odozdo" - "bez bilo kog zvaničnog nadzora ili uticaja različitih nezavisnih lica i partija", slobodnim ujedinjenjem radnika i naroda uopšte u grupe, saveze i zajednice, sve do opštih internacionalnih federacija. Uvjeren da lično pripada upravo takvim revolucionarima-anarhistima, Bakunjin za sebe i svoje sljedbenike kaže: "Mi odbacujemo svako zakonodavstvo, svaki autoritet i svaki uticaj, patentirani, oficijelni i zakonski, čak i onaj koji proizilazi iz opšteg prava glasa, uvjereni da se on uvijek može okrenuti samo u korist vladajuće i izrabljivačke manjine protiv interesa potčinjene većine".

Poglavlje treće

MARKSIZAM

Pod *marksizmom* se, u širem smislu, podrazumijeva skup teorija, nastalih u radničkom i socijalističkom pokretu (i za potrebe tog pokreta) koje su zasnovali Karl Marks (1818-1883) i Fridrih Engels (1820-1895), a prihvatili i dalje razvili njihovi sljedbenici. U užem smislu, pak, pod marksizmom se podrazumijeva samo naučno-teorijski opus dvojice autora njegovih utemeljivača (Marksa i Engelsa).

Za marksističke teorije se obično kaže da su u filozofskom smislu utemeljene na tzv. objektivnom shvatanju prirode i društva. Prema prirodi predmeta kojim se bave, te teorije se iskazuju kao filozofske, sociološke, političke i ekonomske. Međusobno su logički usklađene, uzajamno se prepliću i dopunjuju, i čine relativno konzistentnu cjelinu. Nastale su, kako smatraju njihovi utemeljivači, iz potrebe:

prvo, da se otkrije "tajna" dominacije i eksploatacije;

drugo, da se pronađe put i način kojim će se, umjesto društva nejednakosti, uspostaviti svijet oslobođenog rada i slobodnog čovjeka;

treće, da se, najzad, objasni zašto građanske revolucije nijesu mogle da ponude rješenja u tom pogledu?

Marksizam se, stoga, iskazuje kao kritika klasnog, posebno kapitalističkog društva. On u tom drštvu otkriva:

okolnosti koje su to društvo učinile istorijski nužnim;

faktore i zakonitosti njegovog opstojanja i reprodukcije;

suštinu njegove nehumane prirode i istorijske ograničenosti, te neizbježnosti njegove zamjene boljim i pravednijim društvom;

smjer i subjekte tog procesa, kojim će se završiti "predistorija" i započeti "prava istorija čovječanstva".

Glavno pitanje marksizma nije u tome što je istina o svijetu (iako on i to istražuje), već kako svijet promijeniti.

Korijeni marksizma sežu duboko u prethodni razvoj naučne i humanističke misli. Ipak, marksizam nije prost nastavak prethodne misaone produkcije. On tu misao uvažava, oslanja se na nju, ali je i nadilazi mnogim idejama i sadržajima. Marksizam, posebno njegov dijalektički metod, kako Marks kaže, "u pozitivno razumijevanje postojećeg unosi ujedno i razumijevanje njegove negacije, njegove nužne propasti, jer svaki postali oblik shvata u toku kretanja, dakle po njegovoj prolaznoj strani, jer se ničim ne da tutorisati i jer je u svojoj suštini kritički i revolucionaran". Nasuprot filozofima koji vjeruju da imaju "rješenja svih zagonetki u svojoj tezgi, a glupi prosti svijet treba samo da otvori gubicu pa da mu u nju ulete pečeni golubovi apsolutne nauke", utemeljivači marksizma zastupaju stanovište da se novi svijet "može naći tek pomoću kritike starog". Ali, ne pomoću bilo kakve kritike, već samo one "koja se ne boji svojih rezultata, a isto tako ni sukoba sa postojećim silama". Takva kritika starog svijeta se, međutim, ne javlja spontano i po želji njegovih samozvanih popravljača. Do takve kritike dolazi, i može da dođe, jedino onda kada oni koji su nezadovoljni starim svijetom postanu svjesni svih njegovih mana i ograničenja i kada preuzmu na sebe odgovornost za stvaranje bitno drugačijeg i boljeg svijeta.

Marksistička politička teorija, u traganju za objašnjenjima potrebe i mogućnosti "kritike starog svijeta", posebno opservira:

zakonitosti i dinamiku istorijskog kretanja ljudskog društva, odnosno njegovog razvoja od nižih ka višim i složenijim oblicima organizacije i egzistencije;

karakter i forme tog procesa, te njegove moguće domete i ishodišta;

prirodu i (interesnu) strukturu onih socijalnih i političkih subjekta koji, po "presudi istorije", treba da izvrše prelaz iz starog društva (ili "carstva nužnosti") u novo (ili "carstvo slobode");

nacionalni okvir i internacionalnu taktiku ostvarivanja tog procesa.

Marks i Engels smatraju da objašnjenje zakonitosti i pokretačkih snaga istorijskog procesa ima dvostruk značaj za ostvarenje tog projekta. On se sastoji u tome što:

dokazati da postoje zakonitosti u društvenom razvitku znači u stvari isto što i opovrći tezu da je građansko društvo vječno i nezamjenljivo, tj. dokazati da je smjena tog društva nekim drugim oblikom društvene organizacije istorijski nužna i moguća;

pokazati da su temeljni cijevi i interesi potencijalnih prevratnika postojećeg društva u skladu sa zakonomjernostima istorijskog kretanja, znači isto što i dati čvrst oslonac ideji revolucionarne borbe i ojačati motive da se ova povede.

Razloge zašto to treba uraditi, te zašto njihovi prethodnici nijesu uspjeli da izvrše taj zadatak, Engels u svom djelu *Ludvig Fojerbah i kraj klasične njemačke filozofije*, ovako objašnjava: "Na mjesto stvarne veze koju je trebalo dokazati u samim događajima stvorila se veza koju su izmislili filozofi, da se istorija u cjelini, kao i u svojim pojedinim djelovima shvatila kao postepeno ostvarenje ideja, i to, naravno, uvijek samo omiljenih ideja samoga filozofa. Istorija je, prema tome, radila nesvjesno, ali neminovno, u pravcu jednog određenog, unaprijed utvrđenog idejnog cilja, kao, na primjer, kod Hegela u pravcu ostvarenja njegove apsolutne ideje, i stalna usmjerenost k toj apsolutnoj ideji činila je unutrašnju vezu istorijskih zbivanja. Umjesto stvarne, još nepoznate veze, postavljeno je tamo novo tajanstveno proviđenje koje je bilo nesvjesno ali je postepeno dolazilo do svijesti. Ovdje je, dakle, trebalo isto kao i u oblasti prirode, odstraniti te umjetno napravljene veze pronalaženjem stvarnih veza; a taj zadatak se najzad svodi na to da se otkriju opšti zakoni kretanja koji se u istoriji ljudskog društva ostvaruju kao vladajući zakoni". Angažujući se na tom poslu, Marks i Engels, i pored brojnih teškoća (među kojima je svakako najveća bila relativna nepredvidljivost samog istorijskog kretanja, u dijelu gdje se kao posrednik u njemu javlja svjesno ljudsko), uspijevaju da otkriju "činjenicu da tok istorije određuju unutrašnji opšti zakoni". Do tog saznanja dolaze prvenstveno zahvaljujući tome što, kako sami ističu, u centar svog interesovanja stavljaju zbivanja u ekonomskoj osnovi društva. Naime, time što društvene pojave dovode u najtješnju vezu sa ekonomskim pojavama, oni otkrivaju:

da je društveni razvitak određen načinom proizvodnje, usljed čega, "krajnje uzroke svih društvenih promjena i svih političkih prevrata ne treba tražiti u glavama ljudi nego u promjenama u načinu proizvodnje, ne treba ih tražiti u filozofiji nego u ekonomiji date epohe", tako da - veli Marks u jednom pismu (Anenkovu) - "pretpostavite određeni stepen razvitka proizvodnje, prometa i potrošnje i dobićete odgovarajući oblik društvenog uređenja, određenu organizaciju porodice, staleža ili klasa, jednom riječju, društvo";

da između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa postoji protivurječnost, koja se, na kraju, uvijek rješava u korist prvih, tj. u znaku stvaranja novog društva, jer "stičući nove proizvodne snage, ljudi mijenjaju svoj način proizvodnje, a mijenjajući način proizvodnje, način na koji podmiruju svoje životne potrebe, mijenjaju i sve svoje društvene odnose";

da novo društvo uvijek proizilazi iz starog, nakon što u njegovom krilu sazru pretpostavke za to, tako da, kako Marks, u svom *Predgovoru za prilog kritici političke ekonomije*, kaže, "nikada neka društvena formacija ne propada prije no što budu razvijene sve proizvodne snage za koje je ona dovoljno pro-

strana, i nikad novi, viši odnosi proizvodnje ne nastupaju prije no što se materijalni uslovi njihove egzistenicje rode u okviru samog starog društva", usljed čega "čovječanstvo postavlja sebi uvijek samo one zadatke koje može da riješi, jer kad tačnije posmatramo, uvijek ćemo naći da se sam zadatak rađa samo tamo gdje istorijski uslovi za njegovo rješenje već postoje ili se bar nalaze u procesu svog nastajanja";

da reprodukcija odnosa proizvodnje u klasnom društvu ima i svoju "subjektivnu stranu" - klasnu borbu, koja svojom unutrašnjom logikom, "u krajnjoj instanci", vodi istom ishodu, budući da vladajuća klasa, da bi odoljela objektivno rastućem pritisku "druge strane" i istovremeno zadržala svoju poziciju, stalno mora da razvija proizvodne snage i prihvata sve ono što taj proces implicira.

Ovim otkrićima, smatra Engels, objašnjen je "razvitak elemenata socijalne revolucije: razvitak, s jedne strane, proletarijata, klase koju njen životni položaj goni nužno u socijalnu revoluciju i, s druge strane - proizvodnih snaga, koje, prerastavši okvir kapitalističkog društva, moraju taj okvir nužno da razbiju i koje istovremeno pružaju sredstva da se klasne razlike odstrane, jednom za svagda, u interesu samog društvenog napretka". Ta otkrića su bila moguća, veli Engels, zato što Marks i on, svijet nijesu shvatili "kao kompleks gotovih stvari, nego kao kompleks procesa u kome se prividno stabilne stvari, isto kao i njihove mislene slike u našoj glavi, pojmovi, neprekidno mijenjaju, nastaju i nestaju, pri čemu pored sve prividne slučajnosti i uprkos svemu trenutnom nazadovanju, naposljetku, ipak pobjeđuje progresivnih razvitak". Bliže objašnjavajući prirodu procesa društvenog razvoja, Engels dalje kaže: "Kao ni spoznaja, ne može ni istorija dostići svoj potpuni završetak u nekom savršenom, idealnom stanju čovječanstva; savršeno društvo, savršena država - to su stvari koje mogu postojati samo u mašti. Naprotiv, svi istorijski procesi koji se rađaju jedan za drugim samo su prolazni stupnjevi u beskrajnom toku razvitka ljudskog društva od nižeg k višem. Svaki je stupanj nužan, dakle opravdan za vrijeme i uslove iz kojih je nastao; ali on postaje prestar i neopravdan u odnosu na nove više uslove, koji se postepeno razvijaju u njegovom vlastitom krilu. On mora da ustupi mjesto višem stupnju, koji i sam u svoje vrijeme propada i nestaje". Dakako, sva ova objašnjenja, upozorava Engels, treba shvatiti samo kao metodološki uput za izučavanje, a ne "kao polugu za konstruisanje na hegelijanski način cjelokupne istorije". Jer, veli on, "ista ekonomska baza - ista po glavnim uslovima - može usljed nebrojeno različitih empirijskih okolnosti, prirodnih uslova, radnih odnosa, istorijskih uslova koji djeluju spolja itd., pokazivati beskonačne varijacije i nijanse u pojavi koje se mogu razumjeti jedino analizom tih empirijskih okolnosti".

Dinamika društvenog kretanja, uvjereni su Marks i Engels, ne rađa se i ne iscrpljuje samo u protivurječnostima unutar ekonomske osnove društva. Društvo je dijalektičko jedinstvo cjelokupnosti odnosa među ljudima. Društveno biće određuje društvenu svijest, ali stvarni odnosi između ekonomske osnove i nadgradnje nijesu ni izdaleka tako šematski uprošćeni i jednostavni, niti se istorija ljudskog društva može objasniti samo ekonomskim momentima. Naprotiv, upozorava Engels, "na tok istorijskih borbi vrše svoj uticaj, i u mnogim slučajevima pretežno određuju njihov oblik, i razni momenti nadgradnje", pa kaže: "Prema materijalističkom shvatanju istorije, određujući momenat u istoriji je u posljednjoj instanci produkcija i reprodukcija stvarnog života. Ni Marks ni ja nijesmo nikada tvrdili nešto više. Ako pak to neko izvrće u tom smislu kako je ekonomski momenat jedino određujući momenat, onda on pretvara ovu postavku u apstraktnu, apsurdnu frazu koja ništa ne kazuje. Ekonomsko stanje je osnovica, ali na tok istorijskih borbi vrše svoj uticaj i u mnogim slučajevima pretežno određuju njihov oblik i razni momenti nadgradnje - politički oblici klasne borbe i njeni rezultati - ustavi koje donosi pobjednička klasa poslije dobijene bitke itd. - pravni oblici, a pogotovo odrazi ovih stvarnih borbi u mozgu učesnika, političke, pravne, filozofske teorije, vjerska shvatanja i njihov razvitak u sistemu dogmi". Osobito država, veli Engels, po prirodi svojoj, uvijek tendira k tome da bude ne samo odlučujući činilac u društvenom razvitku, već ako je moguće i autonomna sila iznad društva. Zanemarivati svo to povratno djejstvo "nadgradnje" na smjer, tok i ishode društvenih procesa bilo bi ne samo nenaučno, već i taktički pogrešno. Jer, upozorava Engels, neko bi mogao da postavi pitanje: "Zašto se borimo za diktaturu proletarijata, ako je politička vlast ekonomski nemoćna?"

Socijalna revolucija je, smatraju Marks i Engels, istorijski nužan oblik rješavanja klasnih suprotnosti. Taj radikalni preokret (prevrat) u ekonomskoj osnovi društva i njegovoj nadgradnji, kojim se faktički ostvaruje prelazak iz jedne društveno-ekonomske formacije u drugu, u svakom konkretnom slučaju je u ponečemu drugačiji. Za socijalnu revoluciju je bitno da je novo odnijelo prevagu nad starim, a ne kojim je putem i u kojem je obliku to postignuto. Mirni put nije isto što i evolucija, a svaki akt nasilja nije revolucionarni čin. Socijalna revolucija se ne iscrpljuje u djelimičnim promjenama, već zahvata društvo u cjelini. Njenu suštinu čini promjena načina proizvodnje, a time, prije ili kasnije, i socijalnog, političkog i duhovnog života uopšte. Do socijalne revolucije dolazi onda kada protivurječnosti u odnosima proizvodnje i antagonizmi između društvenih klasa postanu toliko zaoštreni da se mogu riješiti jedino njihovim otvorenim sukobom. Socijalnom revolucijom se obara vlast vladajuće klase, zbog čega ta promjena uvijek ima politički karakter, ali to nije njena najbitnija

komponenta. Osnovni zahtjev svake socijalne revolucije jeste promjena vlasništva nad sredstvima za proizvodnju i zamjena starih proizvodnih odnosa novim. Sadržajnu stranu socijalne revolucije čine ekonomski odnosi, kojima je uslovljen i određen njen politički oblik. Objektivna ekonomska osnova čini socijalnu revoluciju faktorom uspostavljanja novog načina proizvodnje i konstituisanja mehanizma njegove zaštite u rukama istorijski progresivne klase. S promjenom načina proizvodnje, mijenja se i čitava političko-pravna nadgradnja. Ipak, socijalna revolucija nikad ne donosi potpun raskid sa starim. Njome se ukida nazadno u starom, ono što predstavlja kočnicu daljeg društvenog razvoja, a elementi pozitivnog se transformišu u nove, više kvalitete. Zbog toga socijalna revolucija uvijek predstavlja proces oslobađanja novih čovjekovih potencijala, te širenja njegovih vidika. Marks kaže: "Revolucija je nužna ne samo zato što je vladajuću klasu nemogućno svrgnuti na drugi način, već i zato što klasa koja nju svrgava samo u revoluciji može uspjeti da se otarasi stare pogani i postane sposobna da izgradi novi temelj društva". On zamjera Prudonu što to ne shvata i što "na mjesto velikog istorijskog pokreta, koji nastaje iz sukoba već postignutih proizvodnih snaga ljudi i njihovih društvenih odnosa, koji više ne odgovaraju ovim proizvodnim snagama, na mjesto strašnih ratova koji se pripremaju između različitih klasa jedne nacije i između različitih nacija, na mjesto praktične i revolucionarne akcije masa koja jedino može da riješi sve sukobe, na mjesto tog neizmjerno širokog, trajnog i složenog pokreta… stavlja hirovite kombinacije svoje glave".

Socijalna revolucija ne nastaje neposredno iz protivurječnosti proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Osim materijalnog, za socijalnu revoluciju je potreban još jedan momenat: postojanje subjektivnog faktora motivisanog za radikalne promjene. Buržoarska klasa, svojevremeno najprogresivniji socijalni činilac društva, koji je imao ulogu hegemona u građanskim revolucijama, i pod čijim je vođstvom razbijen feudalni poredak, nije u stanju da ukine eksploataciju i sebe kao klasu. Taj zadatak može da izvrši samo klasa koja se nalazi na (ekonomski, socijalno, politički) suprotnoj poziciji od nje. To je radnička klasa, koja je odvojena od sredstava za prozvodnju, bezdušno eksploatisana i lišena svih faktičkih prava, osim prava da u bescjenje prodaje svoj rad. Pobjedom nad buržoazijom, radnička klasa ne postaje apsolutna strana svijeta i neprikosnoveno dominirajuća snaga društva. Ona se ne može osloboditi, a da ne ukine svoju suprotnost, tj. uslove u kojima je i razloge zbog kojih je dospjela u položaj potčinjenog. A ti se uslovi ne mogu ukinuti, a da se ne ukinu svi neljudski životni uslovi datog društva, koji su najpotpunije sažeti u njenoj životnoj situaciji. Radnička klasa, dakle, treba da ukine sam kapitalistički način proizvodnje. Nju na to tjera nužda, "koja je apsolutno imperativna", tako da ona

čini ono jedino što može i mora. "Tu - kaže Marks - nije posrijedi što ovaj ili onaj proleter ili čak cijeli proletarijat u datom trenutku zamišlja kao svoj cilj. Posrijedi je što on jeste i što će shodno svom biću biti istorijski prinuđen da čini". Zato on, u svom *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava*, iznosi uvjerenje da, na primjer, jedina relalna mogućnost njemačke emancipacije jeste u formiranju proletarijata - kao "klase vezane radikalnim lancima, klase građanskog društva, koja nije klasa građanskog društva, staleža, koji je ukidanje svih staleža, sfere, koja posjeduje univerzalni karakter svojim univerzalnim pitanjima i koja ne traži nikakvo posebno pravo, jer joj nije učinjena nikakva posebna nepravda nego nepravda uopšte, koja se više ne može pozvati na istorijsko, nego samo na čovječansko pravo, koja se ne nalazi u jednostranoj suprotnosti prema posljedicama njemačkog državnog uređenja, nego u svestranoj suprotnosti prema pretpostavkama tog uređenja, napokon, jedna sfera, koja se ne može emancipovati, a da se ne emancipuje od svih sfera društva, koja je, jednom riječi, potpuni gubitnik čovjeka, koja, dakle, može sebe zadobiti samo potpunim ponovnim dobijanjem čovjeka".

Revolucionarna uloga radničke klase, smatraju Marks i Engels, nije data apriorno, s njenom pojavom i nezavisno od djejstva raznih faktora koji takvu njenu ulogu mogu potencirati, ali je i sasvim neutralisati. Udruživanje kapitalista udružuje radnike, formira ih kao klasu prema kapitalu, ali ne i kao klasu za sebe. Formiranje radničke klase u klasu za sebe dug je i složen proces, višestruko povezan sa datom društvenom zbiljom i uslovljen najrazličitijim okolnostima. Za pravu, opšteemancipatorsku ulogu radničke klase nije dovoljna samo njena bijeda i otuđenost od sredstava za proizvodnju, kao i to što posjeduje revolucionarnu energiju i ima razvijen osjećaj o sopstvenoj vrijednosti. Potrebno je i da naspram, i nasuprot, sebe ima takvu eksploatatorsku klasu, u kojoj su skoncentrisani svi nedostaci, sve smetnje i loše strane građanskog društva. Samo tada se interes proleterijata za rušenje postojećeg neće razlikovati od interesa čovječanstva i njegovog opšteg progresa. Radnička klasa ne može ukinuti kapitalističke odnose proizvodnje prije nego to omogući dostignuti nivo razvijenosti proizvodnih snaga. Tek onda kad proizvodne snage prerastu privatno vlasništvo i buržoaziju do nivoa da svakog časa izazivaju goleme smetnje, ukidanje privatnog vlasništva, a time i eksploatacije uopšte, postaje ne samo mogućno nego i apsolutno nužno. Važan uslov za revolucionarno samopotvrđivanje radničke klase jeste i njena organizovanost, bez koje je ona ili igračka u rukama buržoazije (inače stalno zainteresovane da je spriječi u njenoj akciji), ili žrtva inertnosti i neusklađenosti u sopstvenim redovima. Akcija radničke klase može biti cjelishodna samo ako njome rukovodi znanje, ako je utemeljena na spoznajama kuda vodi, što joj je cilj, u kakvom je odnosu

taj cilj s opštim intencijama društvenog razvoja i kako se, kojim putevima i sredstvima, taj cilj može ostvariti. Ukoliko svijest radničke klase tačnije odražava društvene odnose i tendencije (ne robujuću raznim predrasudama, neznanjima i krivim predstavama), utoliko će proces revolucionarnog preobražaja biti kraći i uspješniji.

Marks i Engels tvrde da se socijalizam, kao svijet u kome se na kvalitativno nov način uspostavljaju odnosi između proizvodnje i prisvajanja, zakonito rađa u utrobi kapitalizma. Generalno, pojavu socijalizma uslovljava ubrzani razvoj proizvodnih snaga, koje na izvjesnom stepenu svog razvitka (po Marksu i Engelsu to je već onaj trenutak kada akcionarska drušva i država počinju da upravljaju privredom) prerastaju mogućnost kapitalista da ih kontrolišu i čine suvišnim postojanje buržoazije kao upravljačke klase. Uplitanje države u rukovođenje privredom, naravno, ne dovodi automatski (samo po sebi) do ukidanja kapitalističkih odnosa proizvodnje, niti pak do eliminisanja sukoba između rada i kapitala, jer radnici i dalje ostaju u najamnom odnosu. Uspostavljanjem državne svojine razvitak kapitalizma dolazi u fazu kad ukidanje njegovih odnosa proizvodnje postaje mogućno. Ovo naročito ako se ima u vidu da:

kad proizvodne snage narastu do nivoa na kome je moguće zadovoljavanje materijalnih potreba svih članova društva i kada proizvođač ima dovoljno vremena za obavljanje društvenih (upravljačkih) poslova - podjela društva na klase postoje nepotrebna;

izmijenjeni materijalni i društveni uslovi čine realno mogućom emancipaciju onih koje su ranije podjele bile dovele na ivicu svakojake bijede i beznađa;

ako oni ne bi svjesno i ogranizovano pošli tim putem, učinili bi nešto strašno (istorijski nelogično i na duži rok nemoguće) - degradirali bi sebe u bezličnu masu upropašćenih jadnika kojima više nema spasa.

Socijalizam se ne uspostavlja odjednom, niti se o njemu može govoriti kao o stvarnosti koja se upravlja po prethodno iscrtanoj šemi. Socijalizam je društveni proces i oblik društvene organizacije u stalnom mijenjanju i usavršavanju. Njega bi, kao novi oblik društvene zajednice, trebalo da karakterišu:

ukidanje privatnog vlasništva i uspostavljanje društvene svojine sredstava za proizvodnju;

postepeno uklanjanje klasnih protivurječnosti i eksploatacije čovjeka po čovjeku;

viši nivo proizvodnje (nego u kapitalizmu) i davanje ovoj društveno-planskog karaktera;

visoka produktivnost u proizvodnji, koja se temelji na sve razvijenijim proizvodnim snagama, i eliminisanje profita kao njenog cilja (njen cilj treba da bude zadovoljavanje čovjekovih potreba);

raspodjela prema unesenom ljudskom radu, po principu - od svakog prema njegovim sposobnostima, svakome prema radu;

ukidanje svih oblika i sadržaja čovjekovog otuđenja i otvaranje novih mogućnosti za njegov svestrani razvoj;

prenošenje na radničku klasu prava neposrednog upravljanja proizvodnjom i raspodjelom i pretvaranje ove u činioca čiji interes i uticaj dominira i u drugim oblastima društvenog života.

Socijalizam je, dakle, proces u kome se konkurencija zamjenjuje asocijacijom, a klasna vladavina samoupravljanjem proizvođača. U socijalizmu se uspostavljaju odnosi solidarnosti, povjerenja i razumijevanja i ruši kult svih otuđenih političkih sila, prvenstveno države i političke vlasti. Zato on i jeste svijet u kome je, kako Marks kaže, "slobodni razvitak svakog pojedinca uslov slobodnog razvitka za sve".

Sve ovo, međutim, nije lako postići, jer se socijalistički proces ne odvija pravolinijski i bez zastoja. "Ljudi - kaže Marks u svom djelu *Osamnaesti brimer Luisa Bonaparte* - prave svoju sopstvenu istoriju, ali je ne prave po svojoj volji, ne pod okolnostima koja su sami izabrali, nego pod okolnostima koje su neposredno zatekli, koje su date i naslijeđene". Oni "izgrađuju sebi novi svijet... iz istorijskog dostignuća svoga svijeta koji propada". Da bi u tome uspjeli, prvo moraju proizvesti materijalne uslove egzistencije novog društva, i nikakv ih utrošak energije, ubjeđenja ili volje ne može osloboditi te obaveze. Tog zadatka ne može da ih oslobodi ni to što "tradicija svih mrtvih generacija pritiskuje kao mora mozak živih" i što mnogi pobornici novog nastoje da "mudrosti svoga uma" pretpostave "stvarnim odnosima" i zahtjevima koji se nameću u vezi sa suštinskim mijenjanjem postojećeg. Uz to, proces socijalizma je pun i takvih iznenađenja, da ljudi, "upravo kada izgleda da su zauzeti time da sebe i stvari preokrenu, da stvore nešto čega još nije bilo", počinju da se osvrću nazad i "bojažljivo (ali uporno) prizivaju u svoju službu duhove prošlosti i pozajmljuju od njih imena, bojne parole i kostime", da bi "prerušeni u to prečasno ruho i pomoću tog pozajmljenog jezika", ostvarili svoj cilj. Zato proleterske revolucije, kako Marks kaže, "stalno kritikuju sebe, neprestano se prekidaju u svom sopstvenom toku, vraćaju se na ono što je prividno svršeno da bi ga iznova otpočele, ismijevajući svirepo temeljito polovičnosti, slabosti i kukavnosti svojih prvih pokušaja".

Socijalizam se, zbog svega toga, iskazuje kao svojevrstan prelazni period od starog (klasnog, građanskog) ka budućem (besklasnom, ljudskom) društvu.

Staro društvo karakterišu otuđeni rad, privatna svojina i individualizam, dok bitna svojstva novog društva treba da čine samodjelatnost, kolektivno vlasništvo i komunizam, čijim se uspostavljanjem, kako Engels objašnjava, vrši "skok čovječanstva iz carstva nužnosti u carstvo slobode".

Marks i Engels pod komunizmom ne podrazumijevaju stanje nastalo realizacijom ideje prirodnog prava, tj. povratkom ljudskog društva u nekakav idealizovani predcivilizacijski harmonični svijet. Komunizam za njih nije ni metafizički projekat, ni društvo ostvarenog obilja materijalnih i duhovnih dobara, u kome prestaje potreba za svakim čovjekovim stvaralačkim angažmanom. Oni novo društvo ne zamišljaju ni kao konačno ostvarenu sreću, ni kao dar božji, ni kao kraj istorije, ni kao gornju granicu čovjekovih potreba (za boljim, bogatijim, slobodnijim i humanijim životom), ni kao idealnu mogućnost da se sve te potrebe sasvim zadovolje. Pod komunizmom oni podrazumijevaju nužan oblik i sadržaj neposredne budućnosti, tj. jedinstven proces stvaranja i uspostavljanja nove društvenosti, koji je omogućen socijalističkim razvojem, a karakterišu ga visok stepen humanizacije, oslobođenje rada i vladavina čovjeka svojim svijetom, svojom društvenom organizacijom u cjelini. To nije nikakva najzad pronađena, dovršena i savršena forma čovjekovog življenja, već stvarni pokret za kvalitativno mijenjanje njegovog postojećeg svijeta. Marks, u tom smislu, kaže: "Komunizam za nas nije stanje, koje treba da se uspostavi, nije ideal, kome treba da se stvarnost saobrazi. Komunizmom mi nazivamo stvarno kretanje koje ukida i kvalitativno nadilazi sadašnje stanje. Uslovi tog kretanja rađaju se iz sada neposredno postojećih pretpostavki". Smjer i sadržaj tog kretanja određeni su potrebama i mogućnostima čovjeka da vrati sebi svoju ljudskost, dostojanstvo i slobodu. On podrazumijeva:

visok stepen razvijenosti proizvodnih snaga, prevashodno onog njihovog dijela koji zavisi od nauke, tehnike i tehnologije;

ukidanje svih svojinskih oblika u kojima se vlasništvo javlja kao klasna i otuđujuća kategorija;

uklanjanje podjele rada (pa i samog rada u starom smislu: kao prinude), te odumiranje države i politike, birokratije, morala, religije i svih oblika ideologije;

pretvaranje svih proizvoda u zajedničku stvar i opšte dobro ljudi.

U društvu gdje se ovo ostvari, i kada se ostvari, čovjek će biti politički i ljudski emancipovan, prestaće da bude samo izolovana individua, otuđena i osuđena na animalni život, zarobljena u raljama nekog moćnog Levijatana.

Analizom društva u kome je čovjek "poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće", Marks i Engels otkrivaju da je istinska sloboda moguća samo tamo gdje postoji istinska zajednica opštih interesa i da građanska država, budući

da je odvojena od društva i okrenuta gotovo isključivo privatnom vlasništvu, ne predstavlja takvu zajednicu.

Marks, stoga, u svojim spisima *Kritika Hegelove filozofije državnog prava* i *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*, osporava Hegelovu tezu o građanskoj državi kao ovaploćenju božanskog uma i carstvu istinske slobode. On Hegelovoj apstraktnoj državi suprotstavlja konkretnu državu, apstraktnom suverenitetu konkretni suverenitet, samosvijesti monarha samosvijest građana, staleškom sistemu i principu predstavništva princip opšteg učešća u vlasti i njenog vršenja neposredno. Marks jedan od važnih uslova za promjenu starog svijeta vidi u pretvaranju građanske države u entitet koji odražava kolektivni život naroda i štiti njegov interes, odnosno u pretvaranju države u činioca koji je izdignut iznad nivoa političko-konstitucionalne legitimacije vladajuće klase i u svom bitku i biću objedinjuje interese cijelog društva, pod čijom je kontrolom. On smatra da je Pariska komuna pokazala da je tako nešto moguće, pa kaže: "Komuna je imala da bude ne parlamentarno nego radno tijelo, izvršno i zakonodavno u isto vrijeme. Policija, umjesto da i dalje bude oruđe centralne vlade, odmah je lišena svih svojih političkih funckija i pretvorena u odgovoran i u svako doba smjenljiv organ Komune. Isto tako i činovnici svih ostalih organa uprave. Počevši od članova Komune pa naniže, javna služba morala se vršiti uz radničku nadnicu... Javna zvanja prestala su da budu privatno vlasništvo, kreatura centralne vlade. Ne samo gradska uprava, već i sva dotle od strane države vršena inicijativa prešla je u ruke Komune".

I Engels smatra da je oslobađanje od "starudije državnosti", koja nije "ništa drugo do mašina za ugnjetavanje jedne klase od strane druge", jedan od najprečih zadataka revolucionarnog p(re)okreta. Ovo u prvom redu zbog toga što stara država, koja se pokazala kao sredstvo porobljavanja radničke klase, "ne može služiti kao političko oruđe njenog oslobođenja". Krajnji ishod ovog poduhvata (kao i bilo kog drugog u sferi političko-pravne nadgradnje) najviše zavisi od toga što će se i kako će se dešavati u ekonomskoj osnovi društva. Engels smatra da država nije ni slučajna, ni društvu spolja nametnuta pojava. Naprotiv, veli on, u svom djelu *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*: "Država je proizvod društva na određenom stupnju razvoja; ona je priznanje da se to društvo zaplelo u nerazrješive protivurječnosti sa samim sobom, da se podijelilo na nepomirljive suprotnosti koje je nemoćno da savlada. A da ove suprotnosti, klase sa ekonomski suprotnim interesima, ne bi u javnoj borbi iscrpljivale i sebe i društvo, postala je neophodna sila koja prividno stoji iznad društva i koja treba da ublažava konflikt, da ga drži u okviru granica 'poretka'; a ta sila koja je proizašla iz društva, ali koja se stavlja iznad njega i sve više se otuđuje od njega jeste država".

Marks i Engels vjeruju da će država nestati s promjenom okolnosti koje njenu pojavu čine nužnom. U tom smislu, Engels kaže: "Društvo koje će iznova organizovati proizvodnju na osnovi slobodne i jednake asocijacije proizvođača, premjestiti će državnu mašinu tamo gdje će joj tada biti mjesto: u muzej starina, pored kolovrata i bronzane sjekire". Do toga će doći postepeno, jer su usluge države donekle potrebne i samoj revolucionarnoj klasi. Pri tome valja imati na umu, upozorava Engels, da je revolucionarnoj klasi država potrebna samo na početku njene vlasti, jer "prvi čin u kome država stvarno istupa kao predstavnik cijelog društva - uzimanje u posjed sredstava za proizvodnju u ime društva - ujedno je i njen posljednji samostalan čin kao države". Nakon toga miješanje državne vlasti u društvene odnose postaje u jednom području za drugim izlišno i onda samo od sebe prestaje. Vladanje ljudima biva zamijenjeno upravljanjem stvarima i rukovođenjem procesom proizvodnje. I tako, zaključuje Engels, "država ne biva ukinuta, ona *odumire*". Dok taj proces ne bude završen, država će funkcionisati kao diktatura proletarijata. To će biti takav oblik političke vlasti radničke klase, u kome ova uspostavlja kontrolu nad ranijim vladajućim strukturama i, vršeći njihovo ekonomsko i svako drugo razvlašćivanje, ostvaruje svoj program transformacije klasnog društva u besklasno. Uporedo s odumiranjem države, mijenjaće se i pravo. Marks o takvom smjeru "kretanja istorije", te bitnim karakteristikama društvenih odnosa koji će se tim procesom uspostaviti, razmišlja iz ugla za to phodno ostvarnih preduslova pa kaže: "U višoj fazi komunističkog društva, kad nestane ugnjetavajuće potčinjenosti individue podjeli rada, a s njom i suprotnosti između intelektualnog i fizičkog rada; kad rad postane ne samo sredstvo za život nego čak prva životna potreba; kad sa svestranim razvitkom individue porastu i produktivne snage i kad svi izvori kolektivnog bogatstva poteknu obilnije - tek tada će biti moguće sasvim prekoračiti uski horizont buržoaskog prava i društvo će moći na svoje zastave napisati: svaki prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama".

Marks i Engels smatraju izuzetno važnom i nacionalnu odnosno internacionalnu komponentu revolucionarne aktivnosti radničke klase. Osnovnu teorijsku premisu njihovog pristupa ovom pitanju čini stanovište, da proletarijat može postojati samo svjetskoistorijski i da je, prema tome, njegova borba za novo društvo nužno internacionalna. Priroda proletarijata i karakter njegove borbe uslovljeni su kapitalističkim odnosima proizvodnje, načinom na koji kapitalizam izrasta u svjetski sistem. U tom procesu, kaže Engels, naspram bratstva među buržoaskim klasama svih nacija, svi ugnjeteni spajaju se u jednu veliku klasu sa zajedničkim interesima, u klasu proletarijata. Konstituisanje klasnog interesa buržoazije, usmjerenog na očuvanje njenog svjetskog gospodstva i dominacije

posredstvom eksploatacije i profita, ima za posljedicu dovođenje u isti položaj radnika u svim zemljama, a time i stvaranje njihovog jedinstvenog interesa da sruše klasu koja ih ugnjetava. Baš onako, kako to svojim primjerom pokazuje buržoazija, koja i pored konkurencije i borbe njenih pripadnika između sebe unutar jedne zemlje, i pored međusobne konkurencije i borbe njenih nacionalnih odreda na svjetskom tržištu, nalazi interes i način da se i na nacionalnom i na internacionalnom planu ujedini u borbi protiv proletarijata. Ostvarivanje tog interesa radničke klase podrazumijeva solidarnost, međusobnu saradnju i spremnost na uzajamno pomaganje svih organizovanih činilaca revolucionarnog pokreta. U tom i takvom internacionalizmu radničke klase, Marks i Engels vide bitan preduslov ne samo njene pobjede nad buržoazijom, nego i pozitivnog prevladavanja šovinizma u spostvenim redovima, te predupređivanja raznih neprijateljstava među narodima i međunacionalnih sukoba. Da bi takav internacionalizam opstojao, neophodno je da se poštuju sljedeći principi:

- Internacionalizam radničke klase nije stvar proklamacija, već praktičnog anagažovanja i solidarnosti na djelu. On je neodvojiv od klasne borbe i njenih rezultata. Osnovni kriterijum internacionalizma jeste stepen ispunjenosti zajedničkih obaveza, čiju okosnicu čini rušenje vlasti buržoazije i stvaranje novog društva.

- Internacionalizam ne podrazumijeva negiranje nacije i nacionalnog u revolucionarnom procesu. Naprotiv, kaže Marks, "samo po sebi se razumije da radnička klasa, da bi se uopšte mogla boriti, mora u svakoj zemlji da se organizuje kao klasa i da njena zemlja mora da bude neposredna arena njene klasne borbe". Internacionalizam, takođe, ne isključuje mogućnost da, u nekoj konkretnoj situaciji, nacionalno ima apsolutni primat nad internacionalnim, pogotovu kada je to uslov za rješavanje "prethodnih" zajedničkih zadataka. To naročito važi onda kada jedna nacija, koja nije ostvarila nacionalnu slobodu i samostalnost, objektivno ima veću obavezu prema nacionalnoj nego prema internacionalnoj komponenti svoje borbe. Te nacije su, napominje Engels, "najinternacionalnije upravo tada kada su istinski nacionalne".

- Nacionalna samostalnost i ravnopravnost bitan je uslov svakog internacionalističkog angažovanja. Osnovni internacionalistički zadatak može da izvrši samo ona radnička klasa koja je samostalna u izboru puteva i sredstava svoje revolucionarne borbe. Otuda je, po Engelsu, "internacionalni pokret proletarijata moguć... samo među samostalnim nacijama". To tim prije što neki narod "dok mu nedostaje nezavisnost... istorijski nije u stanju čak ni da kolikotoliko ozbiljno pretresa bilo kakva unutrašnja pitanja". Isto tako, upozorava Engels, bez samostalnosti radničke klase, odnosno bez "uspostavljanja nezavisnosti... svake nacije, ne bi se moglo izvesti ni međunarodno ujedinjenje

proletarijata, ni mirna razumna saradnja tih nacija za postizanje zajedničkih ciljeva".

- Samostalnost i autonomija radničke klase pojedinih zemalja nespojivi su sa bilo čijim čelništvom u revolucionarnom pokretu, jer ovo uvijek vodi nacionalističkim i šovinističkim zastranjivanjima. Stoga Engels upozorava da nije u interesu tog pokreta "da na njegovom čelu marširaju radnici bilo koje nacije".

- Načelo ravnopravnosti i proleterske solidarnosti nespojivo je sa podređivanjem manjih i manje razvijenih zemalja od strane većih i razvijenijih. Narod koji podjarmljuje drugi narod, veli Engels, "kuje svoje vlastite okove", jer sila "koja mu je potrebna za ugnjetavanje drugih okreće se, na kraju krajeva, uvijek protiv njega samoga".

- Internacionalne obaveze postoje, i mogu da se izvršavaju, i onda kada proletarijat nije formalno organizovan na međunarodnom planu. One, smatra Marks, nikako "ne zavise od Međunarodnog radničkog udruženja i njegovih odluka". Međutim, internacionalna pomoć se nikada, ni pod kakvim uslovima, ne pruža onome ko je ne traži. I ne nudi se na način koji u bilo čemu može da ugrozi nečije nacionalne interese i ciljeve. "Samo jedno je sigurno - kaže Engels - a to je da pobjedonosni proletarijat ne može nijednom tuđem narodu naturiti nikakvo usrećenje, a da time ne potkopa svoju vlastitu pobjedu".

- Internacionalizam podrazumijeva obavezu da se proučavaju iskustava drugih i, koliko se može, koriste pozitivni rezultati koje drugi postižu. Marks u tom smislu osobito potencira potrebu svake nacije da uči od drugih, budući da izučavanje iskustava drugih svakome može da olakša proces stvaranja novog društva.

Tek poštovanjem svih ovih principa proletarijat može da postigne onaj svoj veliki cilj, koji se ogleda u tome da zakoni pravde i morala, kojima ljudi treba da se rukovode u međusobnim odnosima, postanu vrhovni zakoni u odnosima među narodima.

Veliki interes, koji za marksističke teorije postoji od trenutka njihove pojave, zajedno sa njihovim nesumnjivim uticajem na svijest i ponašenje ne samo onih kojima su prevashodno bile namijenjene već i svih koji su se bavili pitanjima smisla, potrebe i mogućnosti promjene postojećeg društva u neko bolje i pravednije, imao je za posljedicu pojavu raznih njihovih interpretacija - od onih u kojima se prikazuju kao posljednje ili prave "istine o svijetu", ili makar kao "najzad pronađeno" nepatvoreno "rukovodstvo za akciju", do onih koje su u njima vidjele utopističko prevratništvo dijabolične lijeve provenijencije, koja je već i samom svojom lokacijom "s one strane uma". Suočen s takvim interpretacijama svojih ideja i koncepcija, Marks je znao da kaže: "Znam

samo jedno, da nijesam marksista". Nijesu, dakako, rijetke ni obrnute pojave, tj. pojave više ili manje transparentnog "vraćanja" ili ponovnog "obraćanja" marksizmu onih koji su ga bili napustili ili na neki način "smjestili" u korpus "preživjelih" ideja i teorija.

Poglavlje četvrto

DOKTRINA SOCIJALISTIČKE REVOLUCIJE

Smisao i sadržaj teorijskog opusa koji se smatra imanentnim radničkom i socijalističkom pokretu na prelasku iz XIX u XX vijek nosi snažan pečat ruskog socijaliste i revolucionara Vladimira Iliča Lenjina (1870-1924). Njegov doprinos objašnjenju, razradi i dopuni ideja "naučnog socijalizma", kako se drugačije naziva Marksovo i Engelsovo "revolucionarno učenje", toliki je i takav da je ovaj vremenom dobio oficijeli naziv "marksizam-lenjinizam". Među autorima koji se podrobnije bave izučavanjem Lenjinovog djela preovlađuje uvjerenje da, ako se revolucija - shvaćena kao faktički jedini pravi put i validno sredstvo koje potlačeni i poniženi imaju na raspolaganju da bi sa sebe skinuli okove klasnog ropstva, može smatrati fascinacijom "nepokolebljivih" marksista - onda se Lenjin može smatrati ne samo prvim i najpoznatijim predstavnikom te "škole", nego i prvim radničkim (političkim) vođom koji je pokušao da tu ideju realizuje. Smatra se, takođe, da je Lenjin, osim za neka druga pojašnjenja i dopune u marksizmu, veoma zaslužan za formulisanje *doktrine socijalističke revolucije*. Njegove koncepcije o smislu i potrebi "prevrata postojećeg", naime, prva su cjelovitije iskazana teorijska razmišljanja te vrste, a politički prevrat u Rusiji 1917. godine, u literaturi uglavnom poznat kao "oktobarska revolucija", prva je praktična provjera istorijske validnosti tog "učenja".

Lenjinova ličnost, kao revolucionara i mislioca, formira se pod uticajem nekoliko podjednako važnih činilaca. Najprije, to je suočenost s faktičkim stanjem u sopstvenoj zemlji kojega karakteriše razaranje njenog društvenog tkiva do nivoa ugrožavanja supstancije, izazvano dvjema uporednim eksploatacijama - onom unutrašnjom, koja emanira iz uveliko očuvanog spahijskog sistema, i onom spoljnom, koja zakonito prati sve ekonomske i druge veze i odnose tada još feudalne Rusije sa industrijski razvijenim zemljama. Zatim, to su saznanja do kojih dolazi analizom ekonomskih, socijalnih i političkih promjena imanentnih imperijalističkoj ekspanziji krupnog kapitala i njome izazvanim

nacionalnim antagonizmima. Najzad, to su krajnje nepovoljna "gibanja" među samim socijalistima, izazvana "oportunističkim idejama" koje širi "pravi agent buržoazije u radničkom pokretu", kako Lenjin naziva sloj "buržoaziranih radnika ili 'radničke aristokratije', potpuno malograđanskih po načinu života, po veličini prihoda, po čitavom svom pogledu na svijet". Zajedno sa rascjepom što se desio u njegovoj partiji, koja se na svom drugom kongresu (1903) podijelila na dva krila - *boljševike* (koji, s njim na čelu, slijede revolucionarnu orijentaciju) i *menjševike* (reformističku i "oportunističku" struju) - to je uticalo da se kod njega učvrste uvjerenje da je proleterska revolucija ne samo principijelno moguća nego i konkretno-istorijski nužna i neizbježna, te da tu zakonitost prvi treba da potvrdi ruski proletarijat.

O prvom, Lenjih kaže: "Proletarijat mora izvesti do kraja demokratski prevrat, pridružujući sebi masu seljaštva, da bi silom skršio otpor samodržavlja i paralisao nepostojanost buržoazije". Proletere na taj korak primorava kapitalizam koji se pretvorio "iz progresivnog u rekacionarni" i koji je "toliko razvio proizvodne snage da čovječanstvu predstoji: ili da pređe u socijalizam ili da godinama, pa čak i decenijama, preživljava oružanu borbu 'velikih' država oko vještačkog održavanja kapitalizma pomoću kolonija, privilegija i nacionalnog tlačenja svake vrste". Imperijalizam, po Lenjinu, zakonito produkuje "pritisak trustova, militarizma, političku reakciju koja podiže glavu u svim, čak i najslobodnijim zemljama", a radničkoj klasi donosi još i "nečuveno zaoštravanje klasne borbe, nevolje, nezaposlenost, skupoću", tako da "ni pobjeda bilo koje grupe ni povratak na *status quo* ne mogu da sačuvaju slobodu većine naroda svijeta od imperijalističkog ugnjetavanja šake velikih država nad njima, niti da radničkoj klasi obezbijede bar njene sadašnje, skromne kulturne tekovine". U takvim uslovima, zaključuje on, "samo socijalna revolucija proletarijata otvara put ka miru i slobodi".

U pogledu drugog, tj. pozvanosti ruskog proletarijata da bude glavni pokretač i nosilac procesa revolucionarnog oslobađanja svijeta od pošasti kapitalizma i njegove imperijalističke ekspanzije, Lenjin kaže: "Istorija je sad postavila pred nas zadatak, koji je najrevolucionarniji od svih neposrednih zadataka proletarijata ma koje druge zemlje. Ostvarenje tog zadatka, rušenje najmoćnijeg bedema ne samo evropske nego (sad možemo reći) i azijske reakcije, učinilo bi ruski proletarijat avangardom međunarodnog revolucionarnog proletarijata". Pravo ruskog proletarijata da upravo on bude taj koji će da osvoji "časno ime" aktera prve socijalističke revolucije, smatra Lenjin, proizilazi već i iz toga da "razvitak kapitalizma teče u raznim zemljama krajnje neravnomjerno" (jer "pri robnoj proizvodnji drugačije ne može ni biti"), da zbog toga "socijalizam ne može pobijediti istovremeno u svim zemljama", te da će "pobijediti isprva u jednoj ili

nekoliko zemlja, a ostale će izvjesno vrijeme ostati buržoaske ili doburžoaske". To je, po njemu, naročito važno imati u vidu, budući da proleterska revolucija, u principu, može da uspije samo kao "svjetska revolucija". Procjenjujući iz tog ugla kakve su šanse revolucije u zemlji koja je prva počne, osobito ako to bude Rusija, on kaže: "Ako gledamo u svjetsko-istorijskim razmjerama, onda nema nikakve sumnje da bi konačna pobjeda naše revolucije, ako bi ona ostala usamljena, ako ne bi bilo revolucionarnog pokreta u drugim zemljama, bila beznadežna". No, on vjeruje da je svjetska revolucija sasvim izvjesna, tj. da će, kako kaže, "doći - jer ona ide". Uvjeren je i u to da će ruski proleterijat svoje pravo na revoluciju ostvariti ako se bude ugledao na svoje preteče, "revolucionare sedamdesetih godina", i ako bude umio da svoj "hiljadu puta širi i dublji pokret" nadahne "isto takvom bezgraničnom odlučnošću i energijom".

Imajući u vidu da teorijsko objašnjenje "najrevolucionarnijeg od svih neposrednih zadataka" predstavlja jednu od bitnih pretpostavki za nadahuće pokreta koji treba da ga izvrši, Lenjin se neposredno angažuje na tom poslu. Čini to tako što objašnjava:

u prvom redu, što revolucija zapravo jeste, te kad i u kojim uslovima nastaje;

zatim, koliko revolucija traje, kroz koje faze prolazi i koje zadatke u pojedinim od tih faza rješava;

najzad, od kojih momenata i elemenata zavise njeni tok i tempo, te krajnji dometi i ishodišta.

Objašnjavajući što pod proleterskom (socijalističkom) revolucijom konkretno podrazumijeva, Lenjin kaže da je to "preokret u datom" koji znači korak dalje od onoga što je postignuto buržoasko-demokratskim revolucijama. Taj korak zapravo treba da znači nastavak buržoasko-demokratske revolucije - koja je bila "u izvjesnom smislu korisnija proletarijatu nego buržoaziji", budući da mu je pokazala da "nema i ne može biti drugog sredstva da se približi socijalizmu osim pune političke slobode, osim demokratske republike" - ali ne pod vođstvom buržoazije već pod hegemonijom proletarijata, jer tek kad je hegemon u buržoasko-demokratskoj revoluciji proletarijat može da ima inicijativu i vrši potrebno pregrupisavanje snaga spremnih da ga slijede u borbi za njeno produženje, odnosno pretvaranje u socijalističku revoluciju. Faktički, to znači: "Marksizam uči proletere ne da se klone buržoaske revolucije, ne da ne učestvuju u njoj, ne da prepuštaju rukovođenje u njoj buržoaziji, nego, naprotiv, da najenergičnije učestvuju, da se najodlučnije bore za dosljedni proleterski demokratizam, za dovođenje revolucije do kraja". Saobrazno tome, Lenjin za revolucionarnu grupaciju na čijem je čelu, kaže: "Mi ne možemo da iskačemo iz buržoasko-demokratskih okvira ruske revolucije, ali mi možemo i moramo u

granicama tih okvira da se borimo za interese proletarijata, za njegove neposredne potrebe i za uslove pripremanja njegovih snaga za buduću potpunu pobjedu". I još nešto. Iz teze o neophodnosti obezbjeđivanja hegemeonije proletarijata u usmjeravanju revolucije koja se nastavlja tamo gdje se buržoaska revolucija završila, nije teško uočiti Lenjinovo uvjerenje da se aktuelnost tog procesa ne odnosi samo na radničku klasu i seljaštvo već i na mnoge druge društvene slojeve, te da je za radničku klasu i njenu avangardu osobito važno da to znaju i umiju da iskoriste, tim više što "sitni sopstvenik, sitni posjednik (socijalni tip koji je u mnogim evoprskim zemljama vrlo široko, masovno zastupljen), koji pod kapitalizmom stalno osjeća ugnjetavanje i, vrlo često, nevjerovatno oštro i brzo pogoršavanje života i propadanje, lako prelazi u krajnju revolucionarnost, ali nije sposoban da pokaže vladavinu sobom, organizovanost, disciplinu, upornost".

To što je proleterska (socijalistička) revolucija nužna, nikako ne znači da ona nužno, automatski proizilazi iz svake veće zaoštrenosti društvenih odnosa, tj. iz svakog krupnijeg konflikta na relaciji proletarijat - buržoazija. Naprotiv, Lenjin smatra da je za izbijanje revolucije neophodno postojanje odgovarajućih okolnosti koje on naziva "revolucionarnom situacijom", pri čemu ni svaka "revoluciona situacija" ne mora da vodi direktno i neizbježno revolucionarnom raspletu. U tom smislu, on kaže: "Za marksiste nema sumnje da je revolucija nemoguća bez revolucionarne situacije, pri čemu svaka revolucionarna situacija ne dovodi do revolucije". Na pitanje, pak, "kakva su, uopšte uzev, obilježja revolucionarne situacije", Lenjin odgovara da se "neće pogriješiti" ako se kaže da su to: "1) Nemogućnost da vladajuće klase očuvaju svoju vladavinu u nepromijenjenom vidu; ovakva ili onakva kriza 'vrhova', kriza vladajuće klase koja stvara pukotinu kroz koju se probijaju nezadovoljstvo i gnjev ugnjetenih klasa. Za izbijanje revolucije obično nije dovoljno da 'oni dolje ne žele', već je potrebno još i da 'oni na vrhu ne mogu' da žive po starome. 2) Zaoštravanje, veće nego obično, nevolja i bijeda ugnjetenih klasa. 3) Znatno povećanje aktivnosti masa usljed navedenih uzroka koje u 'mirnoj' epohi dozvoljavaju da budu mirno pljačkane, ali ih u burna vremena, kako sve okolnosti krize, tako i sami 'vrhovi' podstiču na samostalno istupanje". Još preciznije, veli Lenjin: "Za revoluciju nije dovoljno da eksploatisane i ugnjetene mase budu svjesne nemogućnosti da žive na stari način i da zatraže promjenu, za revoluciju je potrebno da eksploatatori ne mogu da žive i upravljaju na stari način. Tek onda kad 'donji slojevi' neće staro i kad 'gornji slojevi' ne mogu na stari način, tek onda revolucija može pobijediti. Drugačije se ta istina izražava riječima: revolucija nije moguća bez opštenacionalne krize (koja pogađa i eksploatatore i eksploatisane)".

Lenjin upozorava da određena pravila, odnosno zakonitosti, važe i za situaciju kada se oružani ustanak javlja kao pretpostavka uspješnog odvijanja revolucionarnog procesa. Tako, veli on: "Da bi uspio, ustanak treba da se oslanja ne na zavjeru, ne na partiju, nego na narodnu klasu. To je prvo. Ustanak treba da se oslanja na revolucionarni polet naroda. To je drugo. Ustanak treba da se oslanja na takvu prekretnicu u istoriji sve snažnije revolucije kad je aktivnost neposrednih redova naroda najveća, kad su kolebanja u redovima neprijatelja i redovima slabih, polovičnih, neodlučnih prijatelja revolucije najjača. To je treće". Inače, konkretno objašnjavajući u čemu se, na primjer, ogleda "revolucionarna situacija" u Rusiji, on konstatuje da su u tom pogledu osobito važna dva momenta. Prvi je to što je u Rusiji njegovog doba (misli konkretno na period 1903-1917), kao nigdje drugo u svijetu u tako kratkom periodu, bilo koncentrisano "toliko bogatstvo oblika, nijansa, metoda borbe svih klasa modernog društva i to borbe koja je, zbog zaostalosti zemlje i težine pritiska carizma, naročito brzo sazrijevala, naročito žudno i uspješno usvajala odgovarajuću 'posljednju riječ' američkog i evropskog političkog iskustva". Drugi momenat je to što su ruske revolucionarne snage, predvođene boljševicima, svjesne svega toga, "definitivno raskinule s fantaziranjem narodnjaka i anarhista" da se Rusija može osloboditi kapitalizma "drugim putem osim putem klasne borbe na bazi i u granicama tog istoga kapitalizma".

Politički oblik koji ne samo da dgovara prerastanju buržoasko-demokratske revolucije u socijalističku već i obezbjeđuje da do tog prerastanja dođe, po Lenjinu, jeste revolucionarna diktatura proletarijata. Diktatura proletarijata, pod kojom podrazumijeva "organizovanje anvangarde ugnjetenih u vladajuću klasu radi ugnjetavanja ugnjetača", po njemu je uslovljena načinom na koji proletarijat jedino može da osvoji i sačuva vlast. U Rusiji, na primjer, "odlučna pobjeda nad carizmom" nužno podrazumijeva da se oni kojima je do te pobjede stalo oslanjaju "na vojnu snagu, na naoružane mase, na ustanak, a ne na ove ili one 'legalnim', 'mirnim putem' stvorene institucije". To može biti samo diktatura, veli Lenjin, "zato što će ostvarenje preobražaja neodložno i apsolutno potrebnih proletarijatu i seljaštvu izazvati ogorčen otpor i spahija i krupnih buržuja i carizma", tako da "bez diktature slomiti taj otpor, odbiti kontrarevolucionarne pokušaje - nije moguće". Slično slijedi i nakon pobjede socijalističke revolucije ako se pod ovom podrazumijeva osvajanje političke vlasti od strane revolucionarnih subjekata predvođenih proleterskom avangardom. Naprosto, veli Lenjin, kretanje društva naprijed, od nižih ka višim fazama razvoja (od socijalizma ka komunizmu) "ne ide pravo, prosto i glatko, 'ka sve većoj i većoj demokratiji', kako stvar zamišljaju liberalni profesori i sitnoburžoaski oportunisti". Naprotiv, taj proces ide "kroz diktaturu proletarijata i drugačije

ne može ići, jer slomiti otpor eksploatatora-kapitalista nema ko drugi i nije moguće drugim putem". U tom smilu, nastavlja Lenjin, "diktatura proletarijata je najžešći i najnemilosrdniji rat nove klase protiv moćnijeg neprijatelja, protiv buržoazije, čiji je otpor udesetostručen njenim obaranjem (makar samo u jednoj zemlji) i čija je moć ne samo u snazi međunarodnog kapitala, u snazi i čvrstini međunarodnih veza buržoazije, nego i u snazi navike, u snazi sitne proizvodnje" koja "rađa kapitalizam i buržoaziju stalno, svakog dana, svakog sata, stihijski i u masovnim razmjerama". Iz svih tih razloga "pobjeda nad buržoazijom nije moguća bez dugog, upornog, ogorčenog rata na život i smrt - rata koji zahtijeva vladanje sobom, disciplinu, čvrstinu, nepokolebljivost i jedinstvo volje".

Lenjin, u principu, nasilju pridaje izuzetan značaj, smatrajući ga imanentnim ne samo diktaturi proletarijata nego i svakoj državi, ali ga ne apsolutizuje. Umjesto toga, on sasvim precizno upozorava da "diktatura proletarijata nije samo nasilje i čak nije poglavito nasilje". Suština te diktature, odnosno njenog nasilja je u vitalnosti koja proizilazi otuda što proletarijat ostvaruje "viši tip društvene organizacije rada u poređenju s kapitalizmom". Politički oblici koji prate taj krucijalni proces zavise od konkretnih uslova u kojima se odvijaju i ne moraju uvijek i nužno biti ni nasilni ni istovjetni, već kao i svekolik prelazak iz starog društva u novo mogu imati najrazličitije forme. Uostalom, kaže Lenjin: "Istorija uopšte, a istorija revolucija napose, uvijek je bogatija sadržajem, raznolikija, raznostranija, življa, 'lukavija' nego što zamišljaju najbolje partije, najsvjesnije avangarde najnaprednijih klasa. To je razumljivo, jer najbolje avangarde izražavaju svijest, volju, strast, fantaziju desetina hiljada, a revolucije ostvaruju, u momentima naročitog poleta i napregnutosti svih ljudskih sposobnosti, svijest, volju, strast, fantaziju desetina miliona, koje podstiče najoštrija klasna borba. Otud proizilaze dva vrlo važna faktička zaključka: prvi, da revolucionarna klasa, radi ostvarenja svog zadatka, mora umjeti da ovlada svim, bez i najmanjeg izuzetka, oblicima i stranama društvene aktivnosti (dovršavajući poslije osvajanja političke vlasti, ponekad s velikim rizikom i ogromnom opasnošću, ono što nije dovršila prije tog osvajanja); drugi, da revolucionarna klasa mora biti spremna za najbrže i najneočekivanije smjenjivanje jednog oblika drugim". S druge strane, diktatura proletarijata, gledana iz ugla uloge koju proleterska država kao "aparat za prinudu" u njoj ima, takođe nije predodređena niti da bude emanat i supstrat nasilja, niti da ako u jednoj fazi revolucije to stvarno jeste do kraja ostane takva.

Mada proletersku revoluciju zamišlja kao proces koji se u pojedinim njegovim fazama, naročito u periodu borbe za osvajanje političke vlasti, mora "usmjeravati" s jednog mjesta i koji podrazumijeva striktnu usklađenost strategija i taktika socijalnih i političkih subjekata koji ga "nose", Lenjin u

principu nije za koncentraciju cjelokupne društvene moći u jednom centru, osobito ne u državi. On nema iluzija da će nastavak revolucije, u smislu stvaranja i afirmacije institucija i odnosa novog društva, teći bez ikakve potrebe za korišćenjem sredstava prinude. "Ne može se misliti - kaže on - a da se ne zapadne u utopizam, da će ljudi, čim sruše kapitalizam, odmah naučiti da rade za novo društvo bez ikakvih pravnih normi". Naprotiv, biće potrebno "održati najstroži revolucionarni red", koji će podrazumijevati i stroge zakone i "bdjenje nad tim da ih svi primjenjuju". No, kaže Lenjin, treba računati i s tim da će se u novoj državi "ljudi malo pomalo navikavati da poštuju elementarna pravila zajedničkog života, poznata vjekovima, koja se ponavaljaju hiljadama godina u svim propisima o njemu, da ih poštuju bez nasilja, bez prinude, bez potčinjavanja, bez posebnog aparata prinude koji se zove država". To će omogućiti da nova država, koju čini "proletarijat organizovan kao vladajuća klasa", bude potencija i izraz ostvarivanja višeg tipa društvene organizacije rada i društvenih odnosa uopšte, čija će jedna od bitnih karakteristika biti "uništenje svakog organizovanog i sistematskog nasilja, svakog nasilja nad ljudima uopšte". A to dalje znači da proletarijatu, koji u procesu revolucionarnih promjena na kraju treba da ukine i sebe kao klasu, odgovara "samo država koja odumire, tj. koja je tako uređena da bi odmah mogla da odumre i da mora da odumre".

Tezom o odumiranju države, Lenjin, po vlastitom uvjerenju, "apsolvira" dva teorijska pitanja, ali istovremeno otvara treće, još složenije od njih. Njegov cilj je, naime, da tezom o proleterskoj državi koja odumire, s jedne strane, ospori stanovišta anarhista da u procesu uspostavljanja novog društva proletarijatu država nije potrebna i, s druge, objasni da kapitalistička država nije nikakva natklasna tvorevina, već sredstvo održanja klasne vladavine buržoazije, koje proletarijat mora da sruši ako želi da se oslobodi njenog tutorstva. No, time što, poput Marksa i Engelsa, državu posmatra kao veoma značajno sredstvo borbe radničke klase, otvara pitanje kada odumiranje države treba da počne i od čega zavisi?

Lenjinov odgovor na prvi dio pitanja, najkraće bi se mogao iskaziti na ovaj način: potreba proletarijata za državom otežava njeno odumiranje, ali ga ne odlaže. To faktički znači da odumiranje države treba da počne odmah, tj. već s činom njenog uspostavljanja. Pri tome, upozorava Lenjin, odumiranje države ne znači automatski nestanak svake organizacije u društvu, jer i društvo bez države mora biti organizovano i kadro da se zaštiti od onih koji se ne ponašaju u skladu s njegovim normama. Odgovor na drugi dio pitanja mogao bi se, pak, sažeti u iskazu: tempo i kvalitet procesa odumiranja države zavisi od mnogih situacionih faktora, među kojima centralno mjesto imaju razvoj demokratije, način upravljanja privredom i odnos prema nacionalnom pitanju.

Razvitak socijalističke demokratije, tj. političkog sistema koji opstoji ne samo na formalnoj jednakosti ljudi već i njihovoj jednakosti u vlasništvu sredstava za proizvodnju i pravu na upravljanje društvenim poslovima, po Lenjinu je prvi i najvažni preduslov (i glavni indikator) odumiranja države. Obuhvatanje takvom demokratijom "ogromne većine stanovništva", naime, omogućiće tri suštinski važne stvari:

prvo, da se "ugnjetavanje eksploatatora vrši sasvim prostom 'mašinom', gotovo bez 'mašine', bez posebnog aparata, prostom organizacijom narodnih masa";

drugo, da se smanji regulativna funkcija države u privredi i drugim oblastima društvenog života, jer "ukoliko samo izvršavanje funkcije državne vlasti postaje svenarodnije, utoliko potreba za takvom vlašću postaje sve manja";

treće, da "počne da iščezava potreba za svakim upravljanjem", do čega nužno dolazi "onog trenutka kad svi članovi društva, ili bar njihova ogromna većina, sami nauče da upravljaju državom".

Riječju, u sistemu socijalističke demokratije ulogu zaštitnika društva, umjesto neke "posebne mašine", vrši sam "naoružani narod", i to "s takvom jednostavnošću i lakoćom, s kojom svaka grupa civilizovanih ljudi čak i u današnjem društvu razvađa one koji se pobiju ili ne dozvoljava nasilje nad ženom". Razumije se, napominje Lenjin, da je i to samo jedna od faza u razvoju socijalističke revolucije kao procesa stvaranja novog društva, budući da će s nestankom klasne podjele i društvene nejednakosti, poput države, odumrijeti i sama demokratija. Jer, kako kaže, "što je punija demokratija, to je bliži trenutak kada će ona biti nepotrebna". Razumije se, upozorova on, da na sve to treba gledati iz ugla činjenice da je puno ostvarivanje, a time i odumiranje demokratije stvar daleke perspektive, budući da ono nije moguće prije nego iščeznu mnoge društvene suprotnosti, u prvom redu suprotnost između umnog i fizičkog rada koja je "jedan od najvažnijih izvora društvene nejednakosti i to izvor koji se pukim prelazom sredstava za proizvodnju u društvenu svojinu, pukom eksproprijacijom kapitalista nikako ne može da ukloni".

Lenjin ostvarenje "pune demokratije" ili "pravog narodnog samoupravljanja", kojim treba da se zamijene svi pređašnji oblici vlasti i upravljanja, smatra složenim i veoma teško ostvarljivim zahtjevom. U tom smislu kaže: "Mi nijesmo utopisti, mi znamo da svaki polukvalifikovani radnik i svaka kuvarica nijesu sposobni da odmah počnu da upravljaju državom". S druge strane, uvjeren je da nema boljeg puta "da se narod nauči da sam sobom upravlja, da se oslobodi grešaka nego što je put prakse". Osim toga, "put prakse" u novom društvu neophodan je i radi toga da bi se ono suštinski razlikovalo od starog društva

i njegove demokratije, odnosno slobode, za koje kaže: "U kapitalističkom društvu, pod uslovom njegovog najpovoljnijeg razvitka, imamo manje ili više potpun demokratizam u demokratskoj republici. Ali taj demokratizam uvijek je stegnut tijesnim okvirom kapitalističke eksploatacije i zbog toga uvijek ostaje, u suštini, demokratizam za manjinu, samo za imućne klase, samo za bogate. Sloboda kapitalističkog društva ostaje približno onakvom kakva je bila sloboda u antičkim grčkim republikama: sloboda za vlasnike robova". Onima koji na kritici i prevladavanju takvog društva i takve slobode hoće da stvore svoje društvo i svoju slobodu, a to je upravo slučaj s pobornicima ideje proleterske revolucije, međutim, treba nešto drugo. Stvarnost kojoj oni teže, Lenjin ovako objašnjava: "Građani svi odreda treba da upravljaju državom. I za nas je važno da privučemo u upravljanju državom apsolutno sve trudbenike. To je ogromno težak zadatak. Ali, socijalizam ne može da uvede manjina - partija. To mogu da učine desetine miliona kada se nauče da sami to rade". Obilik preko kojega to može da se ostvari, tj. da se buržoaska demokratija zamijeni socijalističkom, jesu *sovjeti*, koje on, jednako kao i Parisku komunu, smatra "novim tipom države", u kojoj se, s jedne strane, razbija stara državna mašina (vojska, policija, činovništvo) i, s druge, oslobađa politički život masa i obezbjeđuje njihovo neposredno učešće u "demokratskoj izgradnji društvenog života odozdo do gore". Potpunije objašnjavajući takvu prirodu sovjeta, on kaže: "Sovjeti su novi državni aparat koji daje, prvo, naoružanu snagu radnika i seljaka, pri čemu ta snaga nije odvojena od naroda kao sila stare stajaće vojske, već je s njim najtješnje povezana; u vojnom pogledu ta snaga je neuporedivo moćnija od ranije vojske; u revolucionarnom pogledu ona se ničim ne može zamijeniti. Drugo, ovaj aparat omogućava vezu s masama, s većinom naroda, toliko tijesnu, neraskidivu, vezu koja se lako provjerava i obnavlja, da o nečemu sličnom u ranijem društvenom aparatu nema ni pomena. Treće, ovaj aparat, zbog toga što se njegov sastav bira i smjenjuje po volji naroda, bez birokratskih formalnosti, mnogo je demokratskiji od svih ranijih aparata. Četvrto, on omogućava čvrstu vezu s najrazličitijim profesijama, olakšavajući time, bez birokratije, najrazličitije, najdublje reforme. Peto, on daje oblik organizacije avangarde, tj. najsvestranijeg, najenergičnijeg, najnaprednijeg dijela ugnjetenih klasa, radnika i seljaka, predstavljajući na taj način aparat pomoću koga avangarda ugnjetenih klasa može da podiže, vaspitava, uči i vodi za sobom cjekopunu gigantsku masu ovih klasa, koja je do sada stajala potpuno izvan političkog života, izvan istorije. Šesto, pruža mogućnost da se sjedini korisnost parlamentarizma s korisnošću neposredne direktne demokratije, tj. da se u nizu izbornih predstavnika naroda sjedine i zakonodavna funkcija i izvršenje zakona. U poređenju s buržoaskim parlamentarizmom, to je takav korak naprijed u razvitku demokratije, koji ima svjetskoistorijski značaj".

Sigrnost kojom Lenjin identifikuje vlast sovjeta kao put i sredstvo prevladavanja buržoaske demokratije - koja je "okljaštrena, bijedna, lažna, demokratija samo za bogate, za manjinu" - socijalističkom demokratijom - koja je "doista potpuna, doista bez ikakvih izuzetaka" - ne prati i njegova razmišljanja o rješenju problema upravljanja privredom. U principu, za njega revolucionarna samodjelatnost radničke klase ni u toj, kao ni u bilo kojoj drugoj sferi društvenog života, nema alternativu. Uvjeren je, naime, da proleterska (socijalistička revolucija) može ostvariti svoje ciljeve tek onda kada njeni glavni akteri, koje on prepoznaje u širokim narodnim masama predvođenim radničkom klasom, ovladaju ekonomskom stranom svog i ukupnog društvenog života i da radničko samoupravljanje predstavlja jedinu formulu kojom se to može postići. No, svjestan je i faktičkog "stanja stvari" u svojoj zemlji, u kome je tu formulu trebalo testirati, a koje su stvorili, izuđu ostalog, izrazita privredna nerazvijenost, predominantnost sitnih robnih proizvođača (88% svih industrijskih kapaciteta predstavljali su privatni pogoni sa jednim ili dva uposlena), enormno učešće (90%) nepismenog seljaštva u ukupnom stanovništvu. Snaga tog "korektiva" u realnom suočavanju s datom situacijom, učinila je da Lenjinovo poznato "što da se radi", bude mnogo više odraz dramatične dileme, nego "klasično" retoričko pitanje. Stoga, ma koliko da, poput Marksa i Engelsa, nepokolebljivo vjeruje u to da proleteri organizovani kao klasa mogu da budu istinski predvodnici svih siromašnih i ugroženih u borbi za novo društvo, te da se u seljaštvu nalazi snažno uporište "revolucije i republike", budući da ga "ne samo radikalni agrarni preobražaj nego i svi opšti i stalni interesi" upućuju na revoluciju pod okriljem radničke klase, na njega daje primjeren odgovor. Taj odgovor je, u principu, sasvim u duhu uvjerenja da djelatnost revolucionarnih snaga u ekonomskoj sferi, ukoliko je lišena vodeće idejno-političke uloge proleterske partije i snažne organizacione i kontrolne funkcije državnih organa, ne može dati očekivane rezultate. Što se, pak, tiče same uloge proleterske partije u tom procesu, odgovor nudi stanovište da je diktatura proletarijata "uporna borba, krvava i nekrvava, nasilna i mirna, vojna i privredna, pedagoška i administrativna protiv snaga i tradicija starog društva", te da je kao takvu nije moguće ostvariti bez partije "gvozdene i prekaljene u borbi, bez partije koja uživa povjerenje svega što je čestito u radničkoj klasi, bez partije koja umije da prati raspoloženje masa i utiče na njega". Takva uloga avangarde potrebna je i zbog toga što je za uspješno upravljanje, "pored vještine ubjeđivanja" i "pored vještine pobjeđivanja u građanskom ratu", potrebna i "vještina praktičnog organizovanja". Sve se to odnosi, ipak, samo na političku sferu. S odnosima i zadacima u oblasti ekonomije, nešto je drugačije. Naime, imajući u vidu da novi revolucionarni blok nije imao mnogo toga što

mu je u toj oblasti potrebno - što je, kako kaže, bila posljedica činjenice da Rusija u stvari "nije bila radnička već radničko-seljačka" zemlja, u kojoj se i dalje osjeća "jak uticaj sitnosopstveničke i sitnoburžoaske svijesti" - Lenjin se zalaže za mjere kojima se ekonomska sfera izuzima ne samo iz realnih nego i iz pretpostavljenih okvira neposrednih radničkih prava na upravljanje. Konkretno, radi se o zahtjevu za usporavanje nacionalizacije, s obrazloženjem da ovu ne prati odgovarajuća evidencija i kontrola, odnosno o zahtjevu za priznanje da sovjetskoj vlasti u početku treba usluga buržoaskih stručnjaka, makar to predstavljalo i "korak nazad socijalističke, sovjetske državne vlasti". Uporedo s tim, uviđajući da to objektivno nameće data situacija, Lenjin zastupa i stanovište da revolucija u interesu svog razvitka i učvršćenja, tj. u interesu ostvarivanja svojih socijalističkih i komunističkih ideala, "zahtijeva bezuslovno potčinjavanje masa jedinstvenoj volji rukovodilaca radnog procesa". I ne samo to.

Svjestan činjenice da postoji ogroman "raskorak između velikih postavljenih zadataka i bijede ne samo materijalne, već i kulturne", Lenjin upozorava da je revoluciju u Rusiji lako bilo početi, ali da će teško biti završiti je, u svakom slučaju mnogo teže nego u drugim evropskim zemljama. Taj problem je utoliko veći što zbog faktičkog krajnje nepovoljnog stanja u ekonomskoj sferi, prelaz iz starog u novo društvo karakteriše odveć velika "sitnosopstvenička beskarakternost, rascjepkanost, induvidualizam, egoizam, prelaz od oduševljenja na potištenost". Rusija će stoga, pribojava se Lenjin, osim ne baš lijepog osjećanja zbog vlastite nesposobnosti da dovrši ono što je započela, imati još jednu izuzetno tešku hipoteku: nakon eventualnog socijalističkog prevrata u makar jednoj razvijenijoj zemlji, "postaće ne uzorna, nego opet zaostala zemlja", u "sovjetskom i socijalističkom smislu". U tom raspoloženju, on u oktobru 1921. godine priznaje da je već početkom 1918. godine pisao, da bi "državni kapitalizam bio korak naprijed prema današnjem stanju stvari i Sovjetskoj Republici", da je već tada, u izvjesnoj mjeri, uviđao "da bi bolje bilo" da je nova vlast "prije došla do državnog kapitalizma, pa tek poslije do - socijalizma". Priznaje i to da NEP (nova ekonomska politika, kojom je zamijenjen "ratni komunizam" u privredi, donekle liberalizovana trgovina i zauzet nešto tolerantniji stav prema privatnoj svojini) "označava prelaz na obnovu kapitalizma u znatnoj mjeri".

Uprkos svemu tome, Lenjin ne smatra da je ono što je i kako je učinjeno - greška. Zato se u kritici "nerealnih procjena" i "propusta", te isticanju "nepovoljnih okolnosti", ne uzdiže do nivoa Marksove kritičnosti u posmatranju problema i protivurječnosti proleterskih revolucija, gdje se kaže da se one, u takvim uslovima, prekidaju u svom vlastitom toku, vraćaju na ono što je već

smatrano završenim i počinju ga iznova (i na drugi način), ismijevajući pritom "polovičnosti, slabosti i kukavnosti svojih prvih rješenja". Umjesto toga, Lenjin se 1923. godine, u jednom svom neke vrste testamentalnom tekstu, pita: "A što ćemo ako nam je potpuna bezizlaznost situacije (udesetostručujući time snagu radnika i seljaka) otvorila mogićnost drugačijeg prelaza u stvaranju osnovnih uslova civilizacije nego u svim ostalim zapadnoevropskim državama? Da li se zbog toga izmijenila opšta linija razvitka svjetske istorije?" Relativizujući do karaja značaj kulturnih pretpostavki za uspjeh socijalističke revolucije, on dalje pita: "Koji je to određeni 'nivo kulture' potreban za stvaranje socijalizma, ako je ovaj objektivno različit u svakoj od zapadnoevropskih država?" Na kraju, slijedi i njegovo glavno pitanje: "Zašto mi ne bismo mogli da počnemo s tim da najprije revolucionarnim putem izvojujemo preduslove za taj određeni (kulturni i materijalni) nivo, pa tek onda, na bazi radničko-seljačke vlasti i sovjetskog sistema, krenemo dalje da bismo stigli druge narode?" Odgovor mu je bio potvrdan: "Takve modifikacije običnog istorijskog toka dopustive su i moguće".

U razrađivanju koncepta socijalističke revolucije Lenjin se susreo s potrebom da nakon klasne potpunije sagleda i objasni i njenu nacionalnu komponentu. Polaznu osnovu njegove analize ove problematike činilo je stanovište da bez ravnopravnosti nacija ne može biti ravnopravnosti uopšte. Već na prvom koraku u provjeri tog stanovišta došao je do uvjerenja:

prvo, da borba za ravnopravnost potlačenih nacija unutar jedne mnogonacionalne države, jednako kao i borba za prevladavanje nacionalnog ugnjetavanja koje je nametnuo imperijalizam u svjetskim razmjerama, predstavlja jedan od uslova izbijanja i uspješnog toka proleterske revolucije, budući da "ništa toliko ne zadržava razvitak i učvršćenje proleterske klasne solidarnosti koliko nacionalna nepravda i ni na šta nijesu tako osjetljivi 'uvrijeđeni' pripadnici male nacije kao na osjećanje jednakosti i narušavanje te jednakosti, makar čak i iz nemarnosti, makar čak u obliku šale, od strane svojih drugova proletera";

drugo, da radnička klasa ne samo što ne smije biti indiferentna prema tom problemu, već mora imati svoj revolucionarni program za njegovo rješavanje, u kome će "starom svijetu, svijetu nacionalnog ugnjetavanja, nacionalnog gloženja i nacionalnog odvajanja" suprotstaviti "novi svijet jedinstva trudbenika svih nacija, u kome nema mjesta ni za jednu privilegiju, ni za najmanje ugnjetavanje čovjeka od strane čovjeka";

treće, da program rješavanja nacioalnog pitanja koji proletarijat treba da suprotstavi buržoaskim obmanama o tobožnjem nesmetanom i mirnom razvoju nacija u imperijalizmu mora biti utemeljen na osnovnim principima radničke demokratije (koji glase: "Ni jedne privilegije ni za jednu naciju, ni za jedan

jezik! Ni najmanjeg tlačenja, ni najmanje nepravednosti prema nacionalnoj manjini”);

četvrto, da taj program ne smije da se zadovolji samo zahtjevom za kulturnom autonomijom, kako to podrazumijeva austromarksistički pristup rješavanju nacionalnog pitanja, već mora da seže do zahtjeva za punom nacionalnom ravnopravnošću;

peto, da radnička demokratija pod “punom nacionalnom ravnopravnošću”, uz ostala jednaka kulturno-duhovna i politička prava svih naroda, podrazumijeva i pravo na sopstvenu državu, koje se može postići priznanjem prava nacija “na samoopredjeljenje, na odvajanje”.

Od svih principa i zahtjeva tog programa, Lenjin najvažnijim smatra “pravo nacije na samoopredjeljenje”, koje su marksisti dužni braniti svim silama, “ako neće da iznevjere demokratiju i proletarijat”. To pravo, po njemu, podrazumijeva mogućnost nesmetanog političkog odvajanja, otcjepljenja pojedinih nacija ili etničkih grupa od državne zajednice u kojoj žive i formiranje nove države. Bez ovog prava, koje treba zakonom zagarantovati i koje se može koristiti “referendumom manjine koja se odvaja”, niti ima uslova za bilo kakvu ravnopravnost u višenacionalnoj zajednici, niti za “klasnu solidarnost među radnicima ugnjetene i ugnjetačke nacije”. S druge strane, poštovanje ovog prava, što bi prvenstveno trebalo da bude briga proletarijata ugnjetačke nacije, ne samo što ne vodi automatski razbijanju velikih država već naprotiv potencira zbližavanje nacija na potpuno demokratskoj osnovi koja je nezamisliva bez slobode izdvajanja, što “uz ostale jednake uslove”, omogućava velikim državama da kudikamo uspješnije od malih rješavaju “zadatke ekonomskog progresa” i sve druge “zadatke borbe proletarijata protiv buržoazije”. Pa i kad se to postigne, zaključuje Lenjin, tek se “stvara mogućnost potpunog odstranjenja nacionalnog ugnjetavanja”. Ova će se mogućnost “pretvoriti u stvarnost ‘samo’ - ‘samo’ - kad demokratija bude sprovedena u svim oblastima sve do određivanja granica država prema ‘simpatijama’ stanovništva, sve do potpune slobode odvajanja”. Tek na tim pretpostavkama će se “praktično razviti apsolutno odstranjenje i najmanjih nacionalnih trvenja i najmanjeg nacionalnog nepovjerenja, stvoriće se ubrzano zbližavanje i spajanje nacija koje će se završiti odumiranjem države”. Dakle, borba za nacionalnu ranopravnost je jedna od pretpostavki za pobjedu socijalističke revolucije, ali ta pobjeda nije dovoljna za potpuno odstranjenje nacionalnog ugnjetavanja. Za tako što potrebno je odumiranje države i nestanak klasa uopšte. Jer, “proletarijat neće postati svet i osiguran od grešaka i slabosti samo zato što će izvršiti socijalnu revoluciju”. I nakon toga moguće su situacije u kojima će on - bilo radi ostvarenja nekog vlastitog “sebičnog interesa”, bilo iz nekog drugog razloga - “pokušati da sjedne na tuđu grbaču”.

Sumirajući svekolik Lenjinov učinak na teorijskom objašnjenju ideje proleterske revolucije, Đerđ Lukač kaže: "Lenjin je na ovoj tački ponovo uspostavio čistotu Marksovog učenja. Ali on ga je u isti mah upravo ovdje shvatio jasnije i konkretnije. Ne u tom smislu što je Marksa pokušao na neki način da poboljša. On je samo unio u ovo učenje dalji razvoj istorijskog procesa poslije Marksove smrti. A to znači da se aktuelnost proleterske revolucije sad više ne širi samo kao svjetsko-istorijski horizont iznad radničke klase koja se oslobađa nego da je revolucija već postala aktuelno pitanje radničkog pokreta".

Poglavlje peto

REFORMIZAM

Posljednje decenije XIX vijeka donose izvjesno smirivanje političkih prilika u svijetu, posebno u Evropi. Revolucionarne akcije radnika jenjavaju, a klatno njihovog političkog angažovanja sve više se pomjera ka parlamentarnom i agitaciono-propagandnom radu. Teorijski rad preuzimaju intelektualci iz redova sitne buržoazije, srednjih i drugih neradničkih slojeva, kojima revolucionarno zbivanje nije predmet interesovanja. S "logističkom" podrškom koju dobijaju iz redova radničke aristokratije i sindikalne birokatije, oni uspijevaju da radničkom i socijalističkom pokretu nametnu svoje političke ideje i ideološke racionalizacije. Taj zaokret najbolje odražava *Erfurtski program Njemačke socijaldemokratske partije* (1891). U njemu se, za razliku od *Manifesta komunističke partije* i *Inauguralne adrese Međunarodnog radničkog udruženja* (programskih dokumenta Saveza komunista i Prve internacionale, nastalih u Marksovoj "radionici"), ne govori o diktaturi proletarijata, ukidanju privatne svojine i drugim zahtjevima revolucionarne provenijencije. Glavna pažnja ovog dokumenta okrenuta je opštim građanskim pravima i slobodama, te poboljšanju ekonomskog položaja radništva u postojećem društvu. Njime se faktički inauguriše *reformizam*, čiju pojavu Engels propraća sa tri zanimljiva komentara:

prvim (izloženim u jednom pismu Marksu iz 1858. godine), u kome kaže da se engleski proletarijat faktički "sve više i više poburžoazuje", tako "da ta najburžoaskija od svih nacija kao da želi najzad dotle dotjerati da pored buržoazije ima i buržoasku aristokratiju i buržoaski proletarijat";

drugim (izloženim u jednom pismu Polu Lafargu iz avgusta 1890. godine), u kome kaže da su se tokom posljednje dvije-tri godine na socijalističkoj političkoj sceni javila gospoda koja se bave marksizmom, ali takve vrste "o kojoj je Marks govorio 'U takvom slučaju ja znam samo jedno, da ja lično nijesam marksista'", i o kojima bi mogao da kaže "isto ono što je Hajne govorio o svojim podržavaocima: 'Ja sam sijao zmajeve, a požnjeo buve'";

trećim (izloženim u predgovoru njemačkom izdanju njegove knjige *Položaj radničke klase u Engleskoj*), u kome kaže da je izlišno govoriti "da danas zaista opet ima socijalizma u Engleskoj i to veoma mnogo: socijalizma svih nijansi, socijalizma svjesnog i nesvjesnog, socijalizma u prozi i stihu, socijalizma radničke klase i srednje klase", riječju da "taj užas nad užasima, socijalizam, ne samo što je postao mnogopoštovan, nego oblači već i društvenu toaletu i dembeliše nemarno zavaljen na salonskom divanu za ćaskanje".

Ideje reformizma ponikle su u britanskom radničkom pokretu i stare su gotovo koliko i on. One se nalaze u osnovi *tredjunionizma*, čiji zahtjevi u pogledu izvjesnog ublažavanja eksploatacije, i uopšte poboljšavanja društvenog položaja radništva, ne podrazumijevaju nikakvu bitnu promjenu postojećeg poretka i sistema najamnog rada, već zaključivanje kolektivnih ugovora i uzajamno pomaganje. Reformizmom odišu i programska opredjeljenja djelova *Čartističkog pokreta* (naročito njegove *Stranke moralne sile*) koji - mada nastao na ideji da je savez radnika sa buržoazijom beskoristan i da radnici neće ostvariti svoja prava ako budu ostali samo kod ekonomskih zahtjeva - nije ni teorijski, ni politički uspio da ozbiljnije uzdrma "nepoželjnu datu stvarnost". Niti je bilo koji od šest zahtjeva *Narodne povelje* iz 1838. godine implicirao neki pretjerani radikalizam (traženi su: opšte pravo glasa, ravnopravna podjela zemlje na izborne okruge, ukidanje imovinskog cenzusa za izbor poslanika, godišnji parlamentarni izbori, tajno glasanje, uvođenje plata za poslanike), niti je britanski parlament usvojio ovaj ili neki drugi čartistički dokument. I tzv. *fabijanski socijalizam* - orijentaciju nastalu unutar istoimenog udruženja, što su ga 1883. godine u Londonu, formirali Sidni Veb (1859-1947), autor knjiga *Socijalizam u Engleskoj* i *Industrijska demokratija*, Harold Laski (1893-1950), autor knjiga *Problemi suvereniteta* i *Autoritet u savremenoj državi* i drugi - karakterišu:

shvatanje socijalizma kao društva s pretežno prodržavljenom privredom, tj. društva u kome država organizuje, usmjerava i kontroliše sav privredni život, a onda i sve važnije oblasti društvenog života;

opredjeljenje za postepene, mirne društvene promjene, posredstvom djelimičnih, prvenstveno parlamentarnih reformi;

posve negativan stav prema svim revolucionarnim oblicima borbe radničke klase.

Reformizma ima i u Francuskoj, gdje se naročito iskazuje kroz ideje tzv. *posibilizma.* Ova teorijska orijentacija je, ipak, najviše razvijena u Njemačkoj. Ideje reformizma se u ovoj zemlji najprije iskazuju kroz *lasalizam* - teorijski diskurs nazvan po socijalisti Ferdinandu Lasalu (1825-1864), autoru knjige *Filozofija Heraklita, mislioca iz Efesa*.

Lasal je veliki pobornik strategije postepenih društvenih promjena, koje se ostvaruju unutar postojećeg sistema i pomoću njegovih institucija, prvenstveno države. Njegova temeljna stanovišta su:

radnička klasa, ma koliko to željela, nije u stanju da sama izvrši socijalnu revoluciju, već se u ostvarivanju svojih ekonomskih i političkih ciljeva mora oslanjati na postojeću državu, čija je "najsvetija dužnost da uzme u ruke veliku stvar slobodne individualne asocijacije radničkog staleža" i "radnicima pruži sredstva i mogućnosti za to njihovo samoorganizovanje i samoodržavanje";

politička partija radničke klase treba da se kloni svakog avanturizma, pogotovu onog koji bi dolazio iz nerealno postavljenih ciljeva njene borbe, te da uvijek sebi postavlja samo one zadatke koje može da ostvari;

neposredni, istorijski realan zadatak njemačkog radništva nije revolucija, već parlamentarna akcija, kojom će se postepeno realizovati njegov socijalni program;

prvi i najvažniji zadatak u političkom programu radničke klase treba da bude uvođenje opšteg i neposrednog prava glasa, preko kojeg će siromašni, budući da čine većinu, ovladati parlamentom, a posredstvom ovoga i državom;

pod odlučujućim uticajem radničkih glasova država će se preobratiti u slobodnu narodnu zajednicu, koja, kao jedinstvena "moralna cjelina", "milionima puta umnožava snage svih pojedinaca koji su njome obuhvaćeni i sjedinjeni", i "milionima puta povećava snage koje će svima njima stajati na raspologanju";

radnička klasa svoj ekonomski program može da ostvari tako što će se organizovati u radničke asocijacije i postati "vlastiti preduzetnik", jer je to jedini način da se ukloni željezni i okrutni zakon koji određuje najamninu, po kome radnici dobijaju samo njen minimum, budući da ih uvijek ima više nego je kapitalu potrebno.

Lasal u radničkim asocijacijama vidi veoma značajno sredstvo rješavanja gotovo svih problema u ekonomskoj sferi, te im posvećuje osobitu pažnju. On kaže: "Te bi asocijacije, naravno, tek postepeno i u toku vremena obuhvatile cjelokupni radnički stalež. One bi najprije trebalo da se formiraju u industrijskim granama koje su, zbog toga što zapošljavaju najveći broj radnika, najprikladnije za takav oblik organizovanja. Njih odmah treba formirati i u onim okruzima i predjelima, koji su načinom svoje industrijske djelatnosti, gustinom stanovništva i njegovom dobrovoljnom odlukom da pristupe asocijaciji, već potvrdili svoju opredijeljenost za ovaj vid aktivnosti. Čim bude postojao veći broj takvih asocijacija, kad one budu formirane u više mjesta i industrijskih grana, biće potrebno da uz pomoć države stupe u međusobni kreditini odnos. Osim tom kreditnom vezom, ova različita udruženja mogla bi da budu obuhvaćena i

jednim osiguravajućim savezom, čiji bi zadatak bio da eventualne poslovne gubitke raspodjeljuje i izravnjava do gotovo neprimjetljive sume. I na kraju, država ne bi nipošto smjela da se igra diktatora u tim društvima, nego bi joj pripadali samo utvrđivanje i odobravanje statuta i neka kontrola nad vođenjem poslova, dovoljna da osigura svoje interese. Svake bi se sedmice radnicima imala isplatiti najamnina uobičajena u tom mjestu i u toj vrsti rada, a krajem godine njima bi se u formi dividende podijelio poslovni dobitak udruženja".

Najveći individualni doprinos afirmaciji reformizma dali su njemački socijalisti Eduard Bernštajn (1850-1932) i Karl Kaucki (1854-1938). Učinili su to posredstvom kritičkog opserviranja ključnih marksističkih ideja i koncepcija, za koje su uglavnom tvrdili da ukoliko su naučno utemeljene objektivno znače nešto drugo od onoga što im se pripisuje.

Bernštajn u svojim teorijskim radovima izražava glavnu dilemu socijalidemokratije s početka XX vijeka. Ta dilema je: da li i kako nastaviti s revolucionarnom akcijom u uslovima kada postojeći sistem, uporedo s velikim privrednim usponom kapitalističke klase, donosi osjetna poboljšanja u socijalno-ekonomskom položaju radnika i kada ovi, kako se vjerovalo, imaju realne izglede da legalnim putem osvoje političku vlast? Problem je utoliko veći, smatra Bernštajn, što se Marksova i Engelsova predviđana o neizbježnosti izbijanja proleterske revolucije odnosno uspostavljanja diktature proletarijata, izložena u *Komunističkom manifestu* (1848), nijesu pokazala tačnim i što bi strategija koja bi vodila njenom izazivanju "po svaku cijenu" bila pogubna. Osim toga, objašnjava on, u svom djelu *Pretpostavke socijalizma i zadaci socijaldemokratije* (1899), diktatura proletarijata podrazmijeva znatno niži stupanj opštenja među ljudima od onoga koji se može stvarati putem reformi zakonodavstva i mirnih razgovora, a zadatak socijalizma nije u tome da vaskrsava atavizme već da otvara perspektive jedne razvijenije civilizacije. Shodno takvom pogledu na datu društvenu stvarnost i mogućnosti njenog mijenjanja u smjeru koji "najviše odgovara" socijalističkom pokretu, Bernštajnovo "lagano distanciranje od marksizma", ogleda se u tome:

što se ideja borbe za stvaranje jednog potpuno novog svijeta zamjenjuje zahtjevom za obezbjeđenjem "pozitivnog razvitka" postojećeg;

što se opredjeljenje za revoluciju, kao jedini put ostvarivanja tog velikog cilja, zamjenjuje strategijom parlamentarne reforme;

što se ideja oslobođenja rada, a time i izbavljenja radničke klase iz najamnog ropstva, zamjenjuje idejom djelimičnog poboljšanja njenog položaja.

Bernštajn se u početku ne konfrontira, direktno i otvoreno, s osnovnim principima marksističke teorije. On, na primjer, ne poriče postojanje klasne

borbe i ne osporava stanovište o radničkoj klasi kao subjektu preobražajnog procesa, koji je životno zainteresovan za stvaranje boljeg i pravednijeg društva, ali odbacuje ideje o putevima i sredstvima kojima se može ostvariti taj njen cilj. Kasnije, da bi dokazo valjanost svojih uvjerenja, Bernštajn ne samo što smatra manjkavim mnoge Marksove i Engelsove teze, već i tvrdi da postoje dvije suprotstavljene teorije: "jedna, koja daje prednost nasilju, i druga, koja smatra da ekonomija predstavlja osnovu razvoja društva". Smatrajući drugu teoriju kudikamo ispravnijom - pored ostalog i zato što "demokratija mora da bude zasnovana na što je moguće široj autonomiji, što podrazumijeva ekonomsku odgovornost svih organa upravljanja i svih odgovornih pojedinaca" - Bernštajn glavne uzroke pogrešnosti prve vidi u njenoj oslonjenosti na dijalektiku i dijalektičko mišljenje, tvrdeći da upravo dijalektika predstavlja ono "izdajničko u marksizmu", koje "leži na putu svakom dosljednom posmatranju stvari". Bernštajn glavni nedostatak Marksove dijalektike vidi u tome što ona - objašnjavajući razvoj kao proces ispunjen skokovitim prelazima kvantiteta u kvalitet (tzv. zakon jedinstva i borbe suprotnosti) - vodi samo jednom zaključku, a to je da revolucija predstavlja jednu od zakonitosti istorijskog procesa. Sve je to, smatra Bernštajn, posljedica Marksove opsjednutosti Hegelovom dijalektikom koja je "utoliko opasnija što nikad nije potpuno pogrešna". Karakteriše je upravo to što "liči na istinu kao što svjetlucanje liči na svjetlost" i što nikad "sebi ne protivurječi jer, po njoj, svaka stvar sadrži u sebi i svoju suprotnost", tako da se "logički zahvati u hegelijanizmu" doimaju kao "sjajni, radikalni umni". Problem je, međutim u tome, što oni, jednako kao i "već pomenuto svjetlucanje", u "svojim širokim okvirima nude perspektivu daleke budućnosti", tako da "ako se u njih pouzdamo, možemo samo da zalutamo". Na tezi da "rasuđivanje na antitezama naročito odgovara spekulativnim dedukcijama", tako da ga "nije moguće podjednako jednostavno i strogo primjenjivati na individualne i istorijske fenomene", te na pretpostavci da povezivanje ideje socijalizma sa revolucijom ne znači ništa drugo do izvođenje jedne "iznuđene sinteze", Bernštajn gradi i svoju sumnju u naučnu utemeljenost Marksovog i Engelsovog materijalističkog shvatanja istorije. Smatra da između determinizma i ideje fatalističke neizbježnosti ne postoji principijelna razlika, tako da biti materijalista znači priznavati nužnost svega događanja. Osim toga, smatra da marksizam nije ni utemeljen dosljedno na materijalizmu, budući da priznaje faktor svijesti. "Filozofski ili prirodnonaučni materijalizam je deterministički - kaže Bernštajn - a marksističko shvatanje istorije to nije, jer ono ekonomskoj osnovi društva ne pripisuje nikakav bezuslovno determinirajući uticaj na oblike života". A ako je tako, onda nije suprotna marksizmu tvrdnja, da sa porastom svijesti ljudi, s njihovom višom kulturom, prestaje potreba za

organizovanjem narodnih ustanaka, nasilnom eksproprijacijom buržoazije i diktaturom proletarijata. Bernštajn smatra neodrživom i Marksovu tezu o osiromašenju radničke klase u kapitalizmu, a nalazi i da srednji slojevi nijesu u opadanju, budući da mala i srednja preduzeća ono što prepuštaju velikim "zahvaljujući samom društvenom razvoju" dobijaju nazad, tako da "raspodjela opšteg bogatstva stvorena industrijalizacijiom djeluje kao protivteža tendenciji ka privatizaciji". On dokazuje (na osnovu statističkih izvještaja o kretanju poreza i veličini zemljišnih posjeda) da se postepeno izjednačava nivo prihoda kapitalista i najamnih radnika i da stoga ovi drugi nemaju valjanih ekonomskih razloga za organizovanje revolucionarne borbe. Po istom osnovu, Bernštajn dolazi i do još jednog važnog zaključka: da je kapitalizam sposoban da izbjegne najveće zlo i glavnu opasnost - ekonomsku krizu. On kaže: "Ako nepredviđeni spoljni događaji ne izazovu opštu krizu... nema nužno razloga da je izazovu čisto ekonomski momenti. Lokalne i parcijalne depresije su neizbježne, ali opšti zastoj nije neizbježan pri današnjoj organizaciji i proširivanju svjetskog tržišta, te naročito pri velikom proširivanju proizvodnje životnih namirnica". Bez ekonomske krize nemoguće je srušiti kapitalizam. Zato radnička klasa treba da definitivno napusti ideju o sopstvenoj, sverješavajućoj revoluciji i okrene se onome što je jedino moguće - reformi.

"Klasna diktatura pripada nižoj kulturi - kaže Bernštajn - i bez obzira na svrsishodnost i provedivost stvari, treba je posmatrati samo kao politički nazadak, atavizam, kad se probudi misao da se prelazak kapitalističkog društva u socijalističko mora nužno dirigovati u razvojnim oblicima jednog vremena koje nije poznavalo današnje metode". Uz to, nastavlja on, "tamo gdje radnička klasa još ne posjeduje vrlo snažne vlastite organizacije privrednog karaktera i gdje školovanjem u samoupravnim tijelima nije postigla visok stepen duhovne samostalnosti, diktatura proletarijata znači diktaturu klupskih govornika i literata". Tim prije što "teorija viška vrijednosti ne omogućava da se odredi koliki je stepen pravičnosti ili nepravičnosti u raspodjeli proizvoda rada, isto tako kao što ni teorija o atomima ne omogućava da se ocijeni da li neko umjetničko djelo lijepo ili ružno". Socijaldemokratija, stoga, nije ni za kakvu revoluciju i diktaturu. Ona, kaže Bernštajn, "ne misli da se bori protiv građanskog društva kao civilizovano uređene države". Njen cilj nije da "razloži građansko društvo i proletarizuje redom sve njegove članove", već da "uzdigne radnike iz socijalnog položaja proletera u položaj građana". Čak i kad bi socijaldemokratija željela revoluciju, ove ne bi bilo bar iz dva razloga: prvo, zato što tamo gdje je "nacija dospjela u političko stanje u kome su prava posjedničke manjine prestala činiti ozbiljnu smetnju za socijalni napredak, tu pozivanje na nasilnu revoluciju postaje besadržajna fraza"; drugo, revolucija u datim uslovima ne bi bila "ni u interesu

radničke klase", niti bi je podržali "oni protivnici socijalne demokratije koji su spoznali da današnje društveno uređenje nije stvoreno za svu vječnost, već je podložno zakonu promjene, te da se razvoj putem katastrofa sa svim svojim užasima i pustošenjima može izbjeći". Osim toga, "sve mjere koje preduzimaju socijalisti, i one koje izgledaju obavezujuće, za glavni cilj imaju da razviju i čuvaju ličnost", budući da je "riječ o mjerama koje zahtijevaju povećavanje slobode društva, o mjerama koje daju više slobode jednima nego što uzimaju drugima". Ima li se to u vidu, kaže Bernštajn, sasvim je normalno da, umjesto bilo kakvog posezanja za "nezakonitom silom ili političkom katastrofom", treba "politički organizovati radničku klasu i izgrađivati je za demokratiju, i boriti se za reforme u državi koje su pogodne da podignu radničku klasu i da državu preoblikuju u duhu demokratije". Ovo tim više:

što radnička klasa raspolaže pravom glasa, koje u "demokratskoj zajednici čini njegovog posjednika virtuelno učesnikom u državnoj zajednici, a ovo virtuelno učešće mora vremenom dovesti do stvarnog učešća";

što interese radničke klase štiti parlamentarna demokratija, unutar koje postoji "gotovo bezuslovna sigurnost" da se ne može donijeti zakon ili drugi propis koji bi išao na uštrb lične slobode i prava bilo koje socijalne ili političke grupacije, "jer današnja većina uvijek može postati sjutrašnja manjina, i svaki zakon koji tlači manjine, ugrozio bi samo članove privremene većine";

što radničku klasu štiti, u istoj mjeri i na isti način kao i kapitalističku, nepristrasna i za sve jednaka narodna država, u kojoj "ni jednoj klasi ne pripada privilegija prema cjelini", niti u bilo čemu ima veća prava od ostalih.

Bernštajn se ne zalaže za formalno odricanje prava na revoluciju, ali to pravo smatra čistom spekulacijom. On kaže: "Nije riječ o tome, da se zakletvom odreknemo takozvanog prava na revoluciju, tog čisto spekulativnog prava, koje nijedan ustav ne može paragrafirati i nijedan zakon svijeta zabraniti, i koje će postojati, dok nas prirodni zakon prisiljava da umremo, ako se odreknemo prava da dišemo. Taj nepisani zakon, koji se ne može propisati, nije nimalo tangiran time, što se postavljamo na tlo reforme, kao što se ni pravo nužne odbrane ne ukida time, što stvaramo zakone za uređivanje naših ličnih i imovinskih sporova".

Karl Kaucki, poput mnogih socijalista njegovog doba, primijetno evoluira od početnih marksističkih (revolucionarnih) opredjeljenja do kasnijih reformističkih opcija. To se sasvim dobro pokazuje u njegovim knjigama *Parlamentarizam i socijalizam* (1893) i *Njemačka revolucija i njen program* (1918), u kojima nastoji da "pomiri" reformističku praksu njemačke socijaldemokratske partije, čiji je teoretičar, sa težnjama najborbenijih djelova proletarijata koji revoluciju smatraju jedinim putem i sredstvom vlastitog oslobođenja. Za taj

njegov misaoni napor, koji se ponekad naziva "marksiszmom Karla Kauckog", M. Salvadori kaže da je "mikst" kojega čine "Marksova doktrina, darvinizam, politički liberalizam i razmišljanja o djelima velike njemačke akademske kulture (naročito Maksa Vebera) i djelima austro-ugarske kulture", pa sve to još prožeto idejama posibilizma i fabijanizma. Takvu "unutrašnju kompleksnost" njegove misli posebno ilustruje, s jedne strane, uvjerenje da "svjetski rat prijeti", a rat po njemu uvijek donosi revoluciju i, s druge strane, objašnjenje da revolucija nastaje tek kad se steknu četiri osnovna uslova:

(1) da postojeći poredak bude neprijateljski u odnosu na široke narodne mase;

(2) da naspram režima postoji velika beskompromisna opoziciona partija koja u svojim organizacijama okuplja narodne mase;

(3) da ta partija predstavlja interese velike većine stanovištva i da uživa njegovo povjerenje;

(4) da povjerenje u postojeći poredak, u njegovu snagu i njegovu stabilnost, bude poljuljano u očima njegovih sopstvenih organa, u prvom redu birokratije i vojske.

Pošto se ovo potonje veoma rijetko deševa, demokratski put u socijalizam je znatno izvjesniji i sigurniji. No, ako se revolucija i dogodi, veli Kaucki, ona ne znači rušenje države već "pomijeranje snaga u državi", u smislu da se izvrši "preobražaj institucija koji omogućava da se politički aparat neprekidno stavlja u službu interesa radničke klase".

Inače, Kauckijeva opredijeljenost za reformizam indirektno je sadržana već u njegovoj privrženosti ideji svojevrsnog pozitivizma i darvinističkog evolucionizma (kojima je svojstveno stanovište da može da opstane samo onaj ko se prilagođava). Direktno se očitava u njegovom uvjerenju, da glavni zadatak proletarijata nije da razbije sistem parlamentarne demokratije, već da slomi moć vlade nasuprot parlamenta i utre put za sopstveni ulazak u predstavnički dom, na temelju jednakog izbornog prava. Okosnicu Kauckijevog reformističkog diskursa čini teza, da rješenje problema koji proizilaze iz klasnih protivurječnosti treba tražiti u okvirima postojećeg sistema, budući da parlamentarizam "može biti isto tako dobro oruđe diktature proletarijata kao što je dobro oruđe diktature buržoazije". Tom tezom, Kaucki se otvoreno suprotstavlja Marksovim i Engelsovim shvatanjima smisla i potrebe proleterske revolucije. Za razliku od Marksa i Engelsa, koji u proleterskoj revoluciji vide jedino relevantno sredstvo dokidanja klasnog društva (odnosno dominacije i eksploatacije), Kaucki tvrdi da je ova neobavezna, čak i apsolutno nepotrebna. On kaže da bi socijalizam bio beznadno neostvarljiv "kad bi se njegova očekivanja oslanjala samo na to

da krize, kao što kaže *Komunistički manifest*, postaju sve 'složenije i složenije'; ili na to da sve dalja akumulacija kapitala stvara iz same sebe vlastiti kraj". Proletersku revoluciju treba očekivati tamo gdje za nju postoje uslovi, a njih ne pruža postojeća situacija. "Izgledi socijalizma - kaže Kaucki - ne zavise od mogućnosti ili nužnosti nastupajućeg sloma ili propasti kapitalizma, nego od očekivanja, u koja smijemo vjerovati, da će proletarijat dovoljno ojačati, da će se proizvodne snage u potrebnoj mjeri razviti da bi se pomoću obilnih sredstava osigurale narodne mase, i da će, pri tome, proizvodne snage uzeti takve oblike koji će olakšati društvenu organizaciju njihovog korišćenja; napokon da će jamčiti plodotvorno korišćenje ovih proizvodnih snaga". Stoga radnička klasa, umjesto da se zanosi iluzijama o revoluciji, koja joj uostalom i nije potrebna (jer zašto da diktaturom ruši demokratiju u kojoj i pomoću koje može da ostvari svoje interese), treba da se bori za razvoj proizvodnih snaga i povećanje broja svojih predstavnika u parlamentu. Novo društveno stanje "koje stupa na mjesto starog, ne zavisi od oblika moralnog modela, nego od datih materijalnih uslova, tehnike, prirodnog miljea, vrste susjeda i predaka postojećeg društva". Ono se ne može uspostaviti prinudom, već se postepeno stvara iz elemenata koji su za njega potrebni. U tom smislu, uvjeren je Kaucki, Engleska i Njemačka su mnogo bliže "jednom modernom socijalizmu... koji će zadovoljiti i osloboditi proletarijat", nego zemlje u kojima se, kao kompenzacija za neizvjesnost demokratskih institucija i odnosa, nudi isprazna revolucionarna retorika.

Kaucki smatra da diktatura proletarijata, čak i kad bi se mogla uspostaviti, ne bi bila sredstvo stvaranja novog, socijalističkog društva. Socijalizam je nezamisliv bez demokratije i nemoguć je tamo gdje ga većina ljudi neće. Takav sistem podrazumijeva "ne samo društvenu organizaciju proizvodnje, već i demokratsku organizaciju društva". Pokuša li se s tim da se nametne na silu, socijalizam neće biti demokratsko društvo, u kome je na vlasti većina (što bi inače trebalo da bude), već društvo nasilja (manjine nad većinom), nesloboda (većine koja ga ne prihvata) i faktičke vlasti organizacije (partijskog vođstva stopljenog s državnim vrhom) koja raspolaže monopolom prinude. Gdje god se takva diktatura uspostavi, ona ima "izrazito reakcionarni karakter" i neizbježno "ostavlja tamnu mrlju u istoriji čovječanstva". Njen krajnji ishod je "državno ropstvo", a potlačeni (opozicija) i obespravljeni (većina koja gubi izborna prava i slobodu zbora i dogovora) imaju samo jednu alternativu - građanski rat. Kaucki kao indirektan dokaz, da svaki poduhvat u kome uže organizacije misle i rade umjesto masa nužno ima neželjen ishod, navodi primjer hrišćanstva. On kaže: "Hirišćanstvo je izvojevalo pobjedu tek kada se pretvorilo upravo u suprotnost svoje prvobitne suštine; u hrišćanstvu pobjedu nije izvojevao proletarijat, već sveštenstvo koje ga je iskorišćavalo i njime vladalo; hrišćanstvo je pobijedilo

ne kao prevratnička, već kao konzervativna sila, kao nova potpora ugnjetavanja i eksploatacije; ono ne samo što nije odstranilo carsku moć, ropstvo, siromaštvo masa i koncetraciju bogatstva u malo ruku, već ju je učvrstilo. Organizacija hrišćanstva, crkva, pobijedila je time, što je svoje prvobitne ciljeve napustila i zastupala suprotne ciljeve".

Za razliku od Marksa i Engelsa, koji u demokratiji vide oblik vlasti i diktaturu određene klase, Kaucki ovu interpretira kao opšte pravo glasa. Demokratija za njega znači vlast većine, ali (u istoj mjeri) i zaštitu prava manjine. Ona se može ostvariti i u postojećem sistemu, usljed čega akcije radničke klase nikada ne bi trebalo da se sastoje u tome "da se razori državna vlast, nego samo u tome da se vlada privoli na popuštanje u nekom određenom pitanju, ili da se vlada, neprijateljski raspoložena prema proletarijatu, zamijeni vladom koja će mu izaći u susret". Radnička klasa treba da se "čvrsto drži za demokratiju, za opšte, jednako, direktno, tajno pravo glasa". To tim prije, što je njen cilj "osvajanje državne vlasti putem dobivanja većine u parlamentu i pretvaranje parlamenta u gospodara nad vladom", i što ona može doći na vlast tek onda kada bude predstavljala većinu stanovništva ili ovo bude imala uz sebe. Kaucki kaže: "Oružje proletarijata u njegovim političkim borbama je, pored njegove ekonomske neophodnosti, njegova mnogobrojnost. Samo kada bude imao mase iza sebe, smije očekivati da može savladati sredstva sile vladajućih klasa". Ukoliko bude poštovala to pravilo, radnička klasa će upravo u parlamentarizmu ostvariti svoje ciljeve. Tada je u tome neće spriječiti nikakav otpor vladajućih klasa, uključujući i fašizam. Jer, kaže Kaucki, "ako hoće da politički djeluju, fašisti moraju da nastupaju u velikom broju". Konkretno, to bi značilo, nastavlja Kaucki, da bi fašisti, na primjer, u Italiji, "na trideset devet miliona stanovnika, tebalo da otprilike imaju pola miliona članova, dok bi u Njemačkoj morali, da bi dosegli isti taj odnos, da imaju gotovo milion članova". Kaucki ne vjeruje u takvu mogućnost, jer, kako kaže, "u jednoj industrijskoj zemlji se ne može sakupiti toliko veliki broj propalica u najboljim godinama koje bi se borile za kapitalističke ciljeve".

Značajan uticaj na razvoj reformističke misli ima i *austromarksizam*. Pod ovim se podrazumijevaju ideje i koncepcije grupe austrijskih intelektualaca: Maksa Adlera (1873-1940), filozofa (univerzitetskog profesora) i političara, autora knjiga *Politička i socijalna demokratija* i *Marksističko shvatanje države*; Karla Renera (1870-1950), političara i državnika, autora knjiga *Marksizam, rat i internacionalizam* i *Putevi ostvarenja*; Ota Bauera (1881-1938), lidera austijskih demokrata i ministra spoljnih poslova svoje zemlje, autora knjige *Kapitalistička slika svijeta*; Rudlofa Hilferdinga (1877-1941), autora knjige *Finasijski kapital* i drugih, koji u svojim radovima opserviraju i tako krupna

pitanja svog vremena, kao što su promjene u klasama i njihovim međusobnim odnosima, nova uloga države u privredi, političko ustrojstvo višenacionalnih zajednica i slično. Osnovu svekolike njihove političke filozofije - koja se kao i kod Bernštajna i Kauckog formira na putanji od "izvornog marksizma" ka "reformizmu Druge internacionale" - čini stanovište da, suštinski gledano, "supstrat društva, posmatran sam za sebe, ne zna za pukotine i skokove" već samo za "evoluciju", te da osvajanje vlasti od strane radničke klase, kao "praktično glavni problem ostvarenja socijalizma", treba tražiti isključivo u iznalaženju takvog odnosa između političke i privredne demokratije kojim će jedna drugu štititi i dopunjavati, umjesto da se konfrontiraju i međusobno sapliću.

Austromarksisti, u početku, znatno elastičnije (ili čak drugačije) nego Bernštajn i Kaucki, tretiraju neka ključna pitanja smisla i mogućnosti borbe za novo društvo. Oni, na primjer, prihvataju kao sasvim normalno da radnička klasa u jednoj zemlji, kako kaže Rener, dođe do novog društva bez nasilne revolucije, dok će u drugoj zemlji to moći da ostvari "samo u nasilnom konfliktu s nosiocima starog sistema". Austromarksisti, u principu, ne poriču ni mogućnost postojanja diktature proletarijata, budući da, kako kaže Adler, "pravni poredak u buržoaskoj državi od početka ima karakter diktature posjedničkih klasa nad neposjednicima", već smatraju da je ova cjelishodna samo u određenim konkretno-istorijskim uslovima. Oni uvažavaju marksističko stanovište, da cilj proleterskog pokreta nije samo poboljšanje materijalnog položaja radničke klase, već i njeno potpuno oslobađanje od svih oblika i sadržaja eksploatacije i dominacije. Zato, uporedo s elementima i sadržajima ekonomske borbe, propagiraju i formiranje radničkih vijeća i drugih oblika neposredne radničke demokratije.

Naročito velik značaj imaju analize austromarksista posvećene promjenama u društvenoj organizaciji i globalnim odnosima, koje su izazvane pojavom finansijskog kapitala. Hilferding, na primjer, o tome piše: "Finansijski kapital znači ujedinjenje kapitala. Ranije odvojene oblasti industrijskog, trgovačkog i bankovnog kapitala stavajene su sada pod zajedničko vođstvo visokih finansijera, s kojima su gospoda iz industrije i banaka združena u prisnoj personalnoj uniji. Samo to združivanje ima za osnovu ukidanje slobodne konkurencije pojedinih kapitalista putem velikih monopolitičkih udruženja. Naravno time se mijenja i odnos kapitaličke klase prema državnoj vlasti". Finansijski kapital, nastavlja Hilferding, stvara svoju ideologiju. "Ali ta ideologija je potpuno suprotna ideologiji liberalizma; finansijski kapital neće slobodu već gospodstvo; on nema razumijevanja za samostalnost pojedinačnog kapitaliste, nego traži njegovo sputavanje; njemu je mrska anarhija konkurencije i on hoće organizaciju, razumije se, samo da bi mogao započeti konkurenciju u sve većim razmjerama.

Ali da bi to sproveo, da bi održao svoju prevlast i povećao je, njemu je potrebna država koja treba da mu svojom carinskom i tarifnom politikom obezbijedi unutrašnje tržište i olakša osvajanje inostranih tržišta. Njemu je potrebna politički snažna država koja se u svojoj trgovinskoj politici ne mora obazirati na suprotne interese drugih država. Naposljetku, njemu je potrebna jaka država koja će pribaviti važnost njegovim finansijskim interesima u inostranstvu, koja će uložiti svoju političku moć da bi manjim državama nametnula povoljne ugovore o isporukama i povoljne tgovinske ugovore. Država koja može svuda u svijetu da interveniše kako bi cio svijet mogla da pretvori u sfere za plasiranje svog finansijskog kapitala. Finansijskom kapitalu potrebna je, najzad, država koja je dovoljno jaka da može povesti ekspanzionističku politiku i sebi pripojiti nove kolonije".

Konsekvencije tog obrata u prirodi i funkciji države su ogromne. Mijenja se priroda same buržoazije, koja nije ni nalik na onu iz perioda liberalizma, već, ušančena na pravu sile, teži ekspanziji i osvajanjima. Hilferding kaže: "Buržoazija prestaje biti miroljubiva i humanitarna. Stari pobornici slobodne trgovine vjerovali su u slobodnu trgovinu ne samo kao u najpravilniju ekonomsku politiku, nego i kao u polaznu tačku ere mira. Finansijski kapital je odavno izgubio tu vjeru. On ništa ne drži do harmonije kapitalističkih interesa, on zna da konkurentska borba sve više postaje politička borba za vlast. Ideal mira blijedi, na mjesto ideje humanosti dolazi ideal veličine i moći države... Sada je ideal da se vlastitoj naciji obezbijedi gospodstvo nad svijetom: težnja isto tako neograničena kao i težnja kapitala za profitom iz koje je ponikla. Kapital postaje osvajač svijeta i sa svakom novom zemljom on osvaja novu granicu koju valja prekoračiti. Ova težnja postaje ekonomska nužnost, pošto svako zaostajanje smanjuje profit finansijskog kapitala, smanjuje njegovu konkurentsku sposobnost i na posljetku može manje ekonomsko područje obavezati da plaća danak većem ekonomskom području. Ekonomski zasnovana, ona se ideološki opravdava onim značajnim iskrivljavanjima nacionalne misli, koja više ne priznaje pravo svakoj naciji na političko samoopredjeljenje i nezavisnost i koja više nije izraz demokratskog načela o jednakosti u nacionalnim razmjerama svega onoga što nosi ljudski lik. Naprotiv, ekonomsko povlašćivanje monopola odražava se u povlašćenom položaju koji mora pripasti vlastitoj naciji. Ova se pojavljuje kao izabrana nad onim ostalim. Pošto se potčinjavanje tuđih nacija vrši silom, dakle veoma prirodnim putem, izgleda da vladajuća nacija za to gospodstvo ima da zahvali svojim naročitim prirodnim svojstvima, dakle svojim rasnim svojstvima. Tako se u rasnoj ideologiji pojavljuje, prerušeno u prirodnu nauku, obrazloženje težnje za vlašću finansijskog kapitala, koji na taj način dokazuje prirodnonaučnu uslovljenost i nužnost svojih postupaka. Namjesto demokratskog ideala jednakosti stupio je oligarhijski ideal gospodstva".

Ova saznanja, do kojih se došlo upravo u vrijeme novog zaoštravanja društvenih suprotnosti, nijesu, međutim, imala za posljedicu afirmaciju bilo koje ideje i koncepcije koja bi se suštinski razlikovala od onoga što je reformizam već nudio. Naprotiv, ona austromarkistima služi da bi, u datom trenutku, još snažnije istakli opšti značaj reformizma. Slično Bernštajnu, austromarksisti to čine u dvije ravni: filozofskoj i politikološkoj.

U prvoj ravni, austromarksisti uglavnom opserviraju "slabe strane" Marksovog i Engelsovog filozofskog učenja. Njihove osnovne teze na tu temu glase:

marksizam zapravo i nije pogled na svijet, jer niti je on po sebi filozofija, niti ga ova nužno zasniva;

marksizam bi, možda, i mogao biti naučan i saznajno koristan, ali pod uslovom da se oslobodi materijalizma, budući da je, kako Adler kaže, "bilo kakav uticaj materijalnih uslova na istorijske, dakle psihičke procese, nezamisliv";

svijest je ono primarno od čega treba polaziti u objašnjenju postojećeg svijeta, budući da je ona "kao fundamentalna duhovna svojevrsna zakonitost ne samo mogućna bez mozga, nego se ne može na drugačiji način ni shvatiti, jer je mozak sam već sadržaj, misaono određenje svijesti".

Reformistička orijentacija austromarksista još je primijetnija u njihovim politikološkim analizama. Oni napuštaju tezu o različitim putevima osvajanja političke vlasti od strane proletarijata i parlamentarnu reformu proglašavaju za jedino valjano sredstvo njegove borbe. "Praktički, glavni problem ostvarenja socijalizma - kaže Rener - jeste razumna podjela rada između privredne i političke demokratije". Pri tome će, prema Baueru koji nastavlja Renerovu misao iz drugog ugla, osnovno biti da se obezbijedi "plansko proširivanje demokratije iz političke oblasti na oblast narodne privrede".

Austromarksisti postojeću državu, za koju vjeruju da je već poprimila respektabilni demokratski i humani karakter, proglašavaju za glavnog moderatora i garanta svekolikog društvenog razvoja i napretka. Rener kaže da je teorija socijalizma "dugo vremena kao zaslijepljena isključivo motrila razvitak kapitalizma, njegovu promjenu strukture i ciklička gibanja, očekujući da socijalizam nastupi kao posljedica njegovog naglog loma", da njeni protagonisti stoga nijesu primijetili da je "demokratska privredna država" do te mjere preokrenula stvar, da sam kapital "već slijedi snažan razvitak prema socijalizmu na svakom koraku *unutar tog društvenog poretka*". Takvu državu ne treba razbijati, već razvijati i učvršćivati. "Sa sve većim podržavljenjem privrede jedne zemlje - kaže Rener - sudbina proletarijata u njoj sve više se poklapa sa sudbinom države". Zato, poručuje on, "dovedimo postojeće kartele i koncerne pod kontrolirajuću upravu države" i izvršimo "prožimanje privatne

privrede državnošću do same srži" - i svi će društveni problemi, uključujući i one što pritiskaju najsiromašnije slojeve stanovništva, biti riješeni.

Austromarksisti, posebno Bauer, demokratiju poimaju kao "onaj oblik države, unutar kojeg je raspodjela vlasti određena *isključivo* socijalnim faktorima moći i nije poremećena primjenom materijalnih sredstava sile u korist jedne klase". Saglasno tome, svaka diktatura, pa i diktatura sovjeta, nedemokratsko je uređenje, utemeljeno na tome "da jedna klasa, u ovom slučaju proletarijat, nameće društvu silom oružja ustav, koji vladajućoj klasi osigurava veću moć nego što bi mogla imati u demokratskom uređenju". Takva diktatura će, čak i u Rusiji, "u najboljem slučaju trajati toliko dugo, dok masa ruskog naroda ne postane kulturno zrela za demokratsku državu".

U kontekstu opšte demokratizacije što se ostvaruje unutar i posredstvom narodne države, riješiće se i nacionalno pitanje. Austromarksisti naciju definišu kao zajednicu na čije formiranje i svojstva utiču: zajednička istorija kao djejstvujući uzrok, zajednička kultura i porijeklo kao sredstvo njenog djejstva, zajednički jezik kao posrednik zajedničke kulture, njen produkt isto onoliko koliko i ono što nju produkuje. Svi ljudi, radnici osobito, u višenacionalnim državama treba da imaju jedan jedinstveni zahtjev, a to je nacionalna autonomija, tj. pravo na samoodređenje nacije. U Austriji to pravo treba da se realizuje kroz stvaranje federalne državne strukutre. Bauer kaže: "Najjednostavniji oblik, u kojem se može zamisliti ostvarenje nacionalne autonomije, jeste konstituisanje nacije kao korporacije područja. Područja obitavanja pojedinih nacija bivaju odvojena jedna od drugih. Unutar njihovih granica tvori nacija državu, samostalno se brine za svoje kulturne potrebe i reguliše odnose svih koji stanuju na tom području, jednih prema drugima i prema cjelini. Sve nacije Austrije čine saveznu državu, koja upravlja zajedničkim poslovima svih nacija, koja čuva zajedničke interese svih nacija". Kasnije se pravo na "nacionalnu federalnu jedinicu" redukuje na pravo "nacionalne (kulturne) autonomije u datim državnim okvirima".

Poglavlje šesto

SINDIKALIZAM

Sindikalizmom se obično naziva jedna od političkih i ideoloških orijentacija u radničkom pokretu nastala krajem XIX vijeka u Evropi, odakle se nešto kasnije proširila i na druge prostore. Najjače pozicije sindikalizam ima u Francuskoj (gdje njegovi sljedbenici početkom XX vijeka uspijevaju da uspostave kontrolu nad Generalnom konfederacijom rada), Italiji i Španiji. U Italiji i Španiji se sindikalizam povezuje sa anarhizmom tako da se u njima, kao rezultat te spone, vremenom javlja struja koja će na "francuskoj ideji" generalnog štrajka razviti učenje o svom "jedino mogućem" i "jedinom pravom" sredstvu borbe radničke klase za novo društvo. Jednim dijelom ova struja zahvata i Rusiju. Nakon pojave na "kontinetu" sindikalizam se ubrzo "preliva" u Veliku Britaniju i SAD.

U Velikoj Britaniji sindikalizam se javlja neposredno uoči Prvog svjetskog rata. Njegove, specifičnosti u odnosu na francuski uzor iskazuju se:

u tolerantnijem stavu prema političkim partijama, što je bio razlog da britanski sindikati nikada nijesu vodili aktivnu borbu protiv političkih partija u svojoj zemlji, i inače;

u većem naglašavanju značaja nacionalnih sindikata i njihovih "centrala" u odnosu na lokalne organizacije;

u spremnosti da se u situacijama kada opšte okolnosti borbe za ostvarivanje njihovih ciljeva to "nalažu" okrenu ("simpatijama" i podrškom) "programski bližoj" političkoj partiji, u čemu se nalazi "ključ" tradicionalnog oslanjanja laburista na njih.

U SAD sindikalizam se, dakako ne bez francuskih uticaja, početkom XX vijeka razvija u više struja, među kojima se svojim specifičnim obilježjima posebno izdvaja tzv. industrijski unionizam. Riječ je o, kako neki smatraju, posebnoj struji u radničkom pokretu i njenoj "školi" socijalističke misli, koja se odlikuje:

prvo, shvatanjem sindikata kao najvažnijeg činioca u borbi radničke klase ne samo za ukidanje kapitalističke eksploatacije, nego i za uspostavljanje "novih osnova" svekolikog društvenog uređenja;

drugo, "dopuštanjem mogućnosti" da se, uprkos generalnom stavu o ograničenom uticaju partija u odnosu na sindikat, pristupi političkom organizovanju radnika kada to okolnosti zahtijevaju;

treće, uvjerenjem da osnovni zadatak radničkih partija, tamo gdje one postoje, nije u tome da u ime radničke klase i sindikata "vode njihovu politiku", već da rade na izgradnji "snažnih sindikata koji će obuhvatati sve radnike jedne industrije bez obzira na struku", kako bi se, kad je u pitanju priprema za preuzimanje vlasti, imala kompaktnija i jedinstvenija organizacija od one koju pruža njena u mnogom pogledu svakako korisna, ali u te svrhe malo preporučljiva tredjunionistička struktura;

četvrto, insistiranjem na potrebi okupljanja svih najamnih radnika u "jednom velikom sindikatu", koji ne bi dovodio u pitanje postojeće sindikalne organizacije i njihove centrale, ali bi imao odgovarajuće ingerencije, ili makar "akcione kondicije", za izvjesno koordiniranje i jedinstveno usmjeravanje njihove djelatnosti.

Pod uticajem ove potonje ideje u SAD, 1905. godine, osnovan sindikat pod nazivom *Industrijski radnici svijeta* (IWW), čije vođstvo (u kome se kao glavni teoretičar ističe Daniel De Leon), iako sastavljeno od "čistih sindikalista" (protivnika bilo kakve političke organizacije i akcije radnika), afirmiše ideje radničke (sindikalne) borbe koja se temelji na principima:

da u borbi s kapitalistima treba odbaciti svaki kompromis, uključujući i potpisivanje kolektivnih ugovora;

da postojeću, povremenu i ne baš uvijek dovoljno dobro organizovanu i jedinstvenu klasnu borbu treba pretvoriti u stalni klasni rat, u kome je dozvoljena upotreba svih sredstava;

da na nasilje poslodavaca, koje se ispoljava na razne načine, treba odgovoriti različitim nasiljima, ne isključujući čak ni "industrijske sabotaže" i druge vidove "direktnih akcija".

Po ugledu na ovu organizaciju, britanski tredjunionisti su nešto kasnije osnovali organizaciju *Industrijski radnici Velike Britanije* (IWGB), sa sličnim programom i metodom djelovanja.

Sindikalizam, generalno, preferira ideju društva u kome bi pozicija siromašnih, u prvom redu radničkih slojeva, bila promijenjena na način i po mjeri koju bi oni sami određivali. U tom smislu, kao ključne teorijske odnosno političke pretpostavke njegovog djelovanja ističu se, s jedne strane, da političke partije radničke klase nijesu stvarni, autentični reprezentant interesa revolucionarnih

masa i da njihova vlast (posredovana državom) ne vodi društvu u kome bi potlačeni našli svoj svijet slobode (socijalizam i demokratiju) i, s druge, da sindikat, kao "bliži klasi" i neposredno izložen njenoj stalnoj kontroli, treba da ima punu autonomiju i ključnu ulogu u socijalnoj revoluciji, kako bi, kada se ova završi, bio i formalni nosilac nove vlasti, ili barem ravnopravan partner u njenoj podjeli sa klasičnom političkom infrastrukturom (tamo gdje ove bude).

Između više varijanti sindikalizma, po nekim svojim specifičnostima se izdvajaju, i zaslužuju pažnju, *gildsocijalizam*, *anarhosindikalizam* i *radnička opozicija*.

Nastale u različtim društveno-istorijskim okolnostima, te tri „reprezentativne" varijante sindikalizma najslikovitije odražavaju kako veoma složenu i nerijetko protivurječnu „unutrašnjost" njegove ideje, tako i njenu faktičku „osjetljivost" na uticaje (eksternih) situacionih fakora. Konkretno, one se međusobno razlikuju ne samo po tome kako definišu programe svojih neposrednih i dugoročnih zadataka, već i po karakteru političkog djelovanja njihovih glavnih socijalnih nosilaca, te izboru sredstava i metoda kojima se koriste ili ih smatraju relevantnim. Okruženja u kojima se javljaju su, svojim „ambijentalnim" osobenostima, različito naklonjena njihovom razvoju i kreću se od relativno pogodnih, kakvim se na primjer može smatrati britanski društveno-istorijski kontekst, karakterističan po dugoj demokratskoj tradiciji i faktički mnogostruko „istestiranom" političkom pluralizmu, do onih koje pruža stvarnost društava koja su vjekovima istrajavala na jednovlašću kao prvoj i najvažnijoj političkoj pretpostavci svog opstanka, kakvo je na primjer bilo rusko (sovjetsko) u vrijeme pojave „radničke opozicije".

*

Gildsocijalizam (od engleskog *guild*, što znači privredno-profesionalna organizacija), kao ideja sa odgovarajućim stepenom teorijskog objašnjenja njenog smisla i svrhe pojavio se u Engleskoj, u seriji tekstova objavljenih u časopisu *Novo doba*. "Funkcionalno" se gildosijalizam može odrediti (definisati) na dva načina, tj. u širem i užem smislu. U širem smislu, predstavlja struju u britanskom radničkom pokretu, na čijem čelu se nalazi Džordž Kol (1889-1959), profesor Oksfordskog univerziteta i autor poznatih knjiga *Svijet radnika* i *Istorija socijalističke misli*. Ta struja se pojavila u drugoj deceniji XX vijeka, a cilj joj je da svojoj zemlji ponudi onaj smer i program kretanja ka boljem i pravednijem društvu, tj. onaj koncept njenog socijalističkog (pre)ustrojstva, koji najviše odgovara njenim specifičnim istorijskim potrebama i mogućnostima. U užem smislu, gildsocijalizam označava (predstavlja) varijantu sindikalizma prilagođenog društvenim uslovima kakvi su britanski na početku XX vijeka.

Osnovu gildsocijalističke doktrine čini prihvatanje ideje socijalizma kao besklasnog društva zasnovanog na javnom vlasništvu sredstava za proizvodnju, bez eksploatacije i sa punom socijalnom jednakošću i pravdom. Zajedničko mu je sa ostalim sindikalističkim orijentacija zaziranje od svemoći državnog aparata i birokratizma poslije preuzimanja vlasti, do čega bi kako smatraju njegovi ideolozi došlo ako bi se sva prava upravljanja (s)koncentrisala u aparatu socijalističke države. Tada bi, upozoravaju oni, socijalistička država, kao vlasnik sredstava za proizvodnju i jedni faktor koji njima upravlja, bila ista kao i njena "kapitalistička prethodnica", i sa istim ambicijama da bude sila iznad društva. Gildsocijalisti se od drugih "sindikalista" razlikuju još i po tome što ne odbacuju sasvim državu i političku organizaciju, već umjesto rata do njihovog konačnog istrebljenja nude jednu formu "saradnje" s njima. Ta se "saradnja" može ostvariti, smatraju glavni teoretičari gildsocijalizma, uz poštovanje dva osnovna principa.

Prvi princip bi bio precizno određivanje pozicije i uloge gilde u sistemu društvene organizacije i upravljanja, u smislu:

što bi cjelokupna privreda bila "postavljena na principu samoupravljanja", s tim da nosilac ove tako važne društvene funkcije kojom se ukida najamni rad treba da budu "nacionalne gilde", kao osnovna poluga transformacije starog društva u novo, u stvari "nacionalni sindikati koji bi morali obuhvatati sva lica u određenoj grani privrede";

što gilde, kao asocijacije proizvođača koje povezuju i sjedinjuju manuelne i intelektualne radnike, preuzimajući određene grane privrede da njima autonomno upravljaju, ne stiču time pravo vlasništva nad preuzetim sredstvima za proizvodnju (koja i dalje ostaju u društvenoj svojini), ali preuzimaju na sebe svu odgovornost za njihovo optimalno korišćenje i očuvanje od zloupotrebe, propadanja i bilo kog drugog umanjenja njihove vrijednosti koje nije stvar fizičkog i moralnog rabaćenja i nije pokriveno sredstvima izdvojenim u neki amortizacioni fond;

što su gilde - kao asocijacije dovoljno kompetentne da u svojoj oblasti mogu da apsorbuju moć kapitala i da (udružene na nivou nacionalnog saveza) preuzmu na sebe cjelokupnu industrijsku samoupravu - dužne da obezbijede "punu i neposrednu demokratiju" u domenu svog odlučivanja, radi čega svaki organ upravljanja u njima mora biti izboran i odgovoran svojim biračima (radnicima i namještenicima).

Drugi princip bio bi "zadržavanje države", tj. očuvanje svih njenih "klasičnih funkcija" van sektora upravljanja privredom i društvenim službama od kojih ova neposredno zavisi. Faktički to znači da bi država trebalo da brine o građanima kao potrošačima i obezbjeđuje funkcionisanje onih društvenih službi

i djelatnosti (školstvo, zdravstvo, socijalna sigurnost, bezbjednost i druge) od kojih zavisi kvalitet njihovog života. Država ("koja ostaje") bi, uz to, brinula i o spoljnoj politici i odbrani. Takva podjela poslova (i nadležnosti) između gildi i države, podrazumijeva njihovu punu saradnju, odnosno uzajamno uvažavanje i (is)pomaganje. Jedinstvo ovog sistema, u kome neposredno egzistiraju i klasična državna i nova samoupravna struktura, obezbjeđivao bi dvodomi parlament. Njega bi činila dva vijeća (industrijsko i političko), koja su ravnopravna. Industrijsko vijeće (Kongres nacionalnih gildi) biralo bi se po principu vertikalnog povezivanja svih gildi. Političko vijeće predstavljalo bi demokratski birano predstavništvo teritorijalnih političkih jedinica. Tako uređenom strukturom vlasti bi se formalni buržoaski parlamentarizam zamijenio demokratijom zasnovanom na principu predstavništva građana i grupa koje obuhvataju ljude iste profesije.

Gildsocijalisti, inače, nijesu dijelili ista uvjerenja niti u pogledu poželjne širine obuhvaćenosti društvene organizacije sistemom nacionalnih gildi, niti u pogledu prava Kongresa nacionalnih gildi. Tako su tzv. stariji članovi unutar ove stuje zastupali princip državnog suvereniteta, u smislu da državni organi zadrže isključivo pravo donošenja zakona i upravljanja zemljom, te da gildsistem ne treba širiti izvan oblasti industrije. Mlađi članovi su, međutim, preferirali soluciju po kojoj bi nacionalnim gildama bile obuhvaće i sve druge privredne oblasti i društvene službe, gdje bi gilde imale isti stepen samoupravne autonomije kao i u industriji, dok bi Kongres nacionalnih gildi dijelio suverenitet sa državom i ravnopravno sa Političkim vijećem donosio zakone i učestvovao u odlučivanju o drugim važnim političkim pitanjima. Nastojeći da pomiri ove i druge različite koncepcije, Dž. Kol nudi koncept "funkcionalne teritorijalne samouprave", koji je podrazumijevao:

prvo, da "puno samoupravljanje" proizvođača i (po)nuđača usluga u industrijskim i uopšte ekonomskim gildama s Kongresom na vrhu ima pandan u stalnim i *ad hoc* organizacijama proizvođača;

drugo, da puna samouprava pripadnika gildi javnih službi (prosvjeta, zdravstvo, socijalna zaštita) ima pandan u organizacijama prosvjetno-kuturnih i socijalno-zdravstvenih vijeća izabranih od svih građana na svim nivoima - od lokalnog do nivoa nacionalne zajednice;

treće, da se zajedničko funkcionisanje i koordinacija svih ovih brojnih tijela vrši preko komuna, koje bi objedinjavale sve funkcionalne i teritorijalne samoupravne organe i organizacije.

U ovim i sličnim solucijama, inspirisanim "anticipacijom" mogućih slabosti tzv. državnog socijalizma, gildsocijalisti su vidjeli samo prvi korak u suzbijanju komandne uloge države, odnosno u "oslobađanju rada", dok su drugi,

ješ teži korak, vidjeli u oslobađanju radnika najamnog položaja, do čega je, po njima, moglo doći tek kad oni ovladaju "najtežom komponentom" upravljanja proizvodima svog rada - raspodjelom.

Odziv na koji su ove ideje našle u redovima mlađih britanskih intelektualaca-socijalista, postepeno se proširio i na šire krugove sindikalnog pokreta. Živa i široka publicistička i propagandna aktivnost što su je gildsocijalisti tokom Prvog svjetskog rata poveli preko svoje Nacionalne gildsocijalističke lige, nije ostala bez reultata: krajem rata gotovo sve važnije organizacije britanskog sindikalnog pokreta, uključujući čak i Laburističku partiju, zvanično se izjašnjavaju za gildsocijalističku koncepciju socijalizma, javno se (i izričito) odričući svojih ranijih, uglavnom fabijanističkih (u mnogom pogledu etatističkih) koncepcija. Taj zaokret je praćen mnogim praktičnim pokušajima da se nova doktrina primijeni u praksi. Tako se, na primjer, najveća i najuticajnija sindiklana organizacija u zemlji, Federacija rudara, energično zalaže za nacionalizaciju rudnika uglja i njihovu predaju na upravljanje demokratski izabranim organima. U mnogim gradovima organizovane su proizvođačke gilde, osobito u građevinarstvu. U nekim londonskim preduzećima gildsocijalisti su tražili od poslodavaca da im predaju neke upravljačke funkcije. Neuspjesi u tim pokušajima, znatnim dijelom uzrokovani teškom privrednom krizom koja je pogodila zemlju 1921. godine, otupili su oštricu demokratsko-samoupravnog udara na tvrđavu tradicionalne društvene organizacije. S jenjavanjem talasa neposredne radničke demokratije u Evropi, te s pojavom sve većih razmimoilaženja u njihovim redovima, gildsocijalisti su prestali da djeluju kao posebna organizacija. Ostao je, međutim, njihov nesumnjiv doprinos afirmaciji ideje neposredne radničke demokratije.

*

Anarhosindikalizam je struja u radničkom pokretu (uglavnom Španije, Italije i Rusije), nastala krajem XIX vijeka na kombinaciji ideja sindikalizma i anarhizma (otuda i njen naziv), koje se u pojedinim slučejevima prepliću i sa idejama direktnih akcija (uglavnom individualnog terorizma) kao navodno najefikasnijih sredstava i metoda u rješavanju "klasnog sukoba". Osnovno obilježje ove idejno-političke struje isti je kao i kod svih sindikalističkih struja onog doba i manifestuje se u negativnom stavu prema političkom organizovanju radničke klase, utemeljenom na uvjerenju da i radničke partije, logikom svog postojanja i funkcionisanja, čine isto što i buržoaske - podešavaju svoje držanje prema okolnostima i prave kompromise i sporazume sa srodnim grupama, odvajajući time svoje rukovodstvo od članstva, a svoje interese od interesa klase. Da bi radnička klasa ostvarila svoje oslobođenje, njoj je potrebno "nešto što neće biti oponašanje buržoaskih tvorevina", a to može imati samo i

jedino onda kad sopstvenu sudbinu uzme u svoje ruke i kada shvati da se "civilizacija proizvođača" kojoj teži ne može uspostaviti bez filozofije koja je "tijesno povezana s apologijom sile". Pri tome, sindikalna organizacija kojoj pripada takva misija treba da zamijeni državnu organizaciju, ali ne samo u sferi zaštite radničkih interesa već kao instrument regulisanja cjelokupnog društvenog života. Generalni štrajk je njeno univerzalno sredstvo kojim će prvo likvidirati kapitalizam, a potom i ostvariti druge svoje krucijalne ciljeve. On se, dakle, ne završava kao parlamentarna i partijska borba zamjenom jedne države, jedne vlasti, jednih upravljača drugima, nego uništenjem svake države i svake vladavine manjine nad većinom. Među više predstavnika ovog smjera, koji su svojim mislima ili akcijama uticali na njegovo teorijsko i političko "profilisanje", posebno mjesto pripada Žoržu Sorelu.

Žorž Sorel (1847-1922), francuski sociolog, deklariše se kao sljedbenik antijakobinske i antietatističke ideje socijalizma, tj. ideje socijalizma koji može biti samo radnički i samo djelo radnika. Riječ je, objašnjava on, o socijalizmu koji neće proisteći iz borbe siromašnih protiv bogatih u ime "jedne filantropske redistribucije nacionalnog bogatstva", već iz stvaranja novih posredničkih tijela u okviru građanskog društva, sposobnih ne samo da organizuju proizvodnju nego i da u svakom drugom pogledu (i poslu) sama sobom rukovode.

Sorel, u dijelu svog teorijskog rada gdje se javlja kao mislilac anarho-sindikalizma, viziju novog društva gradi na dvjema pretpostavkama. Jednu pretpostavku čini oštro suprotstavljanje radničkim partijama, kao matrici trulog kompromiserstva i otupljivanja oštrice revolucionarne borbe radničke klase, uz obrazloženje da su sindikati jedini stvarni nosioci klasne borbe radništva protiv njegovih ugnjetavača i jedini sposobni da u neizbježnom stalnom klasnom ratu koriste sva raspoloživa sredstva. Drugu pretpostavku čini podjednako odbacivanje i liberalizma i marksističkog koncepta revolucionarnog prevrata i proleterske države koja će se nakon toga konstituisati. Sorel liberalizam označava kao "društvo u kome bi sve bilo svedeno na komercijalni tip, po zakonu totalne konkurencije", što bi bilo isto tako teško ostvariti kao i antipodnu mu Platonovu viziju uređenja društva i države. Marksizmu, pak, odaje priznanje da je svojim učenjem socijalizam od utopije pretvorio u istraživanje "kako će se ljudi organizovati da bi uživali u budućoj sreći", ali mu zamijera na nedorečenosti budući da isključuje štrajk kao sredstvo i put do boljeg i pravednijeg društva. Nastojeći da tu prazninu popuni "iskrenim" viđenjem "pravih problema", jer radnici stvari shvataju onako kako im se kažu nimalo se ne povodeći za simboličkim interpretacijama, Sorel u svom djelu *Materijali za jednu teoriju proletarijata*, piše: "Na žalost, Marks nije imao pred očima činjenice koje su nama postale obične; mi znamo bolje nego on što su štrajkovi, jer smo mogli

posmatrati ekonomske sukobe, značajne kako po rasprostranjenosti tako i po trajanju; mit o generalnom štrajku postao je popularan i čvrsto se usadio u svijest; naši pojmovi o sili sasvim su drugačiji od onih koje je on mogao imati; dakle mi možemo upotpuniti njegovu doktrinu, umjesto da tumačimo njegove tekstove kao što su to dugo činili neki zlosrećni učenici". Posljedica svega toga je, zaključuje Sorel, da sindikalisti o socijalnoj revoluciji govore "jezikom štrajka". Pri tome su, veli dalje, štrajkovi "proizveli u proletarijatu najplemenitije osjećanje, najdublje i najpokretačkije koje posjeduje".

Sorel smatra sebe obaveznim da "skrene pažnju" i na "zamke" marksističkog koncepta države. Po njemu, naime, proleterska država, kao i svaka država, prije ili kasnije, mora dovesti na vlast novu političku elitu, koja će preuzeti na sebe misiju "da misli umjesto mase", a za uzvrat, u skladu "s principima imanentne pravde (čiji je vlasnik)", tražiti da je masa hrani i omogući joj život "koji ne podsjeća baš mnogo na život asketa". Socijalistička revolucija, smatra Sorel, ne smije da prihvati tako "minimalan i sumnjiv rezultat", niti da posluži samo "za promjenu gospodara, za satisfakciju ideologa, političara i špekulanata, svih onih koji obožavaju i iskorišćavaju državu". Proletarijat, ističe Sorel, nema "istorijsku misiju da imitira buržoaziju" i ne smije da podlegne iluziji da je "parlamentarni socijalizam" njegova "obećana zemlja", ono što mu zaista treba. Zadatak proletarijata je da spasi civilizaciju od propadanja, a to će postići tako što će dekadentnim naslagama buržoaskog društva i kulture suprotstaviti sindikalistički asketizam i čistotu. Stoga socijalističke koncepcije moraju biti antijakobinske i antietatističke, jer socijalizam neće proisteći iz borbe siromašnih protiv bogatih u ime "jedne filantropske distribucije nacionalnih bogatstava", niti će siromašni slojevi ostvariti svoje ciljeve kroz parlament i uz pomoć "prijateljski nastrojene" i "humane" liberalne buržoazije. Ključ pobjede buržoazije, prema Sorelu, nalazio se u njenoj autonomiji u upravljanju preduzećem. Zato se i revolucionarna snaga proletarijata mora zasnivati na "autonomiji radničkog revolta". Socijalizam je isključivo stvar proletera i mogu ga ostvariti samo oni sami. Tačnije, budućnost socijalizma je u autonomnim sindikatima, koji jedini mogu vršiti ulogu novih proizvodnih organizacija i na taj način postati "društvena vlast". Njih treba usmjeriti na revolucionarno nasilje, čiji je glavni oblik i najviši izraz - generalni štrajk. Ovo, naročito, zbog toga:

(1) što samo "socijalni rat, za koji se proletarijat sprema u sindikatima, može da donese elemente jedne nove civilizacije, svojstvene narodu proizvođača";

(2) što "ideja generalnog štrajka, rođena u praksi snažnih štrajkova, podrazumijeva koncepciju radikalnog prevrata";

(3) što će socijalistička revolucija "biti apsolutna i nereformistička, jer će njena posljedica biti predavanje proizvodnih sredstava u ruke slobodnih ljudi, to jest ljudi koji su sposobni da sami upravljaju u radionici koju je stvorio kapitalizam i da im gazde nijesu potrebni", i što se tako uspostavljeno stanje "neće moći održati bez apologije sile";

(4) što je socijalna revolucija rat u kome je svaki veliki štrajk jedno poglavlje i faza u pripremi generalnog štrajka, koji, "slično nekoj Napoleonovoj bici, treba da sruši osuđeni sistem";

(5) što je štrajk "fenomen rata" i što je "krupna laž kada se kaže da je sila slučajnost koja treba da nestane iz štrajkova".

Generalni štrajk je, dakle, prevrat "u kome će organizovani proizvođači zbaciti gospodare i državu" i "spasiti svijet od varvarstva". Jedino što od "starog" sistema treba zadržati jeste korišćenje socijalnog zakonodavstva u političkoj borbi. Sve ostalo - uključujući i državu i sav politički aparat, čak i "parlamentarne socijaliste" - treba srušiti čim proletarijat osvoji političku vlast.

Sorel pravi razliku između sile (*force*) i nasilja (*violence*). Silu smatra faktorom (sredstvom i pretpostavkom) da se, na primjer, "nametne organizacija izvjesnog socijalnog poretka u kome vlada neka manjina". Pri tome kaže da "ima nečega strašnog" u tome "što će biti još strašnije kad sila bude zauzela veće mjesto u duhu proletera". Za nasilje, pak, kaže da ono "teži destrukciji tog poretka" (stvorenog silom) i zato smatra da je ono čista i jednostavna manifestacija one klasne borbe, koja služi osnovnim interesima civilizacije i ima za cilj da dovede do njenog sveukupnog preporoda, uključujući i moralni. Proletarijat nema drugog načina do nasilja da ostvari jedno "ozbiljno, uzvišeno i opasno djelo", izdigne se visoko "iznad našeg lakomislenog društva" i postane "dostojan da ukaže svijetu na nove puteve". Ističući to, Sorel se ograđuje od "stvaralačke mržnje" prema nepomirljivom neprijatelju i isključuje u revolucionarnom nasilju sve one strahote koje su, kako kaže, "obeščastile buržoasku revoluciju". On smatra da je teško suzbiti osvetu i ljubomoru proletarijata prema svojim gospodarima, ali demokratija mora crpsti svoju snagu iz velikodušnosti. Stoga je uvjeren da "socijalni rat, apelujući na čast koja se razvija tako prirodno u svakoj organizovanoj armiji, može da eliminiše ružna osjećanja pred kojima je moral bio nemoćan". Već to je, veli Sorel, nesumnjiv doprinos sindikalizma civilizaciji. Taj doprinos se može smatrati utoliko većim, zaključuje on, što proletersko nasilje u vidu generalnog štrajka, u krajnjoj liniji, može dovesti do toga da se osim pomenute vrijednosti, ponovo oživi "energija kapitalista koju su oni nekada imali", tj. da se kapitalisti u "industrijskoj borbi" ponašaju savim drugačije "od buržoazije koja se u svojoj antihumanosti iživljuje u

pljački i osvajanjima". A to bi već moglo dovesti do dvije stvari: "savršenstva kapitalističkog društva" i "ukidanja parlamentarnog socijalizma, tog čuvara radničke klase i reda".

*

Radnička opozicija, kao oblik sindikalizma, javlja se u Rusiji nakon oktobarske revolucije. Riječ je o nazivu jedne od frakcija u Ruskoj komunističkoj partiji, nastaloj u drugoj polovini 1920. godine, kada je poslije završetka građanskog rata trebalo jasnije i sigurnije odrediti mjesto i ulogu "proleterske avangarde" u izgradnji novog društva, a u prvom redu u upravljanju privredom. "Radničku opoziciju" predvode A. G. Šljapnikov, S. P. Medvedev i A. M. Kolontaj, sljedbenici grupe "lijevih komunista" koja je postojala u boljševičkoj partiji od prve polovine 1918. godine. Svoje koncepcije o ulozi partije u procesu stvaranja novog društva, koje su se znatno razlikovale od oficijelne boljševičke linije definisane u Programu RKP(b), ova grupa je izložila u diskusijama vođenim u RKP(b) 1920/1921, u okviru priprema njenog X kongresa. Ideje koje je "radnička opozicija" tada zastupala, izložene su u spisu Aleksandre Kolontaj *Radnička opozicija*.

Aleksandra Mihajlovna Kolontaj (1872-1925), poznata kao "teoretičarka ženske emancipacije", koja u svojim zahtjevima za odbranu društvenih prava žene insistira na seksualnoj emancipaciji i ukidanju porodice, prva je žena narodni komesar u Rusiji (još od 1917. godine), prva žena diplomat i strastven borac za radnička prava u zemlji gdje je, prema oficijenom tumačenju, radnička klasa revolucijom došla na vlast. Ideje "radničke opozicije", izložene u njenom spisu, za razliku od ideja i koncepcija *gildsocijalizma* i *anarhosindikalizma*, ne nastaju iz kritike "starog" (klasnog, kapitalističkog) poretka, čiju bi političko-pravnu superstrukturu trebalo srušiti, ili je makar ozbiljno prekomponovati, s ciljem da se stvore uslovi za uspostavljanje novog, slobodnog i demokratskog društva. Radnička opozicija baštini ideje i raspoloženja djelova ruskog proletarijata nakon već izvršenog revolucionarnog prevrata, u kojima se osuđuje način na koji je "pokretačka snaga" tog "preokreta", oličena u vođstvu komunističke partije, počela da realizuje svoj program "borbe za novo društvo". Radilo se o pokušaju da se radničke mase, u cjelini i besprizivno, dovedu pod kontrolu "proleterske avangarde" (kako boljševici sebe nazivaju), putem "prisvajanja" sindikata, što je činjeno raspuštanjem fabričkih komiteta i radničkih sekcija lokalnih sovjeta koji su bili neposredni predstavnici radnika u upravnim tijelima, a zatim opštom birokratizacijom institucija i uvođenjem sistema komandnog upravljanja.

Centralno pitanje kojim se bavi "radnička opozicija", i povodom kojeg izražava svoje nezadovoljstvo "novom stvarnošću" i sopstvenom pozicijom u njoj, jeste: Ko treba da upravlja proizvodnjom - izabrani organi radnika ili

državni aparat? Zalažući se za prvo, Aleksandra Kolontaj u svom spisu zgusnuto izražava protest protiv birokratizma nove, revolucionarne vlasti, koja radnicima "oduzima dah i ne daje im prostora za živ rad, za 'vlastitu' inicijativu". Dijeleći njena uvjerenja, predvodnici radničke opozicije legitimišu se kao predstavnici onih "donjih masa" ruskog društva, koje se, iako sasvim zapostavljene od strane "velikih istorijskih ličnosti i vođa", još nijesu "rasule po sovjetskim institucijama" i prekinule "živu vezu sa sindikalnom organizacijom", i koje još jednom "nude sebe" da bi se "spasla partija i ispravila njena politika". Radnička opozicija, tako, ne dovodi u pitanje "rukovodeću ulogu" novog revolucinarnog bloka predvođenog proleterskom partijom, niti pretenduje da eventualno sama dođe na njegovo mjesto. Ona samo želi da ovome pomogne da ispravi neke svoje greške i zablude i vrati se na "direktni klasni put prema komunizmu". Nova vlast bi to odista učinila, uvjereni su vođe radničke opozicije, kada bi radnicima vratila oduzeto im pravo da obavljaju one poslove (upravljanja) u privredi koji im prirodno pripadaju.

Radnička opozicija novoj, revolucionarnoj vlasti, konkretno, zamjera:

(1) da je sovjetska država već na samom početku svog bitisanja postala snažno uporište nove, privilegovane birokratije i da je, zbog svojih "čisto vojnih metoda i represije", na putu da se pretvori u nešto što nije ni nalik novoj organizaciji koju priželjkuje revolucionarni proletarijat i kakva jedino odgovara demokratskom društvu;

(2) da je birokratija snažno prodrla "u dubinu same Partije" i da ovu razjeda i deformiše isto onoliko koliko i državnu organizaciju;

(3) da se djelatnost partije, usljed njene pretjerane identifikacije s državnim organima, "sve više preobražava u onu politiku koja stoji iznad klasa, koja nije ništa drugo do 'prilagođavanje' rukovodećih organa raznovrsnim i protivurječnim interesima socijalno raznovrsnog i miješanog stanovništva", čime se neutrališe njen klasni karakter i potire njen revolucionarni smisao;

(4) da je partija, zbog njene tako velike birokratizovanosti, počela ne samo da gubi korak u osvajanju novih prostora za slobodu i demokratiju, već i da razara osnove na kojima je uspjela da se nametne kao avangarda revolucionarnih masa, o čemu najbolje govori to što "traži slijepu subordinaciju umjesto klasnog duha" i što se "svaka nova misao koja nije prošla kroz cenzuru partijskog centra tumači kao jeres, kao povreda prava centra koji je dužan da sve predvidi i sve propiše";

(5) da je takva praksa državnih i partijskih organa, oslonjenih na glomaznu birokratsku mašineriju, "isključila svaku stvaralačku inicijativu i inventivnost proizvođačkih organizacija i saveza" i njihov uticaj, kao i uticaj sindikata u sovjetskoj državi, "svela na nulu".

Takvo stanje, u kome se već steklo sve ono što se nije željelo, u kome se revolucionarne mase rapidno udaljavaju od njihovog osnovnog cilja, može da se prevlada samo pod uslovom da se stvore institucionalne i druge pretpostavke za ispoljavanje "radnog entuzijazma neposrednih proizvođača". Saobrazno tome, radnička opozicija afirmiše tezu, da se komunizam ne može ostvariti "odozgo - preko sovjetskih funkcionera", i da upravo onda kada je najteže, u vrijeme "najveće opasnosti", treba "sprovoditi široku demokratiju". Ovo se naročito odnosi na pitanje upravljanja privredom, jer, kako upozorava Kolontajeva, probleme na području nove ekonomije mogu rješavati, i privredom mogu upravljati, samo sindikati, a ne državni aparat, taj "socijalno heterogeni birokratski organizam, čiji je duh opterećen ostacima kapitalističkih navika". Avangarda radničke klase može da inicira revoluciju, i da ovu usmjeri, ali ona ne može da ostvari njen program. Taj zadatak, prema Kolontajevoj, može da ostvari "samo cijela klasa... putem svakidašnjeg iskustva i praktičnog rada svog osnovnog klasnog kolektiva". Otuda je, smatra ona, sasvim prirodan zahtjev radničke opozicije da "organizacija upravljanja cjelokupnom narodnom privredom pripadne Sveruskom kongresu proizvođača". Prema zamisli Kolontajeve, radnički komiteti, preko kojih bi radnici i službenici upravljali proizvodnjom i raspolagali imovinom, bili bi postavljani i direktno kontrolisani od strane sindikalnih organizacija. Uspostavljanjem takvog sistema upravljanja privredom istodobno bi se postigla tri važna cilja:

(1) krenulo bi se jedinim putem koji vodi stvarnom rješavanju ekonomskih problema;

(2) stvorili bi se uslovi za primjenu principa raspodjele, koja bi se zasnivala na "izjednačenim platama";

(3) društvo bi bilo u mogućnosti da materijalne i duhovne potrebe najsiromašnijih slojeva stanovništva zadovolji makar na nivou besplatnog snabdijevanja, prevoza, stanovanja i uživanja određenih kulturnih sadržaja.

Uprkos nekim priznanjima "radničkoj opoziciji" za doprinose poboljšanju položaja radnika i razvijanje "samoaktivnosti masa", koja su dolazila i od samog Lenjina, njene ideje su (dobrim dijelom zahvaljujući upravo Lenjinu, koji je zastupao tezu o njihovoj "neodrživosti u datim uslovima") naišle su na žestok otpor vođstva boljševika, koji su ih na X kongresu svoje partije, 1921. godine, osudili kao "sindikalističko-anarhističko skretanje", direktno upereno protiv sovjetske radničke klase i socijalističke revolucije. Korijeni te pojave su u rezoluciji tog kongresa *O sindikalističkom i anarhističkom skretanju u našoj partiji*, ovako objašnjeni: "Pomenuto skretanje izazvano je djemično stupanjem u redove naše partije bivših menjševika, kao i radnika i seljaka koji još nijesu usvojili komunistički pogled na svijet, ali poglavito je

to skretanje izazvano uticajem koji na proletarijat i na KPR (Komunističku partiju Rusije) vrši sitnoburžoaska stihija". Ruski komunisti u tom dokumentu svog kongresa naročito osuđuju tezu "radničke opozicije" da "organizacija upravljanja narodnom privredom pripada Sveruskom kongresu proizvođača, koji se organizuju u proizvodne saveze koji biraju centralni organ koji upravlja čitavom narodnom privredom republike", proglašavajući je istovremeno i teorijski potpuno pogrešnom i politički veoma štetnom. Teorijska "nepravilnost" te teze, koja je čini suprotnom "marksizmu" i "komunizmu", a "isto tako i s rezultatima prakičnog iskustva svih poluproleterskih revolucija i sadašnje proleterske revolucije" - kaže se u kongresnoj rezoluzciji - naročito se ogleda u dvjema njenim komponentama: onoj, u kojoj uvodi u upotrebu pojam "proizvođač", čime "sjedinjuje proletera s poluproleterom i sa sitnim robnim proizvođačem, i na taj način bitno odstupa od osnovnog pojma klasne borbe i od osnovnog zahtjeva da se klase tačno razlikuju"; i onoj, u kojoj demonstrira svoju otvorenu orjentaciju "na vanpartijske mase i koketiranje s njima", što "predstavlja ne manje bitno odstupanje od marksizma". Politička štetnost ideja "radničke opozicije", ocijenjeno je na istom kongresu, ogledala se u tom što su dovodile u pitanje, prvo, ulogu Komunističke partije i njen pravilan odnos prema "vanpartijskom proletarijatu", a zatim i pravilan odnos "prvog i drugog faktora (tj. Komunističke partije i "vanpartijskog proletarijata") prema čitavoj masi trudbenika". Taj grijeh je bio utoliko već i neoprostiviji, što je Komunistička partija, već u "paragrafu pet ekonomskog dijela svog programa jasno kazala 'da sindikati treba da dođu do faktičkog koncentrisanja u svojim rukama čitavog upravljanja narodnom privredom kao jedinstvenom privrednom cjelinom' i da oni 'obezbjeđuju na taj način nerazdvojnu vezu između centralne državne uprave, narodne privrede i širokih masa trudbenika' 'uvlačeći' te mase u 'neposredan rad na vođenju privrede'". U "istom paragrafu", kaže se dalje, jasno je rečeno i to da se "kao preduslov takvog stanja, do kojeg sindikati 'treba da dođu' proglašava proces 'sve većeg oslobađanja sindikata od esnafske uskosti' i njihovog obuhvatanja većine, 'a postepeno i svih bez izuzetka' trudbenika". I najzad, kaže se i to da "u tom istom paragrafu program KPR podvlači da sindikati 'već, prema zakonima RSFSR i ustaljenoj praksi, učestvuju u svim mjesnim i centralnim organima upravljanja industrijom'". Na sva ta "rješenja" i precizna uputstva povodom njih, konstatuje se u pomenutoj rezoluciji, "radnička opozicija" ne samo što ne reaguje na prihvatljiv način, nego još i otvoreno iskazuje "sitnoburžoaska i anarhistička kolebanja", kojima "praktično slabi dosljednu rukovodeću ulogu komunističke partije". Riječju: "Umjesto analize tog praktičnog učešća u upravljanju, umjesto dosljednog razvijanja tog iskustva u strogom skladu s postignutim uspjesima u ispravljanju grešaka, sindikalisti

i anarhisti ističu neposrednu parolu 'kongrese ili kongres proizvođača' 'koji biraju' organe upravljanja privredom. Rukovodeća, vaspitna i organizaciona uloga partije u odnosu prema sindikatima proletarijata, i proletarijata u odnosu prema polumalograđanskim i direktno sitnoburžoaskim masama trudbenika na taj način se potpuno zaobilazi i uklanja, i umjesto nastavljanja i ispravljanja praktičnog rada na izgrađivanju novih oblika privrede koji je sovjetska vlast već otpočela - dobija se sitnoburžoasko-anarhističko razaranje tog rada, koje može da dovede jedino do trijumfa buržoaske kontrarevolucije". Za Boljševike je takav grijeh sindikalista bio ne samo neshvatljiv nego i neoprostiv. Boljševici, dakle, u zahtjevima "radničke opozicije", koje smatraju neprimjerenim "praktičnom iskustvu privredne izgradnje koju je sovjetska vlast otpočela", ne prepoznaju ništa drugo do manifestaciju podrške i pomoći "klasnim neprijateljima proleterske revolucije", odnosno "neposrednu političku opasnost za samo postojanje diktature proletarijata". Stoga njihov "oštriji kurs" prema "opozicionarima", utvrđen u "kongresnim odlukama", podrazumijeva kako obavezu svih progresivnih snaga u zemlji da protiv njih povedu "nepokolebljivu i sistematsku ideološku borbu", tako i "dužnost CK partije" da kontroliše i usmjerava "najstrože sprovođenje u život ovih svojih odluka".

Poglavlje sedmo

SOLIDARIZAM

Uporedo s anarhizmom, na čije neke uticaje nijesu uvijek imune, i marksizmom, čiju revolucionarnost problematizuju i pokušavaju da ospore na različite načine, razvijaju se doktrine o mogućnosti progresivnih promjena postojećeg društva na bolji, efikasniji i "prirodniji" način od onoga koji te "struje" podrazumijevaju.

Karakterististka ovih doktrina jeste:

prvo, da se, generalno, znatno manje bave "velikim" filozofsko-etičkim i inim nalozima i razlozima za promjene kojima će definitivno, saobrazno vječnim zakonima pravde i morala, biti sasječeni korijeni svake eksploatacije, dominacije i nejednakosti, nego time kako u datim uslovima "povući" one (racionalne, realno moguće) "poteze" koji će do tih promjena dovesti;

drugo, da su više posvećene traganju za onim promjenama u ponašanju glavnih socijalnih i političkih subjekata aktuelnog društvenog procesa, kojima bi se na relativno miran način ostvarili "opipljivi rezultati" u prevladavanju dominacije i ekspolatacije, nego "projektovanjima" uvjek neizvjesnih radikalnih prevrata po svaku cijenu i svemu uprkos;

treće, da se od teorija na čijoj kritici nastaju razlikuju po tome što se temelje na ideji solidarnosti kao supstancijalnoj vrijednosti i odlici čovjekovog društvenog bića i što je u njihov psihološko-etički *credo* ugrađena vjera u mogućnost sporazuma koji svima odgovara.

Međusobno se ove doktrine razlikuju u shvatanju države kao osnovnog medijatora tog procesa, u smislu da neke u toj ulozi vide državu koja bi bila natklasna, a neke, pak, o državi govore kao o mogućem, čak i nužnom i pozitvnom okviru tog procesa, ali pod uslovom da u njoj bude ukinuta vlast.

Među protagonistima prvog uklona, čelno mjesto zauzimaju L. Digi i L. Hobhous, čija su shvatanja u političkoj nauci poznata pod nazivom *doktrina solidarizma* odnosno *doktrina demokratske svjetske države*. Tipičan predstavnik

drugog teorijskog uklona je E. Malatesta, čiji se diskurs, prema sugestiji koju sam daje, može označiti kao ideja *anarhističke države*.

*

Leon Digi (1859-1928), francuski pravnik, pripada krugu građanskih teoretičara koje osobito iritira nemoć vladajućih slojeva da nađu progresivan izlaz iz sve zamršenijih klasnih protivurječnosti vremena u kome živi. Ipak, njegova kritičnost nije ni takva, ni tolika da bi podrazumijevala radikalnu promjenu institucija i odnosa datog društva. On, doduše, kaže: "Klasna vladavina treba da se okonča; mi podjednako odbacujemo i vlast proletarijata i vlast buržoazije". Operacionalizacija postupka ostvarivanja tog zahtjeva kakvu on nudi, međutim, nije ni izdaleka tako sigurna i jasna. Digi, naime, smatra da izlaz iz lavirinta klasnog sukoba treba tražiti u soluciji koja bi podjednako bila udaljena i od klasičnog građanskog društva i od diktature proletarijata, te da se do te solucije može doći putem supstituisanja klasne borbe jednom vrstom solidarističkog reformizma. Društvo, koje bi se na toj osnovi stvorilo, bilo bi u mnogim elementima slično onome kakvo predviđa socijaldemokratska formula *narodnog kapitalizma*. Formalno bi bilo utemeljeno na liberalnoj pravnoj konstrukciji, a faktički bi omogućavalo neograničeni intervencionizam države u svim oblastima društvenog života.

Digi pod državom, najprostije rečeno, podrazumijeva grupu ljudi nastanjenih na jednoj teritoriji, "koji moraju da upotrijebe svoju materijalnu snagu da ostvare društvenu integraciju, štiteći pojedinca". U osnovi ovakvog shvatanje države nalazi se uvjerenje "da nema i ne može biti oprečnosti između individualnog i kolektivnog interesa, između pojedinca i države, da su interesi svih i interes pojedinca tijesno povezani, da postoji podudarnost, stalna i apsolutna, kolektivnih i individualnih ciljeva, da prema riječima Karla Marksa 'slobodan razvoj svakog pojedinca jeste uslov za razvoj svih ljudi', da što društvo više jača čovjek se sve više individualizira i obratno, da se drugim riječima individualno i kolektivno prepliću, jer društvena veza je utoliko jača ukoliko je individualna slobodnija, a individualna je utoliko slobodnija ukoliko je jača društvena veza". Isto uvjerenje nalazi se i u osnovi Digijeve teze da je solidarnost sa drugima, koja se sastoji u "stalnoj povezanosti individualnih i društvenih ciljeva", temeljna odrednica svakog humanog društva, a solidarizam prvi i najvažniji zakon prirode. "Mi polazimo od te nesporne činjenice - kaže on - da čovjek živi u društvu, da je uvijek živio u društvu i da jedino može živjeti u zajednici sa svojim bližnjima, da je ljudsko društvo jedna primarna i prirodna zajednica, a ne produkt neke ljudske volje". Prije pojave društva i izvan društva, smatra Digi, nema i ne može biti nikakvih čovjekovih odluka utemeljenih na pravu, pa ni mogućnosti da nešto ugovorom stvara. "Ugovor se

rodio iz društvenog života - upozorava on - a ne društveni život iz ugovora". Solidarizam je, prema tome, čovjekovo imanentno svojstvo i elementarni uslov njegovog opstanka. Ljudi su svojim sklonostima, mogućnostima i potrebama upućeni jedni na druge. Čak ni njihov pojedinačni status ne zavisi toliko od individualnih sposobnosti (iako su ove uvijek važne), koliko od toga kakvi su odnosi među njima, tj. koliko i kako funkcioniše društvena zajednica. Zbog te i takve zavisnosti od društva, pojedinačni interesi ne mogu postojati izvan društvenih interesa i nasuprot njima. Ne postoji i ne funkcioniše kao apsolutno primaran samo čovjekov individualni interes, već uporedo s njim, kao jednako važan ili još važniji, postoji i socijalni interes. Sve što čovjek radi ima svoju društvenu dimenziju, tako da njegovo znanje, bogatstvo i sreća pripadaju i drugima. Ta nužna solidarnost postojala je i u primitivnim društvima, u doba kada individualni interesi i potrebe nijesu bili izdiferencirani i izdvojeni iz opštih. S podjelom rada, tu "mehaničku solidarnost" zamjenjuje svjesna upućenost ljudi jednih na druge, snažno potencirana saznanjem da svaki novi korak u specijalizaciji poslova kojima se bave povećava njihovu međusobnu zavisnost. Što je društvo razvijenije to su manje čovjekove mogućnosti da sam, individualno, zadovoljava svoje potrebe. Najrazvijenija društva su najviše socijalizovana. U njima su čovjekove individualne sklonosti i sposobnosti, objektivno, samo dio "instrumentarijuma" za stvaranje opšteg dobra.

Solidarizam na djelu, koji apsolutno funkcioniše i onda kada to pojedinci, iz najrazličitijih razloga, ne žele, ne znači negaciju individualnih interesa ili njihovo ujednačavanje. Solidarizam se temelji na pretpostavci da je nejednakost među ljudima (koja podrazumijeva razlike u njihovom materijalnom i socijalnom položaju, te intelektualnim i drugim mogućnostima), zakonita pojava i, kao takva, imanetno obilježje društvenih odnosa. Takva nejednakost se ne može ukinuti. I kad bi bilo moguće, tako nešto ne bi trebalo činiti, jer bi to bio atak na krucijalnu pretpostavku svakog stvaralaštva i pregalaštva - čovjekovu motivaciju. Umjesto toga, treba težiti onome jedinome što se može ostvariti i što je korisno za sve - smanjivanju tih nejednakosti i zadovoljavanju različitih interesa posredstvom solidarnosti koja motiviše, podstiče i obavezuje. Preneseno na plan konkretnih društvenih odnosa, to znači da se narasle klasne i druge protivurječnosti mogu otkloniti mirnim putem i da opšta socijalizacija ne podrazumijeva promjenu datih svojinskih odnosa. Privatno vlasništvo se ne ukida, već se socijalizuje. Pravo privatnih vlasnika da sa svojom imovinom raspolažu kako hoće, pretvara se u njihovu obavezu da rade u interesu zadovoljavanja opštih potreba društva. Ovi će tu obavezu, smatra Digi, u potpunosti izvršavati bez ikakve prinude. Njihova pozicija spram opšteg, zajedničkog, principijelno se ne razlikuje od pozicije bilo koje individue, tako da im sasvim odgovara pretvaranje vlasništva

iz *prava* (na sve) u *dug* (prema svima). Čime god da se privatni vlasnici bave, nije samo sebi svrha. Sve što oni rade, sastavni je dio i funkcija nečega opšteg i moguće je (i svrsishodno) samo u tom opštem i zahvaljujući njemu.

Generalni posrednik u tom sveopštem procesu socijalizacije i solidarizacije, i njegov neprikosnoveni zaštitnik, jeste država - organizacija, čiji je stalni i najvažniji zadatak da odgovarajućim intervencijama u svim oblastima društvenog života, posredstvom javnih službi i drugih institucija od opšteg interesa, obezbijedi njegovo normalno funkcionisanje. Država je takva, tj. solidarizam može biti glavni princip i osnovno sredstvo kojim ona štiti interese i reguliše međusobne odnose građana, zato što je ona u krajnoj liniji i nastala kao izraz i posljedica međusobne solidarističke zavisnosti građana. Insistirajući na toj "činjenici" Digi, međutim, ne gubi iz vida da solidarizam nije i jedini princip odnosno jedino sredstvo kojim država raspolaže u ostvarivanju svoje funkcije. Naprotiv, on upozorava da iz dužnosti države da "sagledava i štiti društvene interese u cjelini", proizilazi i njeno pravo na upotrebu sile kad god na drugi način ne može da vrši svoju funkciju. Jer, kako kaže, tačno je da su ljudske grupe koje čine državu zasnovane "na zajedničkim potrebama, na raznovrsnosti individualnih sklonosti, na reciprocitetu učinjenih usluga", ali je tačno i to da su "u tim ljudskim grupama neke individue jače od drugih bilo zato što su bolje naoružane, bilo zato što im se priznaje natrpirodna moć, bilo zato što su bogatije ili mnogobrojnije, i zahvaljući toj jačoj snazi, mogu da tjeraju druge na poslušnost". U takvim okolnostima, uvjeren je Digi, monopol prinude ne mora da se negativno odrazi na osnovnu socijalno-integrativnu funkciju države, budući da se o njegovom korišćenju radi zaštite pojedinačnih i zajedničkih interesa ne može govoriti kao o nasilju. Pravo države da prinudom spriječi djelatnost onih koji se eventualno suprotstavljaju procesu društvene integracije na solidarističkim osnovama normalno je i razumljivo "djelovanje jedne organizacije u smislu opšte nužnoti" i u suštini je istovjetno sa onim što bi, u datim okolnostima, uradio svaki svjesni pojedinac. O nasilju se može govoriti tek onda kad vlast, odnosno država (kao pravno lice koje personifikuje zajednicu) zloupotrebljava svoju moć, tj. kada ovu koristi za ostvarivanje interesa užih grupa ili pojedinaca. To se dešava rijetko i uvijek nailazi na osudu društva. Uostalom, djelatnost države ograničena je objektivnim pravom. Otuda ona, i kad primjenjuje nasilje, djeluje samo kao sila u službi prava, čiji je zadatak da šiti zajedničke interese i brani opštu stvar društva. "Objektivno pravo ili pravno pravilo - kaže Digi - jeste pravilo ponašanja koje se nameće pojedincima koji žive u društvu, pravilo čije se poštovanje smatra od nekog društva, u određenom momentu, kao garancija opšteg interesa i čije kršenje povlači kolektivnu reakciju protiv prekršitelja". To pravo je opredijeljeno ciljem države, običajima datog

društva i javnim mnjenjem. Ono dozvoljava široku slobodu u tumačenju zakona, pa čak i djelovanje mimo ovih, ukoliko to zahtijeva "pravna savjest epohe". Objektivno pravo je iznad svakog individualnog prava i moći i obavezno je za sve, ali ne u smislu Kantovog kategoričkog imperativa. "To nije ni moralno pravilo utilitarnih ili hedonističkih doktrina, to je faktičko pravo; pravilo koje se nameće ljudima ne u ime nekog višeg principa, ma kakav bio - dobro, interes, sreća - već na temelju i po sili činjenica, jer čovjek živi u društvu i može živjeti samo u društvu. To je u izvjesnom smislu zakon društvenog života. To pravilo ne kaže čovjeku: čini to jer je to dobro, jer je korisno, jer tvoja sreća od toga zavisi. Ono mu kaže: čini to jer je to - to. Ono se ne oslanja na neki viši princip, već samo na stvarnost. Ono je postalo u trenutku kada su ljudi počeli živjeti u društvu i ono će postojati dok god bude identično u svojoj osnovi, primjenljivo u primjenjivanjima. Pravilo je zakon društvenog života, jer su činjenice ono što su. Čovjek ga osjeća ili shvata; naučnik ga formuliše; pozitivni zakonodavac ga konstatuje i pribavlja mu poštovanje. I on sam mu je potčinjen, jer zakoni nijesu ništa, ako nijesu izraz tog pravila koje se svima nameće".

Konstitucionalna reforma, kojom se solidaristička funkcija socijalizirane države razvija do krajnjih konsekvencija, može biti ostvarena tek ako u društvu postoji i "profesionalna organizacija interesa različitih klasa". Tu orgnizaciju čini sindikat i njena funkcija je dvostruka. Ona, s jedne strane, treba da amortizuje oštricu socijalnog konflikta i, s druge strane, kao eminentno nepolitička struktura, preuzme na sebe dio poslova koje obično vrše organi vlasti. I korist od toga je dvostruka: smanjuje se potreba društva za klasičnom vlašću i oslobađa se širi prostor za "opštedruštveno djelovanje" države. Sindikat to može, jer, kako kaže Digi, "uključuje u sebe sve individue svih klasa" i omogućuje da ove sklope i realizuju kolektivni ugovor - jedino sredstvo kojim društvo može da se efikasno suprotstavi svemoći vlasti, majorizaciji pojedinih klasa i separatnim težnjama političkih partija. Organizacija koja stvara tako moćno sredstvo i sama je moćna i sposobna da se odupre svakoj sili.

*

Leonard Hobhous (1864-1929) je profesor univerziteta u Londonu, koji na idejama *demokratske svjetske države* i liberalizma kao pretpostavke njenog nastanka i razvoja - izloženom u njegovim knjigama *Metafizika države* i *Liberalizam* - gradi svoje viđenje mogućnosti ostvarenja slobode u društvu suočenom s protivurječnostima i izazovima ekonomskog, političkog i kulturnog razvoja. Njegova replika na razne revolucionarne recepcije nedostatnosti postojećeg društva, i pokušaje da se one nadiđu odgovarajućim radikalnim solucijama, temelji se na tri osnovna principijelna stanovišta.

Prvo stanovište odnosi se na poimanje slobode, i glasi: "Sloboda više nije samo problem prava pojedinaca nego i društvena potreba. Sloboda nije u pravu 'A' da ga 'B' ostavi na miru, već u obavezi 'B' da tretira 'A' kao razumno biće. Ona nije pravo da ostaviš na miru kršitelja zakona i prestupnika, već potreba da ih tretiraš kao osobe koje imaju sposobnost da se suoče sa pravom i istinom, da im zatim pomogneš, a ne samo da ih proganjaš. Princip slobode, jednostavno, podrazumijeva upotrebu racionalnih metoda u rješavanju svih pitanja i problema. To znači i da otvoriš vrata apelu razuma i kreativnosti, kao i ljudskim osjećanjima. Napredak društva postiže se samo odgovarajući na ovaj apel". Pri tome, upozorava Hobhous: "Sloboda je samo jedna strana društvenog života. Uzajamna pomoć nije manje značajna od međusobne tolerancije. Teorija zajedničkog djelovanja nije manje osnovana od teorije o slobodi ličnosti".

Drugo osnovno principijelno stanovište ovog engleskog filozofa odnosi na vjeru u doraslost čovjeka izazovima i čarima slobode, i glasi: "Istinski čovjek je nešto više nego što je ikada bilo izraženo riječima koje pripadnici ljudske vrste mogu razumjeti. I baš kao što njegova suštinska humanist leži dublje od svih odluka njegovog društvenog položaja, klasne pripadnosti, boje kože i čak, mada u drugačijem smislu, roda, odnosno pola, ona takođe zadire duboko ispod onih komparativno spoljnih događaja koji od jednog čovjeka čine sveca a od drugog kriminalca. Ovo osjećanje najvišeg jedinstva ima smisao istinske jednakosti, a istovremeno je osnova društvene solidarnosti i veza, koje se, kada su doživljene na pravi način, suprotstavljaju regresivnim snagama u svakom konfliktu, pa bio on intelektualne, vjerske ili moralne prirode".

Treće Hobhousovo osnovno principijelno stanovište odnosi se na sposobnost normalnog čovjeka da u normalnom društvu normalno živi, i glasi: "'Pravo na rad' i pravo na 'zarađivanje za život' isto toliko je važno koliko i pravo na ličnu sigurnost i pravo na imovinu. Ona su neotuđive pretpostavke društvenog napretka. Jedno društvo u kome svaki častan čovjek sa normalnim sposobnostima nije u stanju da živi od svog korisnog rada, pati od organizacionih pukotina".

Kao "socijalni liberal" koji vjeruje u mogućnost postojanja demokratske države, Hobhous smatra da se sva vitalna pitanja građanskog društva - od svojinskih i socijalnih, pa do onih koja se tiču zaštite ekonomskih i političkih sloboda od zloupotreba vlasti ili privatnih monopola - mogu riješiti samo demokratskim putem posredovanim odgovarajućim intervencionizmom države. Taj intervencionizam je, smatra Hobhous, jednako nužan i djelotvoran u liberalizmu, kao i u sistemima koji preferiraju plansku privredu, jer u oba slučaja ima isti cilj: unapređenje slobode. Uostalom, upozorava on, tamo gdje postoje stvarne slobode, ekonomska organizacija, nezavisno od toga da li je oficijelno

označena kao kapitalistička ili socijalistička, ima isključivo tehnički karakter. I obrnuto, tamo gdje nema stvarnih ekonomskih i političkih sloboda, bez značaja su svi ideološki i aksiološki predznaci i atributi. Stoga, u krajnjoj liniji, nije važno u kom sistemu država interveniše, već da li je ona demokratska i da li je njena intervencija usmjerena na suzbijanje, s jedne strane, apsolutnog individualizma i, s druge, svih i svačijih monopola. Hobhous je uvjeren da se tamo gdje se stiču ti uslovi, tj. gdje demokratska država vrši pomenute intervencije, mogu stvoriti i očuvati tri krucijalne pretpostavke svakog društvenog napretka. Po njemu, to su: samostalnost i sloboda jedinke; takmičarski duh i sistem koji omogućuje promociju najboljih i najzaslužnijih; jednakost početnih šansi za sve. Te tri univerzalne vrijednosti, smatra dalje Hobhous, mogu doći do izražaja tek onda kada su univerzalno prihvaćene. Drugim riječima, one ne mogu biti ostvarene parcijalno, u smislu da ih posjeduje zemlja koja ima demokratsku unutrašnju, a oligarhijsku spoljnu politiku, ili obrnuto. Za zbiljsku afirmaciju tih vrijednosti potrebna je univerzalna demokratija, tj. demokratija koja se jednovremeno i jedinstveno razvija u svim zemljama i podjednako karakteriše njihove unutrašnje i međusobne odnose. A to se može ostvariti samo unutar jedne demokratske svjetske države.

Hobhouseov odnos prema državi, iskazan u njegovom djelu *Metafizička teorija države*, sasvim je pragmatičan. Za razliku od Hegela, on državi ne pridaje nikakva metafiziška svojstva, niti je smatra "vrhovnim dovršenjem ljudske organizacije". Državu, uvjeren je Hobhous, mistifikuju i pridaju joj neka metafizička svojstva oni teoretičari koji žele da ova bude okrenuta samo povlašćenim slojevima i da služi ratu. Onima, pak, koji to ne žele, nije teško primijetiti da je država samo sredstvo u službi čovječanstva, koje treba procjenjivati jedino "po ulozi koju ima u ljudskom društvu", odnosno po onome "što čini za život svojih građana". Hobhous je uvjeren još i u to: da država kao takva može biti demokratska; da je demokratska država superiornija od svih drugih oblika društvene organizacije uopšte; da iz demokratske prirode države može da se stvori jedinstven svjetski organizam u kome će svi pojedinci i sve društvene grupe imati iste mogućnosti za slobodan i samostalan razvoj. Ovo utoliko prije što u demokratskoj državi autoritet ustupa mjesto slobodi. Gdje je to na djelu, nužno dolazi ne samo do prevladavanja svake podjele na one koji vladaju i one kojima se vlada nego i do afirmacije takve politike koja podjednako ima za cilj dobro pojedinca i dobro društva.

Stvaranju demokratske svjetske države, uvjeren je Hobhous, ne stoji na putu nijedna ozbiljna prepreka. Smetnju u tom pogledu ne predstavlja čak ni princip nacionalnosti (koji u psihološkoj i emotivnoj ravni još nije sasvim dezaktueliziran, ali "u logičkoj analizi" nema neki veći značaj). S druge stra-

ne, u prilog stvaranju jednog univerzalnog demokratskog organizma idu gotovo sva dešavanja i u liberalizmu i u socijalizmu. U prvom, međutim, mnogo više iz najmanje tri razloga. Prvo, zbog toga što liberalizam u stvari jeste "vjerovanje da društvo može da se bezbjedno utemelji na sposobnosti pojedinaca da upravljaju sami sobom, da se jedina istinska zajednica može izgraditi na ovom temelju", a "kad društvo ima ovakvu osnovu temelji su mu jako duboki i čvrsti da za ovu obimnu građu ne postoje granice". Drugo, zbog toga što liberalizam (kroz sva vremena i "za sva vremena") ima deset "referenci" (principa i vrijednosti) koje se ne mogu "na okupu" sresti ni u jednom drugom sistemu, a to su: građanska sloboda, fiskalna sloboda, lična sloboda, društvena sloboda, ekonomska slopboda, domaća sloboda, mjesna, rasna i nacionalna sloboda, međunarodna sloboda, politička sloboda i narodni suverenit. Treće, zbog toga što suštinu liberalizma predstavlja shvatanje da napredak nije pitanje mehaničkog majstorstva, nego oslobođenje duhovne energije, a da su u ekonomskom i političkom sistemu dobri samo oni mehanizmi "koji stvaraju kanale putem kojih jedna takva energija može slobodno da se kreće, neometana obiljem vlastitih pronalazaka, dajući društvenim strukturama život i razvijajući i oplemenjujući duhovni život".

Hobhous poziciju liberalizma prema ideji univerzalnog demokratskog zajedništva posmatra prvenstveno iz ugla regulativne funkcije države u oblasti ekonomije. Smatra, naime, da princip sloboda-jednakost u liberalizmu može biti ostvaren samo posredstvom politike reformi koje oprezno treba da sprovodi država, oslanjajući se na oporezivanje prihoda ili čak nacionalizaciju (u slučaju kad postoje monopoli javnih službi), pa kaže: "Temeljni problem u ekonomiji nije uništiti vlasništvo, nego društvenom pojmu vlasništva vratiti pravo mjesto, prema uslovima koji odgovaraju savremenim potrebama". Ostvariti taj zahtjev, i time zagarantovati svakom pojedincu pravo na rad i na životni minimum, ne znači potisnuti individualni napor i interes, i ne znači nikakav prelazak iz liberalizma u socijalizam. Naprotiv, u pitanju je potiskivanje svega onoga što nije produktivno ili je pogodno za finansijske i druge špekulacije, a to itekako odgovara liberalizmu. Sa sačuvanim vlasništvom i neokrnjenim individualnim slobodama, liberalizam u ekonomskoj i političkoj sferi ostaje ono što je bio, a svojom socijalnom funkcijom pokazuje da između njega i socijalizma nema suprotnosti. Kao takav, liberalizam je, smatra Hobhous, sasvim korespondentan s idejom stvaranja demokratske svjetske države. To tim više što liberalizmu nije strana ni logika udruživanja, ukoliko se ovim rješavaju problemi u oblasti školstva, zdravstva, socijalnog zbrinjavanja i drugih javnih službi, i kada je zakonom zagarantovana zaštita pojedinaca od "ugnjetavačke moći udruženja".

Hobhous je, također, uvjeren da i socijalizam, u svojoj biti, tendira univerzalnim vrijednostima, pa time i stvaranju demokratske svjetske države. On to uvjerenje temelji na pretpostavci da je moguće, kako kaže, da uz socijalizam koji nije liberalan postoji i liberalni socijalizam (*"It is possible that htere should be a Liberal Socialism, as well as a Socialism that is illiberal"*). Hobhous neliberalnim smatra tzv. marksistički socijalizam, za koga kaže da je utemeljen na lažnom isticanju ekononmskog faktora kao odlučujućeg, lažnom principu klasne borbe, lažnoj jednačini vrijednost-rad i strogo planskoj privredi, u kojoj nema mjesta za pojedinačni izbor i individualni interes. Nasuprot ovome, smatra Hobhous, stoji liberalni socijalizam, i to onakav kakvog ga projektuje Dž. S. Mil. Principi liberalnog socijalizma, kako ih po Hobhousovom razumijevanju vidi Dž. S. Mil, potpuno su suprotni principima tzv. marksističkog socijalizma. Konkretno, to znači:

ne birokratska i autokratska uzurpacija vlasti, nego demokratičnost koja proizilazi iz sudjelovanja širokih masa u procesu odlučivanja;

ne klasna borba, nego kompromisno društveno korisno usklađivanje različitih interesa;

ne centralističko planiranje, nego intervencija države na stvaranju prostora neophodnog za afirmaciju talenata i istinsku konkurenciju.

Takav socijalizam, kaže Hobhous, "treba da dolazi odozdo, a ne odozgo", tj. "treba da nastane iz prostora cijelog društva da bi garantovao veću pravdu i veću organizaciju recipročne pomoći". Tako utemeljeni socijalizam je dovoljno vitalan da angažuje proizvodne snage društva, dovoljno produktivan da zadovolji potrebe i interese ljudi i, što je naročito važno, dovoljno demokratičan da zajedno s liberalizmom (s)tvori jedinstveni svjetski prostor mirnog i slobodnog razvitka čovječanstva.

*

Eriko Malatesta (1853-1932), italijanski političar i politički mislilac, osnivač i urednik lista *Volonta*, obično slovi za „istaknutog predstavnika savremenog anarhizma" (Bakunjinovog učenika). Teorijski diskurs, izložen u njegovoj knjizi *Anarhizam i vlast*, međutim, predstavlja ga kao mislioca koji se svojim objašnjenjima suštine anarhizma kreće izvan okvira tipičnog anarhističkog poimanja društva i države i približava shvatanjima po kojima prostor za ukidanje nesloboda i nejednakosti ne treba tražiti u društvu bez države, kako uglavnom misli većina anarhista, već u državi bez vlasti, tj. državi u kojoj bi vlast (kao emanat vladavine nasilja) bila supstituisana (zamijenjena) uzajamnošću i solidarnošću.

Generalno, Malatesta, kao ni bilo koji drugi „anarhistički" mislilac, nema dileme o prirodi države i vlasti. I on kaže: „Vlast - ili država ako hoćete -

kao sudija, umirivač društvene borbe, nedjeljivi (nepristrasni) upravitelj javnih interesa je laž, iluzija, utopija, koja nikad nije bila ostvarena, niti će to ikada biti“. Ipak, za razliku od drugih autora tog uklona, on ne poistovjećuje sasvim vlast i državu, niti smatra da su ta dva entiteta toliko uzajamno uslovljena i međuzavisna da jedan bez drugoga ne mogu.

Određujući pojam vlasti, Malatesta kaže: „Za nas, vlast je skup gospodara, a gospodari - kraljevi, predsjednici, ministri, članovi parlamenta i ko još ne - su oni koji imaju moć da donose zakone, koji određuju odnose među ljudima, i moć da natjeraju svakoga da se pokori ovim zakonima. To su oni koji odlučuju o porezu i objavljuju ga, nameću vojnu obavezu, sude i kažnjavaju prekršioce zakona. Oni potčinjavaju čovjeka pravilima, nadgledaju i odobravaju privatne ugovore. Oni imaju monopol nad nekim granama proizvodnje i javnim službama, ili, ako žele, nad cjelokupnom proizvodnjom i javnom službom. Oni unapređuju i koče razmjenu dobara. Oni objavljuju rat ili sklapaju mir sa vlastima drugih zemalja. Oni dopuštaju ili ukidaju slobodnu trgovinu i mnoge druge stvari. Ukratko gospodari su oni koji imaju moć, u većem ili manjem obimu, da upotrebljavaju zajedničku silu društva, tj. fizičku, intelektualnu i ekonomsku moć svih i da potčine svakoga pojedinca njihovoj (gospodarskoj) volji. I ova moć obrazuje, po našem mišljenju, pravo načelo vlasti i autoriteta“. Vlasti se može dati bilo koje ime, nastavlja Malatesta, što je u raznim vremenima i na raznim mjestima i činjeno. No, njena priroda je uvijek i svuda ista, a bitna funkcija joj je „da tlači i eksploatiše mase i da brani tlačitelje i eksploatatore“. Naprosto, veli on: „Njena načelna karakteristika i nezamjenljivi instrumenti su policajac i pozornik, vojnik i zatvor. A ovome se mora dodati sveštenik ili učitelj, koji se povijaju kako vjetar duva, u zavisnosti od situacije, dok ih vlast podržava i štiti da bi duh naroda učinili servilnim i pokornim dok ruše jaram“. U rukama vlasti „sve postaje sredstvo eksploatacije, sve služi kao policijska mjera, korisna da se ljudi drže u pokornosti“. Otuda nije nimalo iznenađujuće što vlast, vršeći svoju službu:

u ime zaštite interesa samo nekih ograničava prostor za akciju svih, a za mase pokazuje interes samo onda kada je potrebno da ih učini „voljnim da podnesu svoj dio poreza“;

„opravdava sve loše“ i „kažnjava svaki čin, koji okrivljuje ili ugrožava privilegije gospodara i vlasnika“;

„oglašava pravednim i zakonitim najsuroviju eksploataciju bijednih“ koja znači ništa drugo do polagano ali neprekidno „materijalno i moralno“ ubijanje onih koji nemaju od strane onih koji imaju.

Sva tobožnja kolebanja vlasti „između davanja i uzimanja“, odnosno u traženju „saveznika u narodu protiv klasa i među klasama protiv masa“, nijesu

ništa drugo do oblik obmane kojom se zavode „prostodušni i flegamtični, koji uvijek očekuju da im spasenje dođe odozgo“. Otuda uvjeravanja vlastodržaca da su upravo oni garanti opstojanja društvenih zajednica, bez čije bi brige ove nestale, ne služe ničemu drugo da prikriju dvije notorne istine:

onu, da vlast ne može bez zajednice, jer u protivnom „ona i vladajuća klasa ne bi mogle da stiču svoje bogatstvo ekspoloatacijom“;

i onu, da vlast „ne može da pusti zajednicu da sama obavlja svoje poslove, jer bi narod brzo otkrio da je ona (vlast) neophodna samo za to da brani posjedničku klasu, koja ga osiromašuje i ubrzo bi se otresao vlasti posjedničkih klasa“.

Činjenicu da ljudi, mada sve to uglavnom znaju, ipak vjeruju u vlast i misle da bez nje ne bi mogli opstati, Malatesta smatra produktom, s jedne stane, stvorenih predrasuda i, s druge strane, upornog nastojanja vlastodržaca da ih u to uvjere. O prvom, on kaže: „Čovjek se kao i sva živa bića, prilagođava uslovima u kojima živi i prenosi nasljeđem svoje stečene navike. Tako, pošto se rodio i živio u okovima, kao potomak dugog niza robova, čovjek je od trenutka kada je počeo da misli, povjerovao da je ropstvo bitan uslov života, a sloboda mu je izgledala nemoguća. Na sličan način, pošto je vjekovima bio primoran da zavisi od dobre volje poslodavaca, za svoj rad, tj. za hljeb, i naviknut da vidi da njegov sopstveni život stoji na raspolaganju onih koji posjeduju zemlju i kapital, radnik je konačno povjerovao da je njegov gospodar taj koji mu daje hljeb, i pita se ’pronicljivo’ kako bi mogao da živi kad ne bi imao gospodara nad sobom“. Drugo, pak, ovako objašnjava: „Ako se prirodnom efektu navike čovjeka na pokornost doda vaspitanje koje mu daju njegov gospodar, učitelj, sveštenik i drugi zainteresovani da ga nauče da su poslodavac i vlast nužnost, ako dodamo sudiju i policajca koji prisiljavaju one koji misle drugačije - i koji mogu pokušati da propagiraju svoja mišljenja - da ćute, razumjećemo kako je ustanovljena predrasuda o korisnosti i nužnosti gospodara i vlasti“.

Što se države tiče, Malatesta priznaje da „anarhisti uopšte upotrebljavaju riječ ’država’ u značenju cijelog skupa institucija, političkih, sudskih, zakonodavnih, vojnih, finansijskih itd., pomoću kojih je oduzeto ljudima upravljanje svojim poslovima, odlučivanje o sopstvenom ponašanju i briga o svojoj sigurnosti i to je dato izvjesnim pojedincima, koji bilo delegiranjem ili uzurpacijom, stiču pravo da donose zakone svima i za sve, i da prinude ljude da ih poštuju, koristeći za tu svrhu snagu cijele zajednice“. No, veli on dalje, riječ „država“ ima i druga značenja. U tom smislu, karakterističnim smatra:

prvo, shvatanje države kao „društvene zajednice“, tj. zajednice ljudi združenih na nekoj teritoriji, nezavisno od odnosa koji vladaju među njima (tu je „država“, dakle, sinonim za „društvo“);

drugo, shvatanje države u smislu jedinstvenog admistrativnog uređenja neke zemlje i najviše (centralne) vlasti u njoj, za razliku od užih (provincijskih, opštinskih) oblika teritorijalne organizacije i njihove (samo)uprave;

treće, shvatanje države kao organizacije koja „označava 'uslov, način života, red društvenog žovota'", dakle kao organizacije u kojoj je moguće promijeniti „red stvari" i, na primjer, umjesto dominacije i eksploatacije uspostaviti odnose „koji se zasnivaju na načelima solidarnosti i drugim sličnim principima".

Malatesta upozorava da se anarhistima pogrešno pripisuje da ne znaju da država jeste sve to, a uzme li se u obzir čovjekovo osjećanje pripadnosti zajednici iz koje potiče ili u kojoj opstojava - i više od toga. Naprotiv, veli on, anarhisti upravo zato što sve to znaju i uvažavaju nijesu protivnici države kao takve, već se zalažu za ukidanje vlasti u državi. To po njemu faktički znači da je država nužna, ali ne u „klasičnom smislu", kao država-vlast, već u obliku „anarhične države" - kako on naziva državu bez vlasti.

Mogućnost postojanja takve (anarhične) države, u kojoj bi nasilje vlasti bilo zamijenjeno solidarnošću ljudi u rješavanju svih njihovih individualnih i zajedničkih pitanja i problema, Malatesta vidi u tome da je zakon koji vlada čovječanstvom drugačiji nego ga prikazuju pobornici ideje vlasti, koji insistiraju na tome da se u njegovoj osnovi nalaze suprotni interesi ljudi. Objašnjavajući o čemu se radi, on kaže: „Ako, u stvari, interesi jednog čovjeka uvijek moraju biti suprotni interesima drugog, ako je, zaista, borba čovječanstva stvorila nužnim zakone ljudskog društva, ako sloboda pojedinca mora biti ograničena slobodom drugog, tada bi uvijek svaki pojedinac težio da njegovi interesi trijumfuju nad interesima drugog. Svako bi se borio da uveća svoju sopstvenu slobodu po cijenu slobode drugih i tada bi bilo vlasti. Ne prosto zbog toga što je korisnije svim članovima društva da imaju vlast, već zato što bi osvajači željeli da osiguraju sebi plodove svoje pobjede. Oni bi željeli da uspješno potčine pokorene i da se sačuvaju od neprijatnosti". Ako bi ovo zaista bila istina, veli Malatesta, „onda bi čovječanstvo bilo predodređeno da nestane za vrijeme periodičnih sukoba tiranije onih koji vladaju i pobuna pokorenih". U takvim okolnostima, dakle, ne samo što među ljudima nikada ne bi moglo biti mira i sreće, već bi propast čovječanstva bila neizbježna. No, veli Malatesta, „budućnost čovječanstva je srećnija", jer je zakon koji njime vlada drugačiji. „Tako, u vjekovnoj borbi slobode i autoritativnosti, ili drugim riječima, borbe između društvene jednakosti i društvenih kasta, u stvari, nije pitanje o odnosima društva i pojedinca, niti o uvećavanju individualne nezavisnosti na uštrb društvene kontrole ili obrnuto. Prije se tu radi o sprječavanju ma kog pojedinca da tlači drugog, o tome da se daju svakom ista prava i ista sredstva za akciju. Tu se radi o pomaganju

inicijative svih, koja se mora prirodno pretvoriti u korist svih, jer se inicijativa nekih nužno pretvara u tlačenje svih drugih. To je uvijek, ukratko, pitanje o ukidanju dominacije i eksploatacije čovjeka po čovjeku na takav način da su svi zainteresovani za društveno blagostanje i da snaga svakoga pojedinca umjesto da služi tlačenju drugih i da savlađuje, nadvlađuje druge, otkriva mogućnost potpunog razvitka kada će svaki težiti da se udruži s drugima radi veće dobrobiti svih".

Malatesta u ovom potonjem vidi pretpostavku za mogućnost da se izvrši demistifikacija vlasti i potrebe za njom, pa kaže: „Iz ovoga što smo rekli, slijedi da postojanje vlasti, čak i ako pretpostavimo da je moguća idealna vlast ovlašćenih socijalista, ne samo da je daleko od toga da uvećava proizvodnu snagu već je čak i umanjuje zato što bi vlast ograničavala inicijativu samo na nekolicinu. Ona bi dala ovima pravo da rade sve, a da, naravno, nije u mogućnosti da ih opskrbi znanjem i razumijevanjem za sve. U stvari, ako ukinete zakonodavstvo i sve operacije vlasti, koje su namijenjene da zaštite privilegovane i ono što predstavlja želju same privilegovane klase, preostaje samo skup pojedinačnih gospodara". Tome bi, nastavlja Malatesta, valjalo dodati još i to:

prvo, da se „nove ideje uvijek javljaju odozdo i predstavljaju osnovu društva i onda, kada se objave, postaju javno mišljenje i šire se", da se one „uvijek moraju sresti na svom putu gdje savlađuju postojeće moći tradicije, običaja, privilegija i grešaka" i da je prostor za njihovo srijetanje upravo država, a uslov da do tog susreta dođe uklanjanje vlasti kao glavne ograničavajuće prepreke;

drugo, da „u svakom zajedničkom poduhvatu u širem obimu, postoji potreba za podjelom rada, za tehničkim upravljanjem, administracijom";

treće, da tehničko upravljanje i administriranje nije isto što i vršenje vlasti, budući da „vlast označava predstavništvo moći, tj. predavanje inicijative i vlasti svakoga u ruke nekolicine", dok administracija, naprotiv, označava „predstavništvo rada, tj. slobodnu razmjenu službi na osnovu slobodnog sporazuma".

Kao dokaze o utemeljosti svoje teroije o anarhičnoj državi, odnosno argumente kojima potkrepljuje tezu o mogućnosti postojanja države bez vlasti, Malatesta navodi sljedeće: „Da bi se razumjelo kako društvo može da postoji bez vlasti, dovoljno je da skrenemo pažnju ukratko na ono što se dešava u našem današnjem društvu. Vidjećemo da se u stvarnosti najvažnije društvene funkcije obavljaju, čak i danas, bez intervencija vlasti. Kao i to da se vlast jedino miješa u eksploataciju masa ili u odbranu privilegovanih ili, konačno, da kazni većinu, koja je protiv privilegovanih ili se nalazi u opoziciji prema njima. Ljudi rade, trguju, uče, putuju, slijede, ukoliko žele, vladajuće struje morala ili higijene. Oni

profitiraju od napretka nauke i umjetnosti, imaju bezbrojne zajedničke interese, a da nikad ne osjećaju potrebu da neko upravlja njima ili ih uči kako da se ponašaju u pogledu ovih stvari“. Osim toga, veli on dalje: „Vlast nije potrebna ni za široke poduhvate, niti za one javne službe koje zahtijevaju stalnu saradnju mnogo ljudi koji žive u različitim uslovima i u različitim zemljama. Hiljade takvih poduhvata već sada rade dobrovoljno organizovana društva. A ovo su, po shvatanju svakog, poduhvati koji najbolje uspijevaju“. Dakako, upozorava Malatesta, nije riječ o društvima kapitalista organizovanim pomoću sredstava eksploatacije, „mada i ona pokazuju sposobnosti i snage slobodnog udruženja, koje se može širiti toliko dok ne obuhvati narode svih zemalja i uključi najšire i najrazličitije interese“. Radi se o „onim udruženjima koja su inspirisana ljubavlju za čovječanstvo ili strašću za saznanjem, ili, pak, jednostavno željom za zadovoljstvom i ljubavlju za pohvalom, pošto ova bolje predstavljaju takvu grupu, koja će postojati u društvu u kojem će, pošto je privatno vlasništvo i većina borbe čovjeka protiv čovjeka ukinuta, svako pronaći svoje interese u saglasnosti sa interesima kog drugog, dok će njegovo najveće zadovoljstvo biti da čini dobra i zadovoljava druge“.

Dokaz za to su „naučna društva i kongresi, Međunarodna služba spasavanja i Crveni krst, radnički sindikati, društva za mir, dobrovoljci koji su spremni da se žrtvuju u vrijeme velikih nacionalnih nesreća“. Sve su to, veli Malatesta, „primjeri među hiljadama primjera snage duha udruživanja, koja se uvijek javlja kad je potreban entuzijazam i ta sredstva nikad ne zataje“. Razloge „što dobrovoljna društva ne pokrivaju cio svijet i ne dotiču svaku oblast moralne i materijalne aktivnosti“, Malatesta vidi:

najprije, u vlasti koja im svojim djelanjem „prepečuje put“;

zatim, u antagonizmu kojega zakonito stvara privatna svojina;

najzad, u „impotenciji“ većine čovječanstva, u koju ga je dovelo „monopolizovanje bogatstva u ruke nekolicine“.

Ima li se sve to u vidu, zaključuje on, nije teško naslutiti od kakvog će značaja biti ukidanje privatne svojine. Tim prije, što je „očigledno“ da je „lični interes najveći motiv za sve aktivnosti“ i što valja očekivati da će se, onda kad interesi svakog pojedinca postanu interesi svih - a upravo to će se desiti čim se ukine privatna svojina - „svi aktivirati“.

Poglavlje osmo

IDEJE NARODNIH POKRETA

Na prostorima gdje klasične političke pratije (građanske i radničke) još nijesu afirmisane, ili njihovi programi ne nude odgovarajuća rješenja društvenih problema i protivurječnosti, javljaju se, u drugoj polovini XIX i početkom XX vijeka, specifični oblici političkog grupisanja i djelovanja - tzv. narodni pokreti. Unutar tih, po pravilu, veoma širokih i socijalno, nacionalno, kulturno i vjerski heterogenih grupacija, koje djeluju u različitim društvenim ambijentima pojedinih zemalja, opstoje i prepliću se raznovrsne, često međusobno posve inherentne ideje i koncepcije. Cilj tih pokreta, međutim, svuda je isti: nacionalna emancipacija. Slična je ili gotovo istovjetna i opšta "argumentaciona podloga" njihovog programskih opredjeljenja. Ona, pretežno ako ne i jedino, podrazumijeva stanovišta:

(1) da proces političkog oslobođenja potlačenih masa (i, gdje je to aktuelno, njihovog izbavljenja iz kolonijalnog ropstva) nije sam sebi cilj, već da treba da bude u funkciji krupnih socijalnih i ekonomskih promjena, kako bi se prevladala naslijeđena društvena i ekonomska zaostalost;

(2) da se mase mogu osloboditi potčinjenosti i eksploatacije samo sopstvenom akcijom, tj. autentičnom narodnom (seljačkom) revolucijom;

(3) da krajnji ishod revolucionarne borbe masa treba da bude novo, u svakom pogledu pravedno, socijalističko društvo.

Takvi pokreti se, u drugoj polovini XIX i početkomu XX vijeka, više nego drugdje, razvijaju u Rusiji, Kini i Indiji.

*

U Rusiji se, u drugoj polovini XIX vijeka, javlja, kako se u prvi mah činilo, dosta snažan i uticajan narodni pokret. Njegove glavne ideje izražene su u teorijskom konceptu poznatom pod nazivom *narodnjaštvo*.

Narodnjaštvo se, osim na neke opšte i u vrijeme njegove pojave široko prihvaćene ideje i koncepcije, naslanja i na dva posebna, specifična izvora.

Jedan od tih izvora čini nesumnjiv uticaj na domicilne duhovne prilike poznatih "ruskih anarhista" Bakunjina i Lavrova, koji zastupaju tezu da je narod po svojoj prirodi buntovan, te da se protivi svakoj kontroli "odozgo", pogotovo onoj koju mu nameće državna organizacija. Narod sa takvim svojstvima, uvjerena su ova dvojica teoretičara, permanentno je mobilan i lako ga je pokrenuti na pobunu za svrgavanje eksploatatora, uništenje države i osnivanje bezdržavne zajednice slobodnih opština u kojima će doći do izražaja solidarnost ljudi.

Drugi, još snažniji, posebni izvor narodnjaštva čini revolucionarno-demokratska ideologija proizašla iz opštih kritika kmetstva i samodržavlja u Rusiji, što su je u svojim djelima izložili Aleksandar Ivanovič Hercen (1812-1870), Nikolaj Gavrilovič Černiševski (1828-1889) i drugi ruski pisci, koji su vjerovali u moć narodnih masa i razvijali ideju seljačke revolucije. Jedinstveno stanovište ovih pisaca jeste da Rusija mora i može izbjeći kapitalističku fazu u svom razvitku i pomoću seoske opštine, tog "osnovnog jezgra socijalizma", stvoriti novi, bolji i pravedniji društveni poredak. To tim prije što je seljaštvo jedina socijalna snaga koja je životno zainteresovana za takav preobražaj ruskog društva i kadra je da taj preobražaj ostvari. Pomenuti pisci, uz to, vjeruju da se čas "velikog preokreta" sasvim približio, da je već nastupilo vrijeme kada "neće biti bogatih i bijednih, cara i podanika, već će biti samo braće i ljudi". Taj novi svijet, koji je "pred samim vratima", nastaće kao rezultat nasilnog prevrata. Prevrat je neizbježan, jer ako samodržavlje ne ukine kmetstvo, taj će se problem "riješiti sam sobom, na drugi način, hiljadu puta neprijatnije po rusko dvorjanstvo".

Hercen je sasvim zaokupljen idejom "ruskog seljačkog socijalizma" iz dva razloga. Prvi razlog se nalazi u onome što on izražava riječima: "Mi nijesmo buržoazija, mi smo seljaci" i "ne treba nam ništa da pozajmljujemo od buržoaske Evrope". Naprosto, on smatra da su svi napori, da se u Rusiji stvori "gradska buržoazija u zapadnom smislu", bili besmisleni iz razloga što jedini ruski grad predstavlja njena vlast ("državnička Rusija"), a selo - "sva Rusija, narodna Rusija". Drugi razlog vidi u svojstvima odnosno mogućnostima ruske seljačke opštine, o čemu kaže: "Našu osobitost, našu samostalnost čini selo sa opštinskom samostalnošću, sa skupštinom svih ljudi, s izbornom upravom, s odsustvom ličnog vlasništva na zemlji, s podjelom polja prema broju glava sposobnih za rad". To je razlog što vjeruje da su Rusi bliži novom socijalnom ustrojstvu nego bilo koji drugi evropski narod. Zato nastoji da dokaže kako tu "klicu" treba izvući "iz drijemeža" i dati joj podstrek za dalji razvitak "na putu istorijskog kretanja ka ostvarenju socijalističkih ideala". Hercen, takođe, vjeruje i da dan kada će ideja "ruskog seljačkog socijalizma" biti ostvarena

nije daleko, jer postojeće društvo razdiru nepomirljive suprotnosti - "rad s jedne strane, kamata s druge; glad s jedne strane, izobilje s druge". Poseban detonator očekivanog ruskog revolucionarnog praska Hercen vidi u kmetstvu. "Nema slobode za nas - veli on - dok nas pritiska prokleti kmetski sistem, dok kod nas postoji gnusno, sramotno, ničim opravdano ropstvo seljaka". Zalažući se za ukidanje kmetstva, on piše ruskom caru (Aleksandru II): "Dajte zemlju seljacima... skinite s Rusije sramotnu mrlju kmetstva".

Centralno mjesto u Hercenovim analizama zauzimaju pitanje države, oblici društvenog uređenja i problem mađunacionalnih odnosa.

Hercen smatra da je država stvorena društvenim ugovorom i da je nastala iz potrebe da se očuva kakva-takva društvena sigurnost. Ta opštedruštvena funkcija države ne znači, međutim, da je ona politički neutralna tvorevina, jednaka za sve i jednako dobra i pravedna prema svima. Naprotiv, ona je itekako pristrasna i, zavisno od okolnosti, može da služi i revoluciji i reakciji, a uvijek je naklonjena onome na čijoj strani je sila. Buržoaska država je, u svakom slučaju, apsolutno reakcionarna. Takvu njenu prirodu veoma jasno pokazuje rusko samodržavlje. Apsolutizam koji iz tog samodržavlja izvire, poguban je. On se svega plaši i sve želi da proguta, tako da predstavlja tešku kočnicu svekolikog razvoja Rusije, kočnicu "čiji se pritisak povećava sa svakim korakom i koja će na kraju krajeva zaustaviti samu mašinu, zdrobiti je u paramparčad ili se sama razbiti". Administrativni aparat stvoren samodržavljem korumpiran je i nesposoban, slika je moralne i svake druge degradacije društva. Činovnici, duboko pokvareni i bez ikakve javne kontrole njihovog rada, i sami su dovedeni u poziciju ropski ponizne klase. Sav teret te ogromne mašinerije pada na leđa seljaka: car ih progoni bezdušnim nametima, spahije kradu plodove njihovog rada, činovnici im uzimaju posljednju rublju. Ono što generira takav trulež, treba nemilosrdno srušiti.

Hercen uporedno analizira monarhiju i republiku i nalazi da je razlika među njima ogromna. Ova se dva oblika društvenog uređenja, po njemu, razlikuju u sljedećem:

"u monarhiji se upravlja narodom, a u republici narod upravlja sobom";

vlast u monarhiji zasniva se na "svetom neprikosnovenom autoritetu", koji nipodaštava sve i ubija nezavisnost razuma, dok je sloboda i samostalnost prvi princip republike, a uništenje autoriteta - njeno osnovno načelo;

monarhija se zasniva na dualizmu vlasti i naroda, u smislu što se vlast nikada i ni na koji način ne podudara s narodom, dok je u republici obrnuto, jer se slobodan čovjek "ne može odvojiti od prava da sam sobom upravlja";

monarhija ne može opstojati bez visokocentralizovane funkcije upravljanja, dok republici tako nešto nije potrebno, budući da je njeno jedinstvo

zasnovano "na opštoj koristi, na opštem razvitku, na uzajamnosti, na pravima, na sigurnosti".

Kad govori o republici Hercen ima u vidu "socijalnu" a ne "političku" republiku. Koliko prvoj treba težiti, toliko drugu valja izbjegavati. "Iskustvo političkih republika - upozorava on - jasno je pokazalo da su one bile republike samo na riječima. One su formalno nagovještavale suverenitet naroda, ali nijesu bile izrazom njegovog ovaploćenja".

Ideja udruživanja naroda u zajedničkoj borbi za socijalnu jednakost i nacionalnu slobodu snažno plijeni Hercenovu pažnju. On se zalaže za striktno poštovanje prava svake nacije da sama određuje svoju sudbinu, što podrazumijeva i pravo na formiranje sopstvene, samostalne države. Veliki je protivnik lažnog patriotizma i slovenofilskog nacionalizma kod kojih je, kako kaže, "ljubav prema svojima" implicirala "mržnju prema svima drugima". Hercen vjeruje da narodi koji žive na tlu Rusije neće željeti da se poslije revolucije izdvoje iz nje. Smatra da je socijalno oslobođenje bitan preduslov svakog, pa i nacionalnog oslobođenja. U tom smislu poziva ruski i poljski narod da se zajedno suprotstave samodržavlju, kako bi se Poljska oslobodila ruskog jarma i kako bi dvije zemlje nakon toga mogle "ruku pod ruku da idu istim putem ka novom, slobodnom socijalnom životu".

Drugi veliki pobornik ideje seljačke revolucije jeste G. N. Černiševski. U djelima Černiševskog srijeću se kako teorijski diskursi opšteg, principijelnog značaja, tako i politikološko-sociološke analize konkretnih društvenih problema svijeta u kome živi. Filozofsko-politički *credo*, koji Černiševski pokušava da iskaže u svijim teorijskim ogledima, glasi: "Nije mi stalo do gospode koja govori o slobodi i tu slobodu ograničava na to da se ona izriče u riječima i napiše u zakonima, ne uvažavajući to u životu; nije mi stalo do gospode koji poništavaju zakone koji govore o nejednakosti, a ne uništavaju društveni poredak u kojem 9/10 stanovništva čine narodni robovi i proletarijat; stalo mi je samo do društvenog poretka u kome jedna klasa ne bi pila krv drugoj".

U teorijskim raspravama Černiševskog vidno mjesto zauzima tumačenje porijekla prava. Njegova teza je da pravo potiče iz spleta okolnosti koje su stvorene odnosom čovjeka i prirode. "Po prirodi svojoj - kaže Černiševski - čovjek je sklon dobročinistvima, ali ipak svako najviše voli sebe. Svako hoće da zadovolji svoje potrebe, a sredstva koja priroda daje u tu svrhu nijesu dovoljna za sve. Iz toga proizilazi svađa među ljudima, koja razara prirodnu dobrodućnost čovjekovu. Sukob interesa primorava ljude raznih djelatnosti da uspostave pravila ponašanja među sobom. U svakom društvu su nužna pravila državnog ustrojstva, koja regulišu odnose među ljudima i štite ove ili one interese. Tako nastaju politički, krivični i građanski zakoni". Država i pravo

su, prema Černiševskom, istorijske kategorije, tj. pojave koje, i pored sve svoje važnosti, mogu postojati i biti svrsishodne samo do izvjesne granice u razvoju ljudskog društva. On, naime, smatra da će se s porastom proizvodnje i uopšte materijalnog blagostanja ljudi mijenjati i njihovi međusobni odnosi i ponašanja prema "okruženju". Onda kada bude dovoljno sredstava za život svih, raspodjela će se vršiti bez ikakvog posebnog zakonodavstva, onoliko slobodno i normalno, koliko se slobodno i bez posebnih zakona koriste vode okeana: jednostavno "neka pliva ko hoće - ima dovoljno mjesta za sve". Uostalom, nastavlja Černiševski, "nema na svijetu ničega što je vječno i mogu se vremenom pojaviti takvi oblici stvarnosti u kojima ili neće biti gotovo ničega sličnog onome što sada podrazumijevamo pod pojmom vlast i uprava ili će taj oblik stvarnosti imati kudikamo manje značenje nego sada".

Centralno mjesto u politikološkim analizama Černiševskog zauzima tematika posvećena demokratiji i ulozi države u ostvarivanju revolucionarnog preobražaja društva. Černiševski buržoaskoj demokratiji poriče gotovo svaku vrijednost. On tu demokratiju smatra mnogostrano defektnom i neprihvatljivom za svakog ko teži slobodi i ravnopravnosti, jer "ne samo u zemljama samodržavlja, već i u Engleskoj i Sjedinjenim Državama vlast može donositi mnoštvo zakona i odluka nezavisno od želje ili učešća naroda u tom poslu". U Engleskoj se, kaže dalje Černiševski, "veleljepni spektakl parlamentarnog odlučivanja... gotovo redovno iskazuje kao čista komedija", a to što misle i kako misle članovi parlamenta "daleko je od mišljenja i interesa masa". U buržoaskim državama "vlast drži vojsku za odbranu ne toliko od spoljnih koliko od unutrašnjih nepijatelja". Za Černiševskog je demokratska republika sa razvijenom mjesnom samoupravom najbolja forma države. Federalizam je neizbježna unutrašnja armatura te republike. "Demokratija - kaže on - podrazumijeva samoupravljanje, a ovo nužno vodi federaciji. Demokratska država je savez republika ili, bolje rečeno, obrazuje se iz nekoliko slojeva republičkih saveza, nastalih tako što se svaki iole značajniji savez, sa svoje strane, formira iz saveza nekoliko okruga".

Černiševski je veliki pobornik ideje revolucionarnog prevrata. Samo revolucijom, smatra on, može se razoriti tkivo ruskog despotizma, koji je potpun i unutar sebe tako koherentan da mu je izuzetno teško pronaći "Ahilovu petu". Otpornost ruskog samodržavlja, produkt je činjenice da rusko društvo, u kome nema socijalnih antagonizama zapadnog tipa, faktički još nije konstituisano. To omogućava postojanje jedne hijerarhije despotizama (svako je potčinjen onom iznad i nadređen onom ispod sebe), u kojoj je država svemoćna, a njena vlast izvan bilo čije kontrole i mogućnosti da je promijeni. Takvo se samodržavlje ne može sruštiti "očajničkim pobunama mase", kojima bi na čelu stajala neka

svjesna manjina, jer bi se time samo utro put novom despotizmu. Ovaj bi, doduše, imao formalni legitimitet narodne podrške, ali se suštinski ne bi razlikovao od prethodnog. Novo (socijalističko) društvo treba da bude moralni poredak, daleko od bilo kakve sprege s despotizmom, i put do njega podrazumijeva:

prvo, individualnu emancipaciju posredstvom uspostavljanja takvih odnosa među pojedincima koji isključuju čak i primisao o nadređenosti ili podređenosti bilo koga bilo kome;

drugo, prosvjećivanje aktera tog procesa i njihovo osposobljavanje za mnoge važne poslove, uključujući i rušenje svih pravnih normi i političkih principa starog poretka i stvaranje, umjesto njih, novih koji će odgovarati drugačijim zahtjevima i potrebama izmijenjene stvarnosti;

treće, uvažavanje činjenice da neposredno nakon prevrata ne slijedi uspostavljanje novoga društva, u svim njegovim dimenzijama i funkcijama, već da nužno nastupa jedan period uporednog egzistiranja starog i novog, u kome država ima izuzetno veliku ulogu i u kome su, upravo zbog toga, moguća mnoga, čak i krajnje neprijatna iznenađenja.

Černiševski posebnu pažnju pridaje ovom trećem momentu, budući da veoma cijeni ulogu države uopšte, a posebno u procesu uspostavljanja nove revolucionarne vlasti. Poslije pobjede revolucije, smatra on, vlast će dospjeti "u ruke ugnjetene, mnogobrojne klase - zemljoradnika, nadničara i radnika", a to nosi velike opasnosti po sam ishod započetog "velikog prevrata". Od toga hoće li te mase umjeti da iskoriste državnu vlast, hoće li uspjeti da pomoću ove energično sprovedu neophodne mjere i valjano sankcionišu nove odnose, zavisiće i njihova sudbina i sudbina njihovog poduhvata. Svako njihovo kolebanje, jednako kao i pogrešna upotreba države ili duže postojanje neke vrste interregnuma, može da dovede do nepopravljivih deformacija revolucionarnog procesa ili čak do njegovog potpunog kraha. "Baratanje državom" utoliko je delikatnije što ona u "prelaznom periodu" ima naglašenu ekonomsku funckiju. Ona ne samo da je sredstvo pomoću koga nova vlast treba da konfiskuje spahijska imanja i podijeli ih seljacima, već je dužna da organizuje cjelokupni privredni život zemlje (radi čega formira svoja preduzeća). Zadatak države je utoliko delikatniji što ona mora ne samo da finansira industrijsku i poljoprivrednu proizvodnju, već i da ovima, "barem u prvoj godini funkcionisanja nove vlasti", neposredno upravlja. Ipak, Černiševski vjeruje u sposobnost radnika da rukovode novom državom. Vjeruje čak i u to da će oni tu državu dovesti do komunizma, koji će nastati onda kad čovjek svojim "unutrašnjim potrebama" potpuno podredi spoljne sile (prirode). U tom smilu, on u svom djelu *Što da se radi*, daje sliku slobodnih i srećnih ljudi te "još skrivene" (komunističke) budućnosti, u kojoj će vlasništvo biti društveno, priroda podređena čovjeku, a živi ljudski rad zamijenjen mašinskim.

I Černiševski, potput Hercena, smatra da je rješenje nacionalnog pitanja veoma važno i kao takvo neodvojivo od borbe za likvidaciju socijalnog ugnjetavanja. Slično Hercenu vjeruje i u to da nacionalni pokret naroda Rusije može biti uspješan samo ukoliko se spoji sa demokratskim pokretom ruskog seljaštva. Sam princip suverenog prava naroda da raspolaže svojom sudbinom, pak, smatra svetim. Taj princip, po njemu, podrazumijeva, pored ostalog, i pravo svakog naroda da, kad god to zaželi, može da se izdvoji iz državne zajednice u kojoj živi i da formira novu. Najbolji državni oblik u višenacionalnim društvima jeste federacija. "Ko prihvata ideju fedracije - kaže on - nalazi rješenja za sve komplikacije". Ovo, naravno, pod uslovom da ulazak u federaciju bude dobrovoljan, i da odnosi u njoj budu takvi da obezbjeđuju stvarnu ravnopravnost njenih članica.

*

Narodni pokret u Kini, s početka XX vijeka, čiji je cilj bio da se ova zemlja oslobodi strane imperijalističke dominacije, dokine feudalizam i sprovede agrarnu revoluciju, iznjedrio je doktrinu poznatu pod nazivom *sunjatsenizam*. Temeljna načela ove doktirne, koja je naziv dobila po svom tvorcu, kineskom revolucionaru i državniku Sun Jat Senu (1866-1925), izražena su u *tri principa* i *petorovlasnom ustavu*.

Sun Jat Sen svoje ideje i koncepcije izlaže kao program, za koji vjeruje da podijeljenoj i poniženoj Kini otvara put u društvo bogatih i razvijenih zemalja. Okosnicu tog programa čine zahtjevi za uspostavljanjem buržoasko-demokratske republike i za radikalnim socijalno-ekonomskim promjenama koje bi bile u interesu naroda. Program se zasniva na principima: *narodne nezavisnosti*, odnosno obnove nacionalne veličine zemlje (tzv. princip nacionalizma); *vlasti naroda*, odnosno prilagođavanja političkih institucija društva zahtjevima modernog doba (tzv. princip demokratije); *narodnog blagostanja* (tzv. princip socijalizma).

Prvi princip, tj. princip narodne nezavisnosti, podrazumijeva likvidaciju stranih imperijalista u Kini, prvenstveno mandžurijske dinastije. Sun Jat Sen tim povodom kaže: "Uzrok nacionalne revolucije je u tome što mi ne želimo da Mandžurci unište našu državnost i upravljaju nama. Mi želimo da srušimo njihovu vlast i uspostavimo našu nacionalnu državu". Nešto kasnije, u "*Manifestu*", iz 1924, princip narodne nezavisnosti dobio je još jedno značenje: mir među narodima i punu ravnopravnost svih nacionalnosti koje žive u Kini, uključujući i njihovo pravo na samoopredjeljenje. Samo tamo gdje postoji to pravo, smatra Sun Jat Sen, nema ugnjetavanja jednog naroda od strane drugog. To pravo se, po njegovom mišljenju, može ostvariti formiranjem suverene kineske republike kao državnog saveza svih njenih naroda.

Drugi princip, tj. princip vlasti naroda, podrazumijeva da se uništi carska vlast i uspostavi demokratska konstitucija. To bi, uvjeren je Sun Jat Sen, trebalo uraditi i kad bi na carskom prijestolu bio Kinez, jer stari sistem treba zamijeniti republikanskim poretkom. Novi sistem vlasti, koji se mora uspostaviti "snagom običnog naroda", mora biti posve drugačiji od onog "starog domaćeg", ali i od sistema kakav postoji u Evropi i Americi, jer iako su one "u svoje vrijeme" izvršile revolucionarne promjene i "izašle na kraj" sa svojim starim sistemima, njihovi novi sistemi nijesu izrazili "direktno narodno pravo svih građana". On treba da omogući četiri stvari. To su:

izborno pravo svih građana;

pravo opoziva, u smislu da svi od naroda izabrani činovnici mogu u svako doba biti opozvani;

pravo protesta, u smislu da kada se utvrdi da je jedan zakon donesen mimo volje građana, ovi imaju pravo da takav zakon ne prihvate;

pravo inicijative, u smislu da građani u svako doba mogu da podnose zakonske prijedloge, uz obavezu njihovih predstavnika u organima vlasti da takve prijedloge razmotre po utvrđenoj proceduri.

"Ove četiri tačke - kaže Sun Jat Sen - čine temelje takozvane direktne narodne vlasti", tj. one demokratije "bez koje su sloboda i jednakost prazne priče".

Treći princip, tj. princip narodnog blagostanja, odnosi se na rješavanje socijalno-ekonomskog statusa najbrojnijeg dijela kineske populacije - seljaštva. Taj princip podrazumijeva "sasvim ravnopravnu raspodjelu" zemlje i utvrđivanje njene postojane, fiksne cijene. Sun Jat Sen, naime, smatra, da će seljaci biti pošteđeni eksploatacije i moći će da uživaju plodove svoga rada, tek onda kada se oživotvori geslo "svakom oraču svoja njiva". Poslije oktobarske revolucije u Rusiji, Sun Jat Sen ovaj princip izdiže na nivo svog ekonomskog programa, dopunjujući ga još i zahtjevom za ograničenjem kapitala, što je u novim uslovima trebalo da ima ne samo antifeudalno, već i antikapitalističko značenje. U tom smislu on kaže: "Sva preduzeća koja pripadaju Kinezima ili tuđincima, koja imaju ili monopolistički značaj ili su po svom opsegu velika i s njima nijesu u stanju da upravljaju pojedinačne osobe, kao na primjer banke, željeznice, vazdušni saobraćaj i tome slično, treba da koristi i da njima upravlja država, kako privatni kapital ne bi mogao zavladati cjelokupnim društvenim životom". Sve je to, smatra Sun Jat Sen, u funkciji dovršavanja revolucije započete 1911. godine s ciljem da se izvrši društveni preporod Kine, čiju okosnicu predstavlja njeno oslobođenje "od militarističkog i kapitalističkog ugnjetavanja".

Sun Jat Sen smatra da politika jedne države nije ništa drugo do ispoljavanje duhovne volje ljudi koji u njoj žive. Uspjeh ili neuspjeh te politike uslovljen je psihičkim svojstvima individua, tako da je "postavljanje temelja nove države neophodno početi formiranjem duhovne volje građana". Stvarati novu državu znači pretvoriti ovu u jednu porodicu. U takvoj državi "svaki je obavezan da se oslobodi sitnosopstveničke pohlepe i samoljublja i da ujedini sopstveni napor s naporom drugih i zajedno s njima povede borbu za stvaranje istinske republike". Takva se republika u Kini ne može stvoriti prema zapadnjačkim uzorima. Naprosto, buržoaska demokratija i njeno zakonodavstvo, budući da su nastali iz potrebe da "sačuvaju lične interese kapitalista", nijesu ni okvir ni oblik u kome većina građana može ostvariti bitniji uticaj na bilo što, a kamoli na uslove svoje egzistencije. Zato Sun Jat Sen, u nacrtu organizacije republike, unutar koje bi se mogli izvršiti demokratski preobražaji kineskog društva i obezbijediti stvarna suverenost naroda, predviđa podjelu vlasti na: *zakonodavnu*, na čijem čelu je parlament; *izvršnu*, na čijem čelu je jedan predsjednik; *sudsku*, na čijem je čelu jedan sudija; *kontrolnu*, koja je nezavisna od drugih vlasti i dužna je da nadzire rad parlamenta i drugih državnih ustanova i izriče kazne njihovim članovima za razne prestupe; *verifikacionu*, čiji je zadatak da sistematski provjerava specijalistička znanja i stepen sposobnosti državnih činovnika za vršenje funkcija na kojima se nalaze, što bi bila još jedna garancija kontrole naroda nad radom državnog aparata. Glavni zadatak nacionalne vlasti, po Sun Jat Senu, jeste da podiže standard života na viši nivo, da razvija svijest i sposobnost naroda (kako bi mogao da vrši svoje pravo izbora i opoziva državnih činovnika i ostvaruje "sve svoje težnje i odluke") i da pomaže malim i nerazvijenim narodnima unutar kineske republike da lakše ostvare pravo na samoopredjeljenje. Vlast je takođe obavezna da organizuje otpor svakoj stranoj agresiji i revidira sve nepravedene ugovore sa stranim zemljama, kako bi na taj način očuvala ravnopravnost i nezavisnost svoje zemlje i zaštitila njene interese.

Prema Sun Jat Senu, demokratski preobražaj Kine ostvario bi se kroz nacionalnu (seljačku) revoluciju, koja bi se odvijala postepeno, u nekoliko faza i po principu odozgo prema dolje.

Prva faza bila bi faza revolucionarne vojne diktature, čiji je osnovni zadatak da potpuno uništi reakcionarne sile i proširi revolucionarne ideje među narodnim masama. "Izgradnja države", inače, treba da počne s mjesnom samoupravom, jer jedino slobodna lokalna samouprava koja će neposredno izražavati volju naroda, može biti temelj kineske demokratske republike. "Bez samouprave - kaže Sun Jat Sen - narod se ne bi imao na što osloniti i narodna vlast se ni na jedan drugi način ne bi mogla ostvariti u životu". Ukoliko cijeli narod ne bi vršio političku vlast, narodna skupština, uprkos višestruke podjele te vlasti, ne bi mogla da osigura narodnu suverenost.

Druga faza nacionalne revolucije počela bi odbacivanjem vojničkog tutorstva, a do toga može da dođe tek kada zavlada mir u provincijama. Prvi poslovi koje bi u toj fazi trebalo obaviti jesu popis stanovništva, uspostavljanje milicijske službe i izgradnja putne infrstrukture. Kad se ti poslovi obave stiču se realni uslovi za ostvarivanje principa samoupravljanja, a to su: izbor narodnih predstavnika u organe vlasti, "iznošenje težnji naroda" (u formi jasno definisanih konkretnih ciljeva i interesa), donošenje narodnih odluka o svim važnijim društvenim pitanjima i opoziv državnih službenika koji se, na bilo koji način, ne uklapaju u sistem revolucionarnog učenja i ponašanja. U svakom okrugu u kojem postoji samouprava, narod ima pravo da neposredno izabere upravitelje i službenike i smijeni ih kad god nije zadovoljan njihovim radom.

Treća faza revolucionarnog zaokreta u razvoju Kine bila bi faza ustavne vladavine i ona počinje onda, kada svi okruzi jedne provincije pređu na samoupravljanje. Da bi realizacija ovog projekta uspjela, on treba da počiva na ravnoteži između centralizma i decentralizacije. Okrug je u tom projektu koncipiran kao osnovna samoupravna jedinica. Provincija je veza između centralne i okružne vlasti. Interes mjesnih distrikata je briga provincijskih vlasti. Opšti interes je briga čitave države. Princip na kome se uspostavlja veza između centralne i lokalnih vlasti treba da bude: efikasna saradnja u obavljanju podijeljenih poslova, u kojoj nema "ni previše centralizma ni prevelike decentralizacije"

*

Unutar specifičnog, u mnogom pogledu autentičnog narodnog pokreta za oslobođenje Indije od britanske kolonijalne vlasti, nastala je teorija *nenasilja* (pasivne rezistencije). Temeljno načelo te teorije glasi: prihvatljiv je i jedino cjelishodan onaj otpor (nekome i nečemu), koji isključuje primjenu fizičke prinude i ugrožavanje tuđeg života na bilo koji način. Filozofsko-etičku osnovu te teorije (koja ne isključuje pravo na građansku neposlušnost, štrajkove glađu, neplaćanje poreza, dobrovoljno odlaženje u zatvor, nesaradnju, bojkot roba ili kulturnih sadržaja onoga kome se pruža otpor), čine elementi *hinduizma* i *čainizma*, u kojima lična patnja i moralno-duhovna svojstva predstavljaju glavno sredstvo borbe protiv nasilja.

Tvorcem ove teorije smatra se indijski političar Mohandas Gandi (1869-1948), zvani Mahatma ("velika duša"), čovjek koji za sebe kaže: "Moj život je posvećen Indiji kroz religiju bez nasilja koja je, ili ja barem mislim, korijen hinduizma". Gandi smatra da Indija treba da pošalje "jednu poruku za svijet", a ta bi poruka, kako on savjetuje, trebalo da bude upravo to "da ne smije slijepo da podržava Evropu" u bilo čemu, pa ni u izboru puteva i sredstava svog oslobođenja od kolonijalnog ropstva. On je, naime, uvjeren da "miroljubivo

nesarađivanje", kako naziva otpor nenasiljem, pruža Indusima jedinu realnu šansu da vrate silom im oduzetu slobodu, pa u svom *Učenju o maču* kaže: "Ako ono (nenasilje - R. R.) promaši, to neće biti zbog njegove unutrašnje slabosti, već usljed nedovoljnog odjeka. Tek onda će nastati doba stvarne opasnosti. Ljudi plemenitih osjećanja, koji više neće biti u stanju da na neki način podnesu nacionalno poniženje tada će poželjeti da dadu oduška svom gnjevu. Oni će se latiti nasilja. Koliko ja mogu da prosudim, oni će na taj način pretrpjeti brodolom, jer neće uspjeti da oslobode nepravde ni sebe ni otadžbinu. Onda će Indija prestati da bude ponos moje duše".

Uporišne tačke teorije nenasilja čine stanovišta: da "snaga ne izvire iz fizičke moći" već iz "neukrotive volje", da je nenasilje "jedini zakon koji je stvorila priroda za čovjeka" i da je to "aktivna sila najvišeg reda". Gandi ističe da je nenasilje "beskrajno... veće i superiorinije od sile" i da njegova primjena "zahtijeva mnogo veću hrabrost od rukovanja mačem". Objašnjavajući to pobliže, Gandi kaže da bi i sam više volio da vidi "kako se Indija laća oružja da brani svoju čast nego kako kukavički postaje svjedokom svog sopstvenog obeščašćivanja", ali i da vjeruje da nenasilje "više vrijedi od nasilja, kao što opraštanje više vrijedi od kažnjavanja". Svjestan toga da je "u doba vladavine nasilja" teško objasniti bilo kome da može postojati nekakva sila kojom bi se čovjek mogao oduprijeti "bezuslovnoj nadmoćnosti nasilja", on dalje kaže: "Ja nijesam vizionar, ali mi je stalo do toga da budem praktičan idealista. Religija nenasilja nikako nije samo za rishije i za svece. Ona je isto tako namijenjena i običnom narodu. Nenasilje je zakon ljudskog roda, kao što je nasilje zakon životinja. U životinji je duh uspavan, te otuda ona zna samo za fizičku snagu. Dostojanstvo čovjeka, međutim, zahtijeva pokoravanje jednom višem zakonu, zakonu duha". Zato se spasenje ne može postići nasiljem, već nenasiljem. Nenasilje je najveća i najpotpunija zaštita čovjekovom samopoštovanju i osjećanju časti, a prvi korak nenasilja i njegova najbolja manifestacija jeste "da se u svakodnevnom životu njeguje istinoljublje, poniznost, trpeljivost i dobrota puna ljubavi". Izbjegavanje nasilja, po Gandiju, nije svojstvo slabih. To mogu da čine samo "duhovno jaki, samo oni što shvataju da u čovjeku postoji nešto superiornije od njegove prirode zvijeri i da ta priroda zvijeri uvijek podliježe onome što je superiornije u njemu". Stvari od fundamentalnog značaja ne postižu se samo razumom, nego i patnjom. Patnja otvara uši protivnika, koje inače ne primaju glas razuma. Ako neprijatelj shvata "da vam ni na pamet ne pada da dignete ruku na njega, ni u odbrani života, izgubit će volju da vas ubije".

Gandi se, saglasno ovim svojim uvjerenjima, zalaže za nenasilni otpor Indije britanskoj kolonijalnoj vlasti. On kaže: "Nenasilje je jedan dinamičan

uslov koji znači svjesno trpljenje. Ono ne znači potčinjavanje volji zločinca, ono naprotiv znači suprotstavljanje tiraninu svom snagom svoje duše. Onaj ko se bude upravljao po tom zakonu našeg roda, biće sposoban da se potpuno sam odupre čitavoj nepravičnoj imepriji, da odbrani svoju čast, svoju religiju i svoju dušu, i tako postavi temelje za pad i preporod te imeprije. I zato ja Indiji ne preporučujem nenasilje stoga što je ona slaba. Ja hoću da ona upražnjava nenasilje svjesna svoje snage i moći. Da bi ovu shvatila nije joj potrebna vještina u rukovanju oružjem. Ona nam je samo prividno potrebna, jer mi pretpostavljamo da smo samo komad mesa. Ja bih želio da Indija sazna da ona ima nerazorivu dušu koja može pobjednički da se uzdigne iznad svake fizičke slabosti i da prkosi zajedničkom fizičkom djelovanju čitavog jednog svijeta".

Dakako, Gandi oslobođenje Indije od britanske kolonijalne vlasti ne vidi kao cilj po sebi i za sebe. On to smatra uslovom za unutrašnje promjene u indijskom društvu, čiji bi prevashodni smisao bio u tome da se ublaži kastinska podjela i poboljša položaj siromašnih. Zato se zalaže da se u politički život umjesto nasilja uvede pasivni otpor (*Satjagraha*), utemeljen na snazi istine. To, ponajprije, znači da zakone treba poštovati po slobodnoj volji, zavisno od njihove pravednosti, pri čemu nepravednim zakonima treba otkazati poslušnost metodom nesaradnje, jer "nesaradnja sa zlom je dužnost kao i saradnja sa dobrom". Korijen nesaradnje nije u mržnji nego u ljubavi i zato je ona značajnija od tjelesnog otpora i nasilja. Suština nenasilja je u tome da se uništi antagonizam, a ne antagonisti. Kao i nenasilje, i politika je samo sredstvo pomoću kojega se narodu mogu poboljšati uslovi života. Imati političku vlast znači imati mogućnost da se preko nacionalnih predstavnika utiče na rješavanje bitnih pitanja nacionalnog života. A ako, i kada, nacionalni život postane toliko savršen da se može samoregulisati, svako predstavništvo postaje nepotrebno. Tada nastaje "stanje prosvijećene anarhije" i svako postaje svoj vlastiti gospodar, ali nikad kao smetnja svome bližnjemu.

Za Gandija politička sloboda ne znači ništa ukoliko je ne prati rješenje socijalnih problema društva. Sloboda je pravo svih i isključuje eksploataciju. Ljubav i isključivo posjedovanje ne idu zajedno, niti je nenasilni sistem vladavine moguće uvesti tamo gdje postoji jaz između bogatih i siromašnih. Gandi kaže: "Nasilna i krvava revolucija bit će jednog dana izvjesnost, ako ne bude dobrovoljnog odricanja od bogatstva i moći koju ono daje, te podjele bogatstva na zajedničko dobro". I obrnuto: "Dobrovoljno pokoravanje društvenom ograničavanju u korist cijelog društva obogaćuje i pojedinca i društvo kome pripada". Zato su oni koji su obdareni intelektom i bogatstvom, obavezni da svoje prednosti podijele sa onima koji ih imaju manje. Vlasnici treba da rade kao opunomoćenici, koji upravljaju svojim posjedima ne za svoje dobro, već za

dobro naroda. Tako shvaćeno starateljstvo vlasnika nad svojim imetkom, način je da se kapitalistički poredak pretvori u poredak jednakosti. U ostvarenju tog cilja treba odrediti minimalni i maksimalni prihod za svakoga. Čovjeku većih sposobnosti treba dati više, ali ono što je preko utvrđenog maksimuma treba da ide u korist zajednice. Pravična respodjela mora se ostvariti nenasiljem, uz uslov da svako svede svoje potrebe na minimum. Svako posjedovanje iznad onoga što je potrebno da bi se održao život jeste krađa.

Gandiju je bliska ideja socijalizma. "Besklasno društvo - veli on - jeste ideal kome ne treba samo težiti, već za njega treba i raditi". Gandi, međutim, ne prihvata ideju socijalizma evropskog tipa, koja nasilje smatra nužnim sredstvom u ostvarivanju socijalnih ciljeva. On kaže: "Zapadna koncepcija socijalizma rođena je u sredini koja je zaudarala na nasilje". I dodaje, da veliki ideal kome lično teži - a to je "blagostanje cijelog društva i ukidanje nejednakosti čiji je rezultat postojanje miliona onih koji nemaju i šačica onih koji imaju" - može biti ostvaren "jedino kad najbolji umovi svijeta budu prihvatili nenasilje kao temelj za izgradnju pravednog društvenog poretka". Socijalizam, kako ga Gandi shvata, ne podrazumijeva potpuno odbacivanje svih institucija i odnosa kapitalističkog društva. On čak upozorava da, uprkos tome što su "u borbi između kapitala i rada kapitalisti češće u pogrešnoj ulici", i radnik "kad potpuno shvati svoju silu... može postati veći tiranin od kapitaliste". Desi li se da radnik, uz to, stekne i "inteligenciju vlasnika", on će "prestati da bude radnik i postaće gospodar". Zato je, smatra Gandi, najbolje da se kapitalisti preobrate u ravnopravne partnere radnika, jer oganizovani radnici mogu diktirati svoje uslove kapitalu. Ako kapitalisti shvate da su i radnici vlasnici fabrike isto kao i fabrikanti, nestaće sukoba među njima. Da bi do toga došlo, radnici prethodno treba da postanu dioničari.

Gandi smatra da se istina ne može propagirati nasiljem, da svaka stvar trpi onoliko koliko je podržava nasilje i da se nasilje i demokratija uzajamno isključuju. Pravi demokrata je onaj ko nenasiljem brani svoju slobodu i slobodu svoje zemlje. Demokratija je moguća samo tamo gdje je priznato nenasilje. Ona je, za Gandija, nezamjenljivo sredstvo stvaranja boljeg i pravednijeg društva, jedini pravi lijek protiv diktature i jedini pravi put kojim se može stići do potpune nezavisnosti. Gandi demokratiju posmatra ne kao "mehaničku stvar koja se može podesiti usklađivanjem formi", već kao stvar koja zahtijeva "promjenu srca" i podrazumijeva "vještinu i znanje kako da se mobilišu fizički i duhovni potencijali različitih slojeva ljudi u službi zajedničkog dobra". Demokrtiju ne može da stvara nekoliko ljudi iz središta vlasti. Nju stvara narod. Izvor vlasti ne može biti elita. Izvor vlasti treba da bude običan čovek, odnosno seoska samouprava u kojoj vlada inteligentni i udruženi rad. "Najbolji, najbrži

i najefikasniji put - kaže Gandi - jeste graditi sa dna... Svako selo treba da postane republika dovoljna sama sebi". Stvarni vladari treba da budu milioni ljudi koji teško rade. Iz njih demokratija treba da crpi svoju snagu. Pa ni tada se demokrtija ne može razviti ako se nije spremno da se čuje i glas manjine. Jer, uvjeren je Gandi, "kad je u pitanju savjest, zakonu većine nema mjesta". Zato "nenasilje kroz *Satjagrahu* i nesaradnju treba da bude sankcija seoske zajednice".

Gandi je veliki pobornik principa samostalnosti i ravnopravnosti naroda, tj. prava svakog naroda da suvereno odlučuje o svojoj sudbini. On smatra da je svaka nacija sposobna da vodi svoje poslove i da joj u tome nikakvo i ničije tutorstvo nije potrebno. Ovo, pored ostalog, i zbog toga što bi tutorstvo ovu ometalo da napreduje kroz pravljenje i popravljanje grešaka.

Poglavlje deveto

TEORIJA NOVE DEMOKRATIJE

Interesantan doprinos paleti političkih misli i ideja socijalističke provenijencije daje i *teorija nove demokratije*, što je kineski revolucionar, političar i državnik, Mao Ce Tung (1893-1976), nudi u svom spisu koji je pod istim nazivom objavio 1940. godine. Između ovog Maovog koncepta „nove demokratije“ i nešto kasnije u komunističkom pokretu oficijelno prihvaće ideje „narodne demokratije“, ima dosta sličnosti. Ima, međutim, i razlika koje daju dovoljno osnova da se o Maovoj viziji države „prelaznog perioda“ može govoriti kao o autonomnom i autentičnom teorijskim diskursu, koji mogućnost realizacije socijalističkog projekta u jednoj „zaostaloj“ zemlji vidi izvan odrednica u to vrijeme zvanične komunističke (kominternovske) doktrine.

Pojam „narodna demokratija“ u političkoj literaturi nema uvijek isto značenje. Naprotiv, jednom se „narodnom demokratijom“ naziva specifičan oblik društvenog i državnog uređenja „prelaznog perioda“ od kapitalizma ka socijalizmu. Drugi put se taj termin koristi da bi se označila grupa zemalja u Istočnoj Evropi koje su se, pod uticajem i kontrolom Sovjetskog Saveza, nakon Drugog svjetskog rata, opredijelile za socijalistički razvoj. Treći put se tako nazivaju društveni sistemi za koje su se nešto kasnije, nakon oslobađanja od kolonijalnog ropstva, opredijelile i neke azijske i afričke zemlje. Razlike postoje i u shvatanjima konkretnije posmatranih teorijsko-političkih implikacija pojma „narodna demokratija“. Tako, po jednima je „narodna demokratija“ tek „nagovještaj“ nečega što bi, sticajem povoljnih okolnosti, i uz „pravilan rad“ onih čiji je to zadatak, moglo da poprimi „socijalističke intencije“. Za druge je ona nešto principijelno novo u društvenom razvitku od kapitalizma ka „višim“ formama, tačnije neka vrsta sigurnog predvorja buržoasko-demokratskog tipa za nužnu sljedeću, socijalističu etapu sa njenom diktaturom proletarijata. Treći su, međutim, skloni tvrdnji da je u pitanju samo drugi naziv za „istu suštinu“, tj. da je „narodna demokratija“ u stvari jedna od već uspostavljenih „specifičnih

formi diktature proletarijata“. Navedene i druge interpretacije značenja pojma „narodne demokratije“, najvećim dijelom su nastale u kontekstu nastojanja pojedinih autora da „teoriju i praksu“ zemalja opredijeljenih za „kritiku i prevladavanje“ kapitalizma (i buržoaskog društva) uporede sa „ruskom stvarnošću“ nakon oktobra 1917. godine, odnosno političkim sistemom Sovjetskog Saveza, koji se smatra „prvom zemljom socijalizma“, pa prema tome i jednim validnim reperom u pogledu „zamjene starih formi društvenog života novim“. Drugim riječima, to znači da hoće li „narodna demokratija“ biti shvaćena kao oblik „proširene i nešto bolje buržoaske demokratije“, kao „treći“ (istorijski novi) oblik društvenog uređenja (koji se nalazi između buržoaske i socijalističke države) ili kao poseban („nešto niži“) oblik društva koje se nalazi na putu socijalističkog razvoja - zavisi od toga koliko koji od autora što se njome bave, nalazi sličnosti i razlika između nekog njenog „konkretnog oblika“ i sistema „diktature proletarijata“ u Sovjetskom Savezu. Toj „navici“ nije odolio ni Mao Ce Tug: i on svoje teorijski diskurs o „novoj demokratiji“ obrazlaže kroz svojevrsnu komparativnu analizu njegovih specifičnosti u odnosu na „sovjetski uzor“. No, za razliku od teoretičara „narodne demokratije“, koji - zavisno od trenutnog stepena „ideološke trpeljivosti“ unutar „rukovodećeg centra“ komunističkog pokreta prema pojavama i procesima koje direktno ne kontroliše i ne „usmjerava“ - o ovoj govore kao o više ili manje „udaljenoj od socijalizma“ odnosno od realnih izgleda da poprimi „jedino ispravne“ boljševičke forme, Mao svoju „komparativnu analizu“ vrši s ciljem da dokaže kako kineski put ka novom, boljem i pravednijem društvu ne samo što ne mora, nego i ne može da bude isti kao u Sovjetskom Savezu, ali da to ne znači da je on manje od njega revolucionaran i utemeljen na marksističkom učenju.

Maovu potrebu da upravo na taj način obezbijedi dignitet svojim idejama „nove demokratije“, uslovljavalo je više momenata.

U prvom redu, Mao je morao da računa s tim da se upravo u vrijeme kada on eksplicira svoju teoriju „nove demokratije“ kinesko društvo suočava s tako teškim problemima socijalno-ekonomske i kulturne nerazvijenosti da se njegova „bolja budućnost“ ne može uvjerljivo projektovati iz ugla bilo kojeg do tada poznatog projekata revolucionarnog prevrata. Uostalom, i on sam u više navrata upozorava da čak i „svaki osnovac zna da seljaci sačinjavaju 80% kineskog stanovništva“, te da je za Kinu neprihvatljiv bilo koji projekat rješavanja njenih problema, pogotovo ako se temelji na posezanju za revolucionarnim sredstvima, koji ne bi predviđao odnosno uvažavao u dovoljnoj mjeri da „seljačko pitanje postaje osnovno pitanje Kineske revolucije“ i da stoga u toj zemlji treba da se računa samo na one poduhvate koje seljaštvo može da ostvari. Ili, kako u *Izvještaju o jednoj anketi seljačkog pokreta u Hunanu* (1927) kaže: „Ako bi

ideale u ostvarenju demokratske revolucije ocjenjivali sa deset jedinica, onda bi udio gradskog stanovništva (kome pripada „proletarijat“) i vojnih jedinica iznosio samo tri, dok bi ostalih sedam jedinica otpalo na seljake u njihovoj seljačkoj revoluciji“. S druge strane, nije mu bilo nepoznato da je Izvršni komitet Komunističke internacionalne, koji se smatrao jedinim nadležnim da daje revolucionarne „ateste“, u rezoluciji usvojenoj na njegovom VI plenumu, decembra 1926. godine bio presudio: „Proletarijat je jedina klasa kadra da sprovede radikalnu agrarnu politiku, koja je uslov za dalji razvoj revolucije“. Već sama ta razlika između njegovog viđenja „kineske stvari“ i ocjene „jedino nadležnih“ o tome kako se ona eventualno može promijeniti, i ko to jedino može da uradi, nametala mu je obavezu da strogo vodi računa kako će kinesku „crtu“ spojiti sa „generalnom linijom“, a da to ne bude ogrješenje o „opšta pravila“ tog postupka i da umjesto podrške ne dobije anatemu. Taj zahtjev je bio utoliko složeniji, što „nova demokratija“ čiju ideju promoviše nije ni buržoaska, ni proleterska, a ni narodna kako ovu objašnjavaju socijalistički i komunistički teoretičari nakon Drugog svjetskog rata. Objasniti da je riječ o nečemu do tada nepoznatom čak ni u pojmovno-kategorijalnom smislu, bilo je utoliko teže što je to podrazumijevalo odsutpanje od crno-bijele podjele demokratija na buržoaske i socijalističke, koju je jedino poznavala i priznavala aktuelna komunistička doktrina.

Zatim, međusobni odnos političkih snaga u Kini, koje formalno preferiraju ideju prevladavanja njenih postojećih problema na temelju zamjene datog društvenog sistema nekim boljim i progresivnijim, ni izdaleka nije takav da dozvoljava bilo kome da lagano, bez „jasnih“ obrazloženja i upoređenja sa „opštim principima“ i „univerzalnim vrijednostima“, nametne neku svoju ideju ili orijentaciju. Maova obaveza u pogledu takvog obrazloženja teorije „nove demokratije“ bila je utoliko veća, što je i Komunistička partija Kine (formirana 1921. godine), čiji je on član i visoki funkcioner, bila unutar sebe podijeljena na više struja, među kojima je u jednom periodu najjača bila „ultraljevičarska frakcija“, sklona raznim avanturističkim i pučističkim solucijama. Takvu navadu te struje Mao je i lično osjetio ne samo kroz podozrenje koje je prema njemu imala zbog pokušaja da utvrdi „partnerstvo“ sa Kuomintangom, političkom organizacijom što je formirao Sun Jat Sen, na programu „narod-država-savez“ (što zapravo i znači njen naziv), oko kojeg je se okuplja liberalna buržoazija grada i sela u cilju stvaranja jedinstvenog demokratskog fronta za borbu protiv imperijalizma i vojnih feudalaca u pojedinim gradovima sjeverne Kine, već i kroz njegovo odstranjivanje iz partijskog rukovodstva u vrijeme tzv. „ustanka jesenje žetve“, 5. IX 1927, u Hunanu, zbog zalaganja za poklanjanje veće pažnje seljaštvu. Kod takvih raspoloženja u partiji, dobiti njenu podršku za ideju „nove

demokratije“, kao društvenog sistema čiji je glavni socijalni i politički subjekt upravo seljaštvo, nije bilo moguće bez vođenja računa o tome da se nijednom riječju ne dovede u pitanje „opšti“ marksističko-lenjinistički koncept društva „prelaznog perioda“ i „nužnih dviju etapa“ kroz koje on „mora“ da prođe, s jedne strane, i uloge pojedinih „klasnih snaga“ u tom procesu, s druge.

Dalje, Komunistička partija Kine je od 1922. godine bila dio (članica) Treće (komunističke) internacionale, formirane 4. marta 1919. godine u Moskvi, koja je djelovala saglasno „21 uslovu“ što ih je formulisao Lenjih kao minimum „legitimacionih referenci“ onih čija je glavna zadaća bila izvođenje svjetske proleterske revolucije. Obaveza svih pripadnika te Internacionale da se, nezavisno od konkretnih prilika u svojoj zemlji, ponašaju u skladu s politikom i uputstvima „centra“ bila je neupitna. „Klasnu disciplinu“ u tom pogledu, Internacionala je na svom VI kongresu, održanom u Moskvi 1928. godine, izdigla na nivo besuslovne obaveze u pogledu „potčinjavanja lokalnih i parcijalnih interesa pokreta njegovim opštim i trajnim interesima i bezuslovnom ispunjavanju svih odluka vodećih organa komunističke internacionale od strane svih komunista“. U takvim okolnostima bilo je gotovo nezamislivo da bilo ko u kominstičkom pokretu širom svijeta nekažnjeno uradi bilo što mimo i suprotno onome što se i kako se radilo u Sovjetskom Savezu ili je odstupalo od boljševičkog iskustva. Maove obaveze u pogledu obraćanja pažnje na taj limitacioni spoljni činilac bila je utoliko veća što je, s jedne strane, lično bio uvjeren u puni smisao Sun Jat Senovog programa promjena kineskog društva, utemeljenog na Tri načela - da se Kina izgradi kao slobodna zemlja i ravnopravan član međunarodne zajednice; da se ostvari zahtjev kineske narodne revolucije u pogledu narodne samouprave garantovane ustavom; da se načelo narodnog blagostanja realizuje tako što će se zemlja predati onima koji je obrađuju - i što je, s druge strane, sunjatsenizam (kineski oslobodilački pokret, utemeljen na pomenutim Sun Jat Senovim idejama o nacionalnoj nezavisnosti, ustanovljenju demokratske republike i socijalnim reformama koje olakšavaju život narodnih masa) u Programu kominterne označen kao neprihvatljiva sitnoburžoaska struja protiv čijeg se uticaja treba boriti svim sredstvima.

Najzad, Mao Ce Tung je formalno (kao član komunističke partije) i faktički (po vlastitom ubjeđenju) bio marksista. Ta teorijsko-politička legitimacija obavezivala ga je da misli i djela u „makrksističkom duhu“, tj. samo i isključivo kao marksista. Dakako, ne kao marksista po vlastitom razumijevanju značenja tog pojma, tj. saglasno sopstvenom shvatanju suštine i sadržine maksitičkog naučno-teorijskog opusa i načina ophođenja prema njemu, već kao marksista kakvog projektuje kominternovska interpretacija „osnovnih“ Marksovih i Engelsovih „postavki“, koje su Lenjin i Staljin „dopunili“ teorijskom „razradom“ rezultata

njihove „provjere“ u oktobarskoj (socijalističkoj) revoluciji u Rusiji. Obaveza jednog komuniste da tako komponovani marksizam prihvati kao „rukovodstvo za akciju“ bila je utoliko veća, što je „učenje četiri klasika“ (Marksa-Engelsa-Lenjina-Staljina) u komunističkom pokretu smatrano nekom vrstom vrhunske i vrhovne umnosti, spram koje je svaka druga ideja i teorija - nezavisno od toga gdje je nastala i ko je konkreno baštini - smatrana ne samo ideološki nepodobnom nego i elementarno besmislenom. O tome da se u komunističkom pokretu izvan tog katehizisa moglo nekažnjeno misliti, nije bilo ni govora. Jednako nije bilo govora ni o tome da neko optužen za revizionizam (kako se obično kvalifikovalo „odstupanje“ od oficijelnog kominternovskog odnosno boljševičkog „marksizma“) može izbjeći ekskomunikaciju iz tog pokreta, a time faktički i osudu na propast njegovog nauma da nešto stvori „na svoj način“.

Mao uvažava svaki od tih momenata, ali samo u mjeri koja ne dovodi u pitanje njegovu nakanu da izloži svoju teoriju. Samu teoriju „nove demokratije“, pak, izlaže ne prikrivajući da se s punim povjerenjem oslanja na misao Sun Jat Sena (kojega je javno nazivao „ocem kineske revolucije“) i da s isto toliko nepovjerenja gleda na sovjetske ideje i racionalizacije. O procesu društvenih promjena što ih implicira teorija „nove demokratije“, a smatra ih primjerenim kineskom društvu, govori pak kao o „trećem putu“ revolucije, pri čemu ukratko naznačava u čemu se on (po svom karakteru, ciljevima i svim drugim elementima važnim za njegovo ostvarenje) razlikuje od druga dva puta. Objašnjenja koja tim povodom nudi, najčešće kroz definicije glavnih pojmova, kratka su, jednostavna, jezgrovita i slikovita. I daju se iz marksističkog rakursa, uz napomenu da „marksizam-lenjinizam nije učinio kraj otkrivanju istina“, te da on „nema u sebi ničeg dekorativnog, niti tajnovitog“, već je „samo veoma koristan“, prvjenstveno u smislu da „i dalje utire put ka saznanju istina kroz praksu“. Uostalom, veli Mao, „da smo samo čitali teoriju Marksa, Engelsa, Lenjina i Staljina, ali da se njome nijesmo služili kao osnovom za izučavanje istorijske i revolucionarne stvarnosti, niti prema stvarnim potrebama Kine stvorili našu osnovnu, specifičnu teoriju, ne bismo smjeli sebe nazvati teoretičarima marksizma“. Dajući sebi i kineskim markistima pravo da marksizmu prilaze upravo na taj način, Mao se deklariše kao protivnik „svake bilo desničarske bilo ljevičarske pogrešne ideologije koja se udaljuje od istorijske stvarnosti“. Maov revolucionarni saborac Liu Šao Či, takav njegov odnos prema marksizmu komentariše riječima: „Mao Ce Tung je bio smion stvaralac, koji je izvjesna marksistička načela i zaključke koji su bili zastarjeli i neprimjenljivi odbacio i zamijenio ih novim načelima i zaključcima koji odgovaraju novim istorijskim uslovima“.

Poput svih marksista svog vremena, Mao demokratsku revoluciju shvata kao neizbježan oblik razrješenja klasnog sukoba u društvu, u kome podvlašćena klasa - koristeći sva raspoloživa politička i druga sredstva, uključujući i oružani sukob - lišava vladajuću klasu moći i sredstava eksploatacije. Otuda i njegov iskaz da je revolucija - ustanak. Ili, kako 1927. godine, u nešto široj formi kaže, „ona je silovita borba jedne klase za svrgavanje druge klase". Smatra, međutim, da taj „opšti zadatak" u Kini neće biti izvršen ni buržoaskom, ni proleterskom revolucijom već da će njegov glavni dio da obavi seljaštvo. Kad to kaže, on niti napušta marksitičku tezu o radničkoj klasi kao jezgru revolucionarnog procesa, niti zanemaruje činjenicu da „Kina ima nekoliko miliona radnika". Naprotiv, on ističe da „bez radnika kineska revolucija ne bi mogla da uspije, jer su oni avangarda revolucije i imaju revolucionarni duh". Ipak, u principu, ideju demokratske revolucije u Kini temelji na pretpostavci da će seljaštvo predstavljati njenu osnovnu snagu. Jednostavno, kaže on, ako seljaci „ne napnu sve snage, vlast veleposjednika, učvršćena kroz hiljade godina, neće se moći iskorijeniti". Stoga, polazeći od te pretpostavke, i oslanjajući se na svoju opštu odredbu revolucije, on definiše i pojam agrarne revolucije, pa kaže da je agrarna revolucija u stvari „revolucija seljaštva u cilju obaranja vlasti feudalne veleposjedničke klase".

Mao pri tome napominje da o agrarnoj revoluciji ne govori iz pukih doktrinarnih razloga u službi isticanja kineske posebnosti po svaku cijenu, već jedino zbog toga da bi dokazao da demokratska revolucija u Kini mora da bude agrarna, tj. da ona, uspostavljanjem nove agrarne politike u zemlji, prvenstveno treba da riješi problem seljaštva. Naprosto, veli on: „Kineska revolucija je u suštini revolucija seljaštva. Rat otpora protiv Japana je rat otpora seljaštva. Politika nove demokratije je u suštini prenošenje vlasti na seljaštvo. Nova istinska Tri narodna načela u suštini su načela seljačke revolucije. Sadržaj narodne kulture je u suštini 'pitanje uzdizanja kulturnog nivoa seljaštva'". To je, po njemu, dovoljan razlog da se u Kini što prije i definitivno prekine sa „svakojakim rasuđivanjima uperenim protiv seljačkog pokreta" i „isprave pogrešne mjere revolucionarne vlasti u odnosu na taj pokret".

Uvjeren da se samo na taj način „može pomoći daljem razvoju revolucije", Mao upozorava na tri, po njemu, krucijalno važna momenta.

Prvi momenat tiče se logički sasvim predvidljivog hoda revolucije u Kini, s obzirom na karakter datih društveno ekonomskih odnosa i njihov uticaj na „jedino razumljivo" ponašanje seljaštva. U tom pogledu, procjenjujući da su u datim okolnostima kineski seljaci dovedeni do onog nivoa bijede i propadanja kada više nemaju što da izgube, on je kategoričan: „Neće proći mnogo vremena dok u svim provincijama Centralne, Južne i Sjeverne Kine, ustane na stotine

miliona seljaka. Njihov pokret biće nagao, snažan i neodoljiv poput uragana i nikakva sila, ma koliko bila snažna neće moći da im se suprotstavi. Oni će, stremeći oslobođenju, raskinuti okove koji su ih sputavali i iskopati grob svim imperijalistima, činovnicima-pljačkašima i podmitljivcima, samozvanim vojnim glavarima i okrutnoj vlasteli". Uz to, „provjeriće sve revolucionarne grupe i partije, čak i sve revolucionare pojedinačno, i odlučiti da li će ih prihvatiti ili ne".

Drugi momenat odnosi se na procjenu faktičkih društvenih (socijalno-ekonomskih i političkih) resursa koji se nalaze u kineskom seljaštvu. Mao, naime, smatra da je kinesko seljaštvo, takvo kakvo je, ako ne jedini, svakako najveći i najizdašniji izvor svega što je zemlji potrebno da u kontekstu započetog revolucionarnog preobražaja izađe iz teškoća u kojima se nalazi. Stoga, jednako uvjereno kao i u prvom slučaju, kaže: „Seljaci su budući kineski radnici i jednog dana će milioni seljaka otići u gradove i fabrike. Selo je tržište kineske industrije. Samo seljaci mogu zemlju da snabdijevaju obiljem hrane i sirovina i da apsorbuju velike količine industrijskih proizvoda. Seljaci su izvor naših armija. Armije su uniformisani seljaci".

Treća stvar na koju Mao upozorava, odnosi se na procjenu izgleda za razvoj demokratije u Kini, s obzirom na to ko je glavni nosilac tog procesa i sa kakvim kulturnim i duhovnim potencijalima radi ili ne radi na njegovom unapređivanju. Kao ni kod prva dva momenta, Mao ni tu nema dileme u pogledu mjesta i uloge seljaštva, pa kaže: „U sadašnjoj fazi seljaci su glavni temelj demokratije u Kini". Oni su to, veli on dalje, već i zbog toga što „kineski demokrati ne mogu postići ništa ako ne dobiju podršku tri stotine šezdeset miliona seljaka". Osim toga, uvjeren je da su seljaci „u sadašnjoj fazi glavni temelj kineskog kulturnog pokreta", te da bi svi „revolucionarni elementi" među kineskim intelektualcima trebalo da uvide „potrebu udruživanja sa seljaštvom kome su oni potrebni i koje čeka njihovu pomoć".

S obzirom na to da pomenuta tri momenta izlaze iz okvira „pretpostavki" koje se u marksizmu Treće internacionale smatraju nužnim i „normalnim" da bi jedan društveni preobražaj imao atribucije ne samo revolucionarnog, nego i elementarno demokratskog, Mao se suočio s potrebom da objasni i to kojem zapravo ideološkom i klasno-političkom kodu pripada kineska revolucija. Pri tome, zadatak mu je bio ne samo da izbjegne odijum svih onih, u sopstvenoj partiji i van nje, koji su veoma držali do „opšteobavezujućeg" kominternovskog tumačenja u pogledu „mogućeg" demokratskog preporoda zemalja koje nijesu prošle „kapitalističku fazu razvoja", već i da ne ode predaleko u razilaženju s tada veoma cijenjenim i unutar komunističkog pokreta široko korišćenim Lenjinovim filozofsko-teorijskim „refleksijama" o revoluciji i renegatstvu. Oso-

bitu važnost u tom pogledu imalo je to da pokaže da se aktuelni probražajni procesi u Kini ne kreće mimo „repera“ koje je Lenjin u svom tekstu posvećenom buržoaskoj demokratiji i diktaturi proletarijata označio zakonitim, ističući kako „istorija uči“ da „nijedna ugnjetena klasa nikada nije postala vladajuća a da nije prošla kroz period diktature, tj. osvajanja političke vlasti i nasilnog gušenja očajničkog najbješnjeg otpora koji ne preza ni pred kakvim zločinima, koji su uvijek pružali eksploatatori“.

Imajući sve to u vidu, Mao ne samo što ne negira da je kineska revolucija još daleko od toga da bi mogla makar i „asocirati“ na socijalističiku, i što ne poriče da je razvoj kapitalizma jedna od bitnih pretpostavki za kretanje ka novom socijalističkom društvu, nego to čak i potencira. Naime, određujući karakter kineske revolucije prema tim „opštim parametrima“, ali i prema vlastitom viđenju njene prirode i implikacija, on kaže: „Po svojoj socijalnoj prirodi ona (Kineska revolucija) je još uvijek buržoasko-demokratska revolucija, čiji je osnovni objektivni zahtjev još uvijek savlađivanje priprema na putu razvoja kapitalizma“. Međutim, napominje Mao, niti se u Kini radi o klasičnoj buržoasko-demokratskoj revoluciji, kakve su, na primjer, bile one u zapadnoveropskim zemljama ili, čak, u izvjesnom smislu, i tzv. februarska revolucija u Rusiji, niti demokratija koja se njom želi uspostaviti liči na klasične zapadne demokratije. Tačnije, kaže on, to što kineska revolucija generalno pripada buržoasko-demokratskim revolucijama, ne znači da je ona „revolucija starog tipa, koju vodi isključivo buržoazija, u cilju izgradnje kapitalističkog društva i države buržoaske diktature“. Naprotiv, u pitanju je „revolucija novog tipa“, tvrdi on, koju „u cjelosti ili djelimično vodi proletarijat“ i „čiji je prvi cilj uspostavljanje novog demokratskog društva, nove države zajedničke diktature svih revolucionrnih klasa“. No, to što kineska revolucija predstavlja revoluciju „novog tipa“, koju „u cjelosti ili djelimično vodi proletarijat“, nikako ne znači da je ona revolucija „sovjetskog tipa“ i da demokratska republika čijem uspostavljnju teži treba i može da liči na republiku „sovjetskog tipa“. Još preciznije, veli Mao, „takva novodemokratska republika“, kakvoj teži kineska revolucija, „razlikuje se, s jedne starne, od birokratsko-demokratskih republika starog zapadnog tipa i, s druge strane, od republika najnovijeg sovjetskog tipa“. Ovo iz prostog razloga, što „birokratsko-demokratska republika“ predstavlja formu društvene organizacije koje Kina želi da se oslobodi, dok „oblik republike sovjetskog tipa nije pogodan i ne može da se ostvari u kolonijalnim i polukolonijalnim zemljama, u kojima se mora primjenjivati treća forma države, to jest novodemokratska republika“.

Posebnost kineske revolucije i primjerene joj „treće forme države“, o kojoj govori Mao, ogleda se, dakle, u sljedeće tri važne stvari:

najprije, u tome što za razliku od klasične buržoasko-demokratske revolucije, koju predvodi buržoazija radi uspostavljanja svog klasnog gospodstva, kinesku revoluciju „u cjelosti ili djelimično vodi proletarijat“;

zatim, u tome što cilj te revolucije nije uspostavljanje diktature (kao forme države) klase koja je „u cjelosti ili djelimično vodi“, tj. diktature proletarijata, već joj je cilj stvaranje države kao „zajedničke diktature svih revolucionarnih klasa“;

najzad, u tome što težnja za uspostavljanje „zajedničke diktature svih revolucionarnih klasa“, faktički znači ne samo da se svojstvo klase implicite pripisuje i seljaštvu, već i da ta „diktatura“ (kao forma države), osim radničko-seljačke, može biti i još nečija.

Potvrda da Mao upravo na to misli, nalazi se u njegovom iskazu da „Demokratska Republika Kina“, koja se namjerava izgraditi, „po formi može biti samo diktatura svih antiimperijalističkih, antifeudalnih klasa, to jest nova demokratska republika, odnosno, drugim riječima, republika Sun Jat Senova tri narodna načela u njihovom prvom revolucionarnom smislu“. Na mogućnost da nova republika, osim radničko-seljačke, bude i još nečija upućuju i „tri osnovna politička pravila - savezništvo sa Sovjetskim Savezom, savezništvo sa komunistima i politika podrške radnika i seljaka“, koja Mao smatra osnovom na kojoj će se ona razvijati. Jer pomenuta tri osnovna politička načela podrazumijevaju:

„savezništvo“ sa Sovjetskim Savezom, a ne obavezu da se slijedi njegov put;

savezništvo sa komunistima, a ne njihovu „rukovodeću ulogu“ i komandnu poziciju u odnosu na druge učesnike revolucionarnog procesa“;

političku podršku radnicima i seljacima radi snaženja njihovog društvenog uticaja, a ne njihovo automatsko proglašenje za jedine nosioce vlasti u zemlji.

Mao ne govori direktno ko bi mogao biti taj „još neko“, za kojega bi bilo mjesta u „zajedničkoj diktaturi svih revolucionarnih klasa“, koji zapravo kineskoj demokratiji daje karakter „treće forme države“ i čini je, makar koncepcijski, uistinu drugačijom i od buržoaske demokratije (koju on nimalo slučajno naziva birokratsko-demokratska) i od demokratije sovjetskog tipa. On kao da ne želi da se zvanično suprotstavi ni Lenjinovom stavu, izloženom u tekstu *Stanje i zadaci socijalističke internacionale*, da pred Trećom internacionalom „stoji organizovanje snaga proletarijata u cilju revolucionarnog pritiska protiv kapitalističkih vlada, u cilju građanskog rata protiv buržoazije svih zemalja za političku vlast, za pobjedu socijalizma“, niti pak Lenjinovom uvjerenju, izloženom u njegovom pozdravnom govoru prilikom otvaranja jednog od kongresa Internacionale, da „sovjetski sistem sa diktaturom proletarijata“ predstavlja onu

„praktičnu formu“, koja omogućuje proletarijatu da „ostvari svoju vladavinu“. Ipak, nastojeći da ne ostane nedorečen ni povodom tog, kao ni povodom drugih pitanja, on na više mjesta nagovještva da bi taj „još neko“ mogla biti upravo buržoazija.

Tako, kad govori o tome ko bi sve mogao biti u rukovodstvu nove demokratije, Mao insistira na principu da se tako važno pitanje rješava kad se rat završi, tj. onda kada se na temelju procene karaktera i sadržaja poslova koje treba obavljati u mirnim uslovima bude znalo ko će to najbolje moći da (u)radi. U tom smislu, on kaže: „Danas su narodu potrebni oni koji su sposobni da ga vode do pobjede nad japanskim imperijalistima i da primijene demokratiju u praksi“. On, dakakao, nema dileme da najveća odgovornost u tome „mora neizostavno pasti na pleća proletarijata“. Ipak, dodaje da proletarijat na tom poslu nikako nije usamljen, te da su zapravo „kineski proletarijat, seljaštvo, inteligencija i drugi malograđanski elementi glavna snaga od koje zavisi sudbina Kine“. Tom odista, teorijski i politički, novom stanovištu, koje direktno i oštro protivurječi kominternovskoj programskoj „postavci“ o sunjatesnizmu kao sitnoburžoaskoj struji, čiji je interes i cilj potpuno suprotan ciljevima i interesima ugnjetenih masa, Mao dodaje i još „jeretičkiju“ misao o mogućem uključivanju i same buržoazije u front predvodnika nove demokratije. Čini to oprezno, u formi konstatacije da „ako je sposobna da ispuni taj zadatak, kineska buržoazija zaslužuje svaku pohvalu“, ali i dovoljno jasno da pokaže da Kina nema namjeru da, poput Sovjetskog Saveza, prvo uništi „buržoaske elemente“, pa da onda kad shvati da bez njih, barem u „prvoj fazi“, ne može izaći na kraj sa privrednim i drugim problemima, pravi „korak nazad“ i usvaja neku svoju „novu ekonomsku politiku“.

Drugi put Mao nagovještava mogućnost da se i buržoazija nađe u kolu onih koji predvode vlast u novoj demokratiji, tamo gdje govori o tome koliko je Kina faktički udaljena od svog krajnjeg cilja, za koji ne krije da se ogleda u stvaranju socijalističkog poretka. Nema sumnje, kaže on, da će Kina moći da se „nazove srećnom tek kad uđe u fazu socijalizma“. Odmah zatim, on kaže da „sada još nije vrijeme za ostvarivanje socijalizma u praksi“, tj. da „o socijalizmu nema ni govora sve dok nijesu ispunjeni sadašnji zadaci revolucije - borba protiv imperijalizma i likvidacija feudalizma“. Povodom moguće dileme zašto ne i borba protiv buržoazije i kapitalizma, već samo protiv imperijalizma i feudalizma, Mao primjećuje da ima onih koji ne shvataju zašto kineski komunisti „ne samo što se ne boje kapitalizma, već pomažu njegov razvoj“. I odmah dodaje da je njihov odgovor krajnje jednostavan: „Zamjenjivanje jarma stranih imperijalista i domaćeg feudalizma razvojem kapitalizma je ne samo napredak već i neizbježni proces“ i to proces koji „koristi kako buržoaziji,

tako i proletarijatu“. Potreba za uključivanjem buržoazije u proces „izdizanja“ materijalnih proizvodnih snaga na znatno viši nivo od postojećeg, bez čega nema razvijenijih odnosno demokratskijih oblika društvene organizacije, ono je što uslovljava da „revolucija u Kini može da bude ostvarena samo u dvije faze, od kojih je prva faza nova demokratija, a druga socijalizam“. Pri tome „dvije faze“ revolucije u Kini, kako ih Mao vidi, nijesu isto što i dvije faze „komunističke izgradnje“, kako proces stvaranja novog društva tumače kominternovski ideolozi. U kominternovskim (tačnije boljševičkim) interpretacijama „niža faza komunizma“ (ili socijalizam) podrazumijeva zapravo da proletarijat politički razvlasti buržoaziju i faktički preuzme na sebe njenu ekonomsku funkciju u pripremi materijalnih pretpostavki za ostvarenje „druge“, više faze komunizma. Kod Mao Ce Tunga, „prva faza“, ili faza „nove demokratije“ je vrijeme pripremanja materijalnih i drugih uslova za uspostavljanje socijalističke organizacije društva, pri čemi ni političke, ni ekonomske poslove buržoazije ne može niko drugi da obavi umjesto nje. Po njemu, dakle, isto kao što je razvoj kapitalizma (materijalno-tehnička i društvena) pretpostavka za razvoj viših oblika društvene organizacije, tako je i zadržavanje buržoazije u tom procesu preduslov da on uopšte uspije. Logika takvog toka demokratskog razvoja Kine, smatra Mao, uslovljava da će ta prva faza njene revolucije „biti prilično dugotrajna i niukom slučaju ne može da bude završena prekonoć“. No, veli on: „Mi se ne možemo odvojiti od stvarnosti koja nas okružuje. Mi nijesmo utopisti“.

Treći put Mao (izvjesnu) mogućnost participacije buržoazije u bloku vršilaca vlasti u „novoj demokratiji“ vidi u mjerama njene ekonomske politike koje predviđaju samo djelimičnu nacionalizaciju sredstava za proizvodnju i privrednih resursa, s ciljem „da bi se privatnom kapitalu omogućilo da utiče na životne uslove naroda“. On, naime, smatra da „suština mjera za regulisanje kapitala“, treba da se ogleda u tome što će država „uzeti pod svoju upravu ili nadzor sva domaća i strana preduzeća, bilo monopolistička, bilo suviše velika da bi njima upravljali pojedini privatnici, na primjer banke, željeznice, aerotransport itd.“ Zemlja krupnih veleposjednika „biće konfiskovana i podijeljena bezemljašima i seljacima s malo zemlje, kako bi se ostvario Sun Jat Senov program: ’Ratar treba da ima svoju zemlju’, i kako bi se likvidirali feudalni odnosi na selu“. Cilj te mjere nije izgradnja socijalističke poljoprivrede, već „pretvaranje zemlje u privatnu svojinu seljaka“, pri čemu će se, suprotno ruskoj „antikulačkoj“ orijentaciji, dopustiti i „privreda bogatih seljaka“. Zbog svega toga, neosnovano se sumnja da se „kineski komunisti protive razvijanju individualnosti, razvoju privatnog kapitala i zaštiti privatne svojine“. Naprotiv, veli Mao: „Naša stanovišta u pogledu privrede u sadašnjoj etapi potpuno se

slažu sa pozicijama dr Sun Jat Sena. Shodno dr Sunova tri narodna načela i na osnovu iskustava stečenih za vrijeme Kineske revolucije, u sadašnjoj etapi trebalo bi da privredom upravljaju dijelom država, dijelom privatni koncerni, a dijelom zadruge". To je uostalom razlog, veli on u nastavku, što „sadašnju etapu revolucije nazivamo 'buržoasko-demokratskom' revolucijom" i što ta revolucija „nije uperena protiv buržoazije kao takve, već protiv imperijalističkog i feudalnog ugnjetavanja". U krajnjoj liniji, zaključuje, „program revolucije nije ukidanje privatne svojine, već, uopšte uzevši, čuvanje privatne svojine: uspjeh ove revolucije prokrčiće put razvoju kapitalizma".

Dakako, Mao mogućnost učešća buržoazije u vladajućoj strukturi „nove demokratije" nagovještava i načinom na koji tumači suštinu „Kuomintangovog načela demokratije", povodom kojeg kaže: „Takozvani demokratski sistem kod savremenih naroda često je monopol buržoazije, u čijim rukama se pretvara u oruđe za ugnjetavanje prostog naroda. Ali Kuomintangovo načelo demokratije (jedno od tri narodna načela) je svojina cijelog naroda, a ne samo privilegija neznatne manjine". Da se primjenom tog načela ranija vladajuća „neznatna manjina" ne lišava prava da i dalje učestvuje u vlasti, već da se pravo vladanja proširuje i na ostale djelove društva (svojina cijelog naroda), potvrđuje partijski program, usvojen 1945. godine, prema kome bi poslije rata bila organizovana koaliciona vlada, u kojoj bi pored KPK i Kuomintanga, bile sve manje demokratske partije. Obrazlažući taj program, Mao odbacuje nevjerice da kineski komunisti zaista žele da ga primijene, pa kaže: „Neki se ljudi pitaju da li će komunisti kad dođu na vlast, uspostaviti diktaturu proletarijata i jednopartijski sistem, kao što su to učinili u Sovjetskom Savezu. Mi na to odgovaramo da se novodemokratska država, koja se sastoji od saveza više demokratskih klasa, načelno razlikuje od jedne socijalističke države, diktature proletarija", tako da „nema razloga da ne sarađujemo sa političkim starankama društvenim organizacijama i pojedincima van komunističke partije koji su sami spremni na saradnju". Naprosto, on ne samo što dozvoljava mogućnost postojanja „mješovite vlade", već i buržoaziju poziva da se uključi u proces društvenih promjena, za sopstveno i opšte dobro. I zaključuje: „Sovjetska istorija je stvorila sovjetki sistem, a kineska istorija će stvoriti kineski sistem".

Saobrazno toj neminovnosti, Kina treba da shvati i prihvati da je suština njene nove kulture „još uvijek nova demokratija, a ne socijalizam", te da „socijalistička kultura treba da se ogleda u socijalističkoj politici i ekonomci", koje ona još nema. To Kini ne samo što omogućava, već je i obavezuje da „u velikoj mjeri primi progresivnu kulturu stranih zemalja kao sirovinu za svoju sopstvenu kulturnu hranu". Pri tome, upozorava Mao: „S tim stranim sirovinama moramo postupati kao s hranom. Hranu stavljamo u usta da je sažvaćemo i

puštamo je da prođe kroz želudac i crijeva da bi se potrebni sastojci odvojili od nepotrebnih, a zatim zadržavamo hranjive sastojke i izbacujemo otpatke". Razumije se, dodaje on, „jesti ne smijemo sve od reda, ne birajući". Isti stav treba zauzeti i u pogledu primjene marksizma u Kini, kaže Mao i nastavlja: „Mi moramo osnovne postavke marksizma prilagoditi konkretnoj stvarnosti Kineske revolucije, to jest moramo im dati nacionalnu formu prije nego što ćemo moći da koristimo marksizam, a ne samo ga primjenjivati jednostavno i dogmatski. Subjektivni i formalistički marksisti samo se igraju marksizma i Kineske revolucije i za njih nema mjesta u revolucionarnim redovima Kine".

S oružanom pobjedom revolucionarnih snaga i uspostavljanjem njihove vlasti 1949. godine, mijenjaju se političke prilike u Kini i oko nje. Zaoštravanje odnosa na međunarodnom planu, sukob sa Sovjetskim Savezom i unutrašnje razmirice oko daljih pravaca i metoda socijalističkog razvoja zemlje, dovode do krupnih promjena u kineskoj teorijskoj orijentaciji. Napušta se teorija *stotine cvjetova*, koja izražava otpor kineskih komunista, prvo, sopstvenom dogmatizmu i birokratizmu, a potom i nastojanjima "rukovodećeg centra" da direktivama i dekretima propisuje karakter i granice mogućih spoznaja savremenog svijeta i određuje oblike i sadržaje angažovanja "revolucionarnih snaga" na njegovom mijenjanju. Elastičnost i širina ustupaju mjesto isključivim, dogmatskim i ekstremnim prilazima mnogim značajnim pitanjima. Teorija „nove demokratije" je počela da uzmiče pred novim konceptom društvenog razvoja, u kome centralno mjesto ima dezaktuelizacija domaćih kapitalista i privatnog vlasništva u korist jačanja radničko-seljačke vlasti predvođene komunistima. Snažna etatizacija i militarizacija sistema upravljanja, sračunata na to da se maksimalnom koncentracijom sredstava i primjenom vanekonomskih metoda ubrza privredni razvoj zemlje, uveliko poništva mnoge ranije demokratske prodore i uspjehe. Nakon prvog petogodišnjeg plana (1956), promovisna je politika „tri crvene zastave", koja - na pretpostavci da je „socijalistička faza" u razvoju zemlje već pri kraju i da su „vrata komunizma" širom otvorena - donosi sobom „velike skokove", „narodne komune" i mnogo toga drugog čime je administrativno-centralistički sistem, uz mnoge političke i druge lomove i promjene „generalnih linija", pokušao da dokaže:

prvo, da je sovjetska „formula" socijalističkog razvoja, kao produkt specifičnih istorijskih okolnosti društvenog i državnog prostora na kome je nastala, nije primjenjiva na ostale zemlje;

drugo, da Kina ima i hoće da sačuva svoj autentični put i način rješavanja svih klasnih, nacionalnih i drugih pitanja i problema;

treće, da je kinesku put u novo društvo, kako god se ono nazivalo, ne samo sasvim odgovarajući za njene potrebe i mogućnosti veći i „pravovjerniji"

(u smislu njegove izvorne marksističke utemeljenosti) od sovjetskog ili bilo kog drugog socijalističkog puta.

Uporedo s tim trendom afirmiše se i teorija o *protivurječnostima u socijalizmu*, o kojima Mao Ce Tung kaže: "Protivrječnosti između nas i naših neprijatelja su antagonističke. U redovima naroda, protivurječnosti između radnog naroda nijesu antagonističke, dok one između eksploatatora i eksploatisanih klasa imaju, pored svog antagonističkog aspekta, i neantagonistički aspekt. Uvijek su postojale protivurječnosti u narodu. Ali njihova suština razlikuje se u svakom periodu revolucije i u toku izgradnje socijalizma. U uslovima koji danas postoje u Kini, ono što mi nazivamo protivurječnostima u narodu obuhvata sljedeće: protivurječnosti u radničkoj klasi, protivurječnosti među seljaštvom, protivurječnosti među inteligencijom, protivurječnosti između radničke klase i seljaštva s jedne strane i inteligencije sa druge, protivurječnosti između radničke klase i drugih slojeva radnog naroda s jedne strane i nacionalne buržoazije sa druge, protivurječnosti u redovima nacionalne buržoazije". Diskurs sračunat na osopravanje Staljinove teze o socijalizmu kao beskonfliktnom društvu, međutim, ne ostaje samo na tome, tj. na pokušaju da se uz Staljinov koncept socijalizma izbori pravo na sopstveni. Naprotiv, njemu nasuprot, afirmiše se "nova" cjelovita "socijalistička vizija" svijeta, karakteristična po:

(1) snažno ispoljenoj tendenciji da se iskustvo kineske revolucije izdigne na nivo univerzalnog modela, jednako obaveznog kao što je ranije bio sovjetski;

(2) inaugurisanju teze o permanentnoj revoluciji, koju čine dva uporedna preobražajna procesa - onaj u čijoj se osnovi nalaze klasične protivurječnosti (revolucija "starog tipa") i onaj što izrasta iz neantagonističkih protivurječnosti socijalističkog društva (revolucija "novog tipa");

(3) poistovjećivanju revolucije sa oružanom borbom, u kojoj je, kada je u pitanju odbrana "velikih ciljeva", dozvoljena upotreba svih sredstava i svakog nasilja i u kojoj se ne smije imati milosti i sažaljenja prema njenim protivnicima;

(4) promociji teorije o *tri svijeta*, kojom se, nasuprot tezi istočnoevropskih partija o sukobu dva sistema (socijalističkog i kapitalističkog), pa prema tome i o odlučujućem značaju saveza istočnoevropskih zemalja u svjetskom rasporedu političkih snaga, u prvi plan stavljaju nedovoljno razvijene zemlje Azije, Afrike i Latinske Amerike i poseban značaj daje prvoj i najvećoj među njima - NR Kini;

(5) reafirmaciji teze o neumitnom seljenju centra revolucije "dalje na Istok", usljed čega rukovodeća uloga u korpusu socijalističkih snaga treba da sa KPSS pređe na KP Kine.

Izgleda, ipak, da ideja „nove demokratije“ u Kini nikada nije sasvim potisnuta. Krupne promjene i prestrojavanja u NR Kini, do kojih dolazi nakon smrti Mao Ce tunga, imaju odraza i na teorijskom planu. Ponovo se - ovoga puta radi “otklanjanja nečistoća u ideologiji, organizaciji i načinu rada” - u centru teorijskog interesovanja nalaze pitanja o odnosu materijalne baze i nadgradnje, o odnosu između revolucije i socijalističke izgradnje, o odnosu između politike i ekonomije, o odnosu između ideološkog i stručnog obrazovanja i drugim aktuelnim problemima i protivurječnostima. Antidogmatizam i kritički karakter tih rasprava ima za posljedicu formulisanje dvaju, za tadašnje kineske prilike odista radikalnih teza: da marksizam-lenjinizam niko ne može učiniti nepromjenjivim, niti imati monopol nad njim u bilo kom obliku; da svaki narod može i mora da, u skladu sa specifičnim uslovima svoje zemlje i datim međunarodnim okolnostima, sam traži put sopstvenog razvoja. U raspravama o tim tezama, ponovo preovlađuje duh tolerancije i uvažavanja prava na različitosti, što na kraju rezultira reafirmacijom teorije stotine cvjetova, čija se logika izdiže čak do nivoa ustavnog principa. Tako, u Ustavu NR Kine, iz 1978, pored ostalog, piše: “Država podupire vodeći položaj marksizma-lenjinizma i Mao Ce Tungove misli u svim sferama ideologije i kulture. Svi kulturni poduhvati moraju služiti radnicima, seljacima i vojnicima i moraju služiti društvu. Država primjenjuje principe ‘Neka stotinu cvjetova cvjeta i neka se stotinu mišljenja takmiči’, kako bi se unaprijedio razvoj umjetnosti i nauke i obezbijedio procvat socijalističke kulture”.

Trinaesti kongres KP Kine (1987), na tim osnovama odobrava projekat reforme kineskog društva “odozgo”, posredstvom: “a) koncentracije napora na modernizaciji i razvoju proizvodnih snaga; b) istrajnosti u sveobuhvatnim reformama; c) sprovođenja politike otvaranja; d) razvoja plansko-robne privrede u kojoj će dominantno mjesto imati javna svojina; e) izgradnje demokratije na osnovama stabilnosti i jedinstva i f) izgradnje društva s razvijenom kulturom i ideologijom pod vođstvom marksizma”. Sve to podređeno je “jedinstvenom, samostalnom, snažnom i pionirskom naporu da se Kina pretvori u naprednu, snažnu, demokratsku i u pogledu kulture razvijenu zemlju”.

Jednu od aplikacija tog “kongresnog zadataka” moguće je naslutiti u zanimljivoj priči Keniša Ohmae o „svjetskoj turneji“ globalne ekonomije, koju započinje prikazom scene u centru Pekinga, na trgu Tjen-an-menu, mjestu velike pogibije pobunjenih protiv socijalističkog režima, u dvorani gdje su nekad „ideološki zavedeni“ ushićeno klicali svom velikom vođi Mao Ce Tungu, u kojoj Kinezi gromkim aplauzima pozdravljaju irsku plesnu grupu *Riverdance*. Da bi potvrdio istinitost svoje priče, i objasnio kako je tako što uopšte moguće, Ohmae opisuje promjene u kineskom gradu Dalianu, nekada siromašnom uprkos

lijepom zaleđu i pogodnim klimatskim uslovima, koji je od „usnule“ luke za veoma kratko vrijeme postao jedan od najvažnijih i najdinamičnijih kineskih industrijskih centara. Sve se to desilo zahvaljujući dvjema stvarima - tržišnoj ekonomiji, čije su prednosti nad ranijim sistemom u toj zemlji bile očigledne, i „izvanrednom lokalnom vođi“, tj. gradonačelniku Daliana, Bo Ksilalu, koji se hrabro prihvatio posla na korjenitoj promjeni svog grada. Ni to što se sve dešava u zemlji u kojoj je komunistička partija i dalje na vlasti, ni to što je Bo Ksilal sin učesnika takozvanog „dugog marša“, kojim je Mao Ce Tung tridesetih godina prošlog vijeka počeo socijalističku revoluciju u svojoj zemlji, ni to što su stanovnici Daliana (kao i oni Kinezi što su burno pozdavili igrače *Riverdancea*) samo par decenija ranije klicali svom velikom vođi, nije zaustavilo preporod Daliana, koji je postao jedan od uzora brzog ekonomskog razvoja u Kini i šire. Putem Daliana, koji je postao neka vrsta države-regije sa vlastitim ekonomskim planom, pošlo je više kineskih gradova i provincija. U tom smislu, zaključuje Ohmae, Kina se metaforički (zbog svog ranijeg sistema i sadašnjeg naziva njenog uređenja), možda, može nazvati i „iznajmljenim pozorištem“, u kome njeni građani, preuzimajući vrijednosti drugdje začetih sadržaja, sve više igraju veoma uspjele sopstvene predstave.

DIO PETI

U RITMU TOTALITARIZMA

Ishod Prvog svjetskog rata, potresi izazvani prevratom u Rusiji (1917) i problemi stvoreni velikom ekonomskom krizom (desetak godina kasnije), dramatično su uzdrmali pobornike starog "reda i poretka". Suočeni s opasnošću od propasti svijeta u kome su neprikosnoveno dominirali, krenuli su u akciju njegovog spasavanja. Njihova akcija bila je obuhvatna, odlučna i okrutno temeljita. Odjednom su se na žestokom udaru našli ne samo teorijski postulati utopizma i prosvjetiteljstva, već i sve opšteemancipatorske i humanističke ideje i koncepcije što su ih, makar i formalno, promovisale građanske revolucije. Naročito su nemilosrdni bili udari na ideju neposredne radničke demokratije. Egoistički strah vladajućih društvenih slojeva da će izgubiti ekonomske i političke prerogative svog apsolutnog gospodstva, rađa kod njih nasušnu potrebu da se "proleterskom izazovu" suprotstave svim raspoloživim sredstvima. Na teorijskom planu, čine to širokom lepezom osporavanja svega što nije u skladu s njihovom filozofijom i ideologijom. Oni prosvijećenost i kulturnu emancipaciju čovjeka smatraju greškom, a ne vrlinom i tekovinom civilizacije. Ideji jednakosti poriču svaki smisao, a principu demokratije, odnosno narodnog suvereniteta, suprotstavljaju princip uvođenja predstavništva velikih interesa. Istorijsku promociju demokratski orjentisanog društva vide kao zaglupljivanje svijeta i smanjivanje "stvarnog čovjeka". Za njih eventualna pozitivna promjena u poziciji siromašnih i obespravljenih ne bi značila ništa drugo do pobjedu robova, ološa, stada, pobjedu primitivaca, prostaka i uopšte "slabih bića". U vaganju elemenata čovjekovog "psihičkog bića", oni strastima daju prednost nad razumom. Čovjekovoj potrebi da izađe iz procjepa u koji su ga doveli klasni i politički sukobi, oni suprotstavljaju nove antagonizme i podjele. Jednom parcijalno lično brane od "besmislenog opšteg", pa kažu da "treba utuviti u glavu radnika da imaju većeg interesa da budu solidarni sa svojim gazdama i naročito sa svojom nacijom", nego sa bilo kim drugim, i da bi zato bilo pametno, na primjer italijanskim radnicima, "da pošalju dođavola solidarnost sa svojim drugovima iz Indokine i Paragvaja". Drugi put zdušno preporučuju

vođu i nude autoritet i hijerarhiju, kao jedina sredstva kojima se može spasiti opšti interes društva i države. Tvrde da država "ne trpi pridjeve, osim jednoga - nacionalna", da ona mora da bude aristokratska ili uopšte nije država, te da "liberalna država", "demokratska država", "socijalna država" i slični njeni "modaliteti" nijesu ništa drugo do izopačenja države. Nastoje da "svoje" tradicije i uspomene na slavnu prošlost sačuvaju od zaborava ili eventualnog miješanja sa nekim drugim mat(r)icama života, radi čega afirmišu stanovište, da nema slobode u izboru čovjekovog ponašanja, da njemu njegova zemlja i njegovi mrtvi naređuju što jedino može i smije da radi. Oni dokazuju da je njihova rasa superiornija od drugih, a sopstvenu građansku ili "klasnu" lojalnost redukuju na mjeru privrženosti ideji agresivne politike "svoje" imperijalističke države. U toj kontraofanzivi, koja se najčeše obrazlaže potrebom da se zaustavi trend "buržoaske intelektualne dekadencije" i "fatalno uzmicanje" civilizacije pred naletom "novog varvarstva", naročito strada čovjekovo razumsko. Nauka se srozava na nivo mita, a mit se izdiže na nivo univerzalnog nadomjestka za sve: njime se nadahnjuje religija, supstituiše filozofija, hrani istorija i popunjavaju praznine u memoriji nacionalne prošlosti. Od doktrine se ne traži da bude konzistentna i istinita, već da je djelotvorna. Poželjnim, a time i "istinitim", postaje samo ono što proizvodi "rezultate".

Isključiva i ekstremno ostrašćena reagovanja branilaca poretka imaju snažno uporište u nekim faktičkim društvenim procesima i odnosima. To su u prvom redu galopirajući trend birokratizacije i centralizacije i enormno jačanje uloge države, čemu su gotovo podjednako doprinijeli, s jedne strane, bolna iskustva tekućih ili tek djelimično zaustavljenih ekonomskih lomova i, s druge, objektivno sazrela potreba da se pronađe efikasan institucionalni okvir i oblik podsticanja i zaštite moderne proizvodnje i prometa, ubrzanog ekonomskog razvoja i racionalnog korišćenja materijalnih i ljudskih potencijala. Sve to ide na ruku pobornicima ideje "novog poretka", koji se, zavisno od ideoloških predznaka, projektuje i kao kapitalistički i kao socijalistički. Faktički su ti projekti, gotovo podjednako i na isti način, utemeljeni na ideji koncentracije svekolike društvene moći u jednom centru, tj. na ideji totalitarizma.

Elementi političke teorije totalitarne države srijeću se još kod Platona, koji - shvatajući državu kao moralnu ustanovu, a čovjeka kao nesavršeno biće - opravdava državnu prinudu i uopšte uplitanje države u sve društvene poslove i odnose (od političkih, ekonomskih i socijalnih, preko ličnih i porodičnih, uključujući čak i određivanje podobnosti pojednih lica za brak i izbor bračnog partnera, do regulisanja principa i sadržaja religijskog života, cenzure u oblasti književnosti i slično). Totalitarizam je prisutan i u raznim varijantama pokreta reformacije. Urlih Cvigli (1494-1531) se, na primjer, zalaže za spajanje crkve

i države, u smislu da se državnim organima povjeri vršenje crkvene vlasti, što je trebalo da ih učini izuzetno moćnim. Žan Kalvin, pak, formalno podržava ideju odvajanja crkve od države, ali faktički insistira na pretvaranju države u organ crkve, s ciljem da se zavede strogi teokratski režim. Crkva je po njegovom uvjerenju trebalo da ima izuzetno velike ingerencije u svim oblastima čovjekovog života (uključujući i kontrolu načina njegovog odijevanja, boje odjeće koju će nositi, vrste nakita koju smije upotrebljavati, gozbi i veselja koje može priređivati ili knjiga koje je dozvoljeno čitati). Martin Luter, na jednoj strani, propovijeda vjerske slobode i pravo čovjeka da bude pošteđen svake eksploatacije, ali na drugoj tvrdi da je državna vlast božja ustanova i da joj svako duguje apsolutnu pokornost, zbog čega nijedan hirišćanin nema pravo da se suprotstavlja svojoj vladi čak ni onda kada ona radi nepravedeno. Hegel razvija koncepciju države kao ostvarenja ideje apsolutnog duha s naglašenim nacionalizmom i antiliberalizmom. U svim ovim varijantama, jednako kao i u onim koje su nastale u XX vijeku, totalitarizam se temelji:

na konceptu organskog društva u kome djelovi moraju biti potčinjeni cjelini, tako da u njemu nema suprotnosti ili su one neznatne;

na shvatanju da država, kao ovlaplođenje ideje "zajedničkog i jedinstvenog", ima ulogu opšteg reprezentanta društva, tako da njena prinuda uvijek služi ostvarenju nekog "višeg" moralnog, nacionalnog ili socijalnog čina i interesa;

na stanovištu da samo elita ili "mudro rukovodstvo", može biti pravi, autentični tumač tih "viših" ciljeva i interesa i pouzdani traser puteva kojima se oni mogu ostvariti, usljed čega svaki drugačiji pristup pitanju prava na vođstvo predstavlja jeres.

Totalitarizam se u praktično-političkom smislu iskazuje kao partijsko-državna diktatura, koja isključuje svako postojanje opozicije režimu. On na unutrašnjem planu podrazumijeva prenošenje težišta vlasti sa parlamenta na izvršne organe, a na spoljnopolitičkom inklinira hegemonizmu i imperijalističkim osvajanjima. Totalitarna država reguliše cjelokupni društveni život, uključujući i porodične odnose, ideološka i religijska ubjeđenja, naučnu i umjetničku orijentaciju, estetske kriterijume i principe - sve to u uslovima više-manje potpune podređenosti društva organizovanoj sili koja je od njega otuđena i koja stoji van svakog domašaja demokratske kontrole. To je razlog što je totalitarizam, osim po tipično autoritarnoj državi i političkoj diktaturi, karakterističan još i po tome što podrazumijeva:

zabranu djelovanja svih političkih partija, izuzev one koja je na vlasti i koja je zvanični nosilac njegove ideologije;

raspuštanje svih udruženja, sem onih koje vlast koristi za neke svoje potrebe, radi čega kontroliše njihov rad i postavlja im rukovodstva;

ukidanje svih oblika samouprave ili takvo "profilisanje" njihove funkcije da oni postaju dijelom mehanizma autoritarne vlasti, radi čega se izbor njihovih rukovodstava zamjenjuje imenovanjem vođa, koji su jedino odgovorni prvom pretpostavljenom u hijerarhijskoj ljestvici;

eliminaciju principa zakonitosti i uvođenje umjesto njega arbitrarnosti organa uprave i odlučivanja prema trenutnoj cjelishodnosti;

napuštanje principa nezavisnog sudstva i prenošenje prava donošenja sudskih odluka na organe uprave;

potpunu kontrolu štampe i uopšte sredstava informisanja.

Totalitarizam se i kao teorijski koncept i kao oblik političke organizacije društva, najprije i najviše razvija na prostorima gdje ekonomske, socijalne, političke i druge prilike diktiraju potrebu ili omogućavaju primjenu radikalnih poteza vladajućih struktura. Do toga obično dolazi onda kada - kako to zorno pokazuje iskustvo XX vijeka - krajnje nepovoljno stanje u društvu rađa opštu psihozu straha i neizvjesnosti, u kojoj se gubi orijentacija i olako poseže za palijativima. Imperativ "promjene odmah i po svaku cijenu" implicira: s jedne strane, mogućnost da se u ulozi izbavitelja nađu razni "samozvani popravljači svijeta" i, s druge, svojevrsnu "kolektivnu paralizu" svih progresivnih činilaca, usljed koje društvo, bar za neko vrijeme, gubi ili moć realnog rasuđivanja o onome što čini, ili snagu da se odupre onome što mu čine. Prvo nije moguće bez drugog, a drugo se manifestuje tako:

što se jedna u biti nacionalističko-hegemonistička doktrina i politika, čiji je glavni nosilac ekstremno autoritarna vlast, promoviše i prihvata kao emanat "velike ideje novog društva";

što se u situaciji nastaloj usljed insuficijentnosti demokratije i demokratskog nude, kao "opšte izbavljujuće", eminentno nedemokratske solucije;

što "spasonosna formula" (sva vlast eliti i vođi), inače rezistentna na puke ideološke predznake, uvijek i svuda postulira čovjekove nove neslobode i druge nesreće.

Hitler i Staljin su, na primjer, imali zajedničko to što su obojica bili spremni da žrtvuju milione pojedinaca kako bi ostvarili „svoju viziju savršenog ili harmonije". To što se ta vizija kod jednog odnoslila na gospodstvo rasnog, a kog drugog na gospodstvo klasnog - pri čemu u oba slučaja onog koje je pod njihovom kontrolom - ne dovodi u pitanje činjenicu da su obije bile ne samo antidemokratske već i s one strane umnog. Za Staljina kažu da je slijedio (lično formulisanu) logofemu: „Jedna smrt je tragedija, milion smrti je statistika". Hitleru se takva „misonost" ne pripisije, ali to ne znači da je bio manje ciničan od „hazjajina" i da na duši nosi manje života nevinih. Uostalom, „stalag" i „gulag" su samo različiti termini za isti pojam.

Na toj i takvoj podlozi rađaju se prvo teorije "prethodnice", tj. teorije koje "pripremaju teren" za razvoj totalitarističkih doktrina, a potom i totalitarističke doktrine same. Kako to konkretno izgleda biće prikazano u ovom dijelu knjige, kroz sljedećih devet poglavlja: *Teorija gomile*, *Teorije rata*, *Geopolitika*, *Teorija elite*, *Rasizam*, *Nacionalizam*, *Fašizam*, *Nacionalsocijalizam* i *Staljinizam*.

Poglavlje prvo

TEORIJA GOMILE

Sumnjičavost moćnih i obrazovanih prema "nižima" (duhom, porijeklom, materijalnim bogatstvom) i nevjerica u njihovu sposobnost za bilo što dobro i progresivno, stara je koliko i društvo. Konfučijevo strahovanje od "vulgarnosti jednostavnih", na kome se temelji njegov otpor ideji da narod učestvuje u upravljanju, dijeli i grčki istoričar Herodot. U Herodotovim razmišljanjima o najboljoj vlasti, "svjetina" kotira veoma nisko. Kad je "gomila na vlasti - kaže on kroz usta jednog persijskog vojskovođe - nemoguće je da najgori ne izbiju na površinu". Prema masi i njenim mogućnostima, krajnje su sumnjičavi i ostali poznati helenski mislioci. Ni dva milenijuma kasnije, situacija u tom pogledu nije mnogo drugačija. Vođa reformacije, Martin Luter, plaši se narodnog radikalizma i tvrdi da su "žabama potrebne rode", te da bi on lično "radije trpio vladara koji radi krivo, nego narod koji radi pravo". Holbah u eventualnom prevaratu siromašnih vidi "državnu katastrofu" i preporučuje da se ovi (svjetina), zbog njihove ostrašćenosti, "prosvjećivanjem drže na uzdi" i svakako podalje od vlasti. Otpor prema ideji masovnog društva i kolektivnog upravljanja naročito je snažan od trenutka kada velike socijalne i političke promjene, s kraja XVIII i početka XIX vijeka, definitivno izvode mase na političku scenu. Prodor demosa (makar i simboličan), u za njega do tada zabranjenu i nedostižnu sferu javne politike, vrši se, uglavnom, na dva načina: masovnim pobunama i pokretima, na jednoj strani, i postepenim legalnim uključivanjem u institucije poretka, na drugoj. Reformacija, a potom i revolucije u Americi i Francuskoj pokreću talas prevratničkog djejstva nezadovoljnih, koji, i pored svih nastojanja vladajućih klasa da ga obuzdaju, ne gubi snagu. Nastao gotovo stihijno i više hranjen "instinktom poniženih", nego jasnim ciljevima i vizijama onih koji ga predvode, taj talas je, naročito u početku, usmjeren i ka pogrešnim ciljevima (Babefova "zavjera jednakih", akcija "Korespodentskog društva" i ludistički pokret bili su, na primjer, usmjereni na uništavanje oruđa

za rad). No, već tzv. lionski ustanci u Francuskoj (1831. i 1834) pokazuju da je matica tog talasa usmjerena ka tačno određenom cilju. Akcija pobunjenih radnika (koji nastupaju pod parolom "živjeti radeći, ili umrijeti boreći se") direktno cilja na vlast buržoazije. Ustanak šleskih tkača (1844), iako relativno ograničenih razmjera, pokazuje da se ogranizovana radnička borba prenijela i na do tada "nedodirljivo" njemačko tlo. Klasni karakter čartističkog pokreta je i teorijski i praktično jasno određen. S pojavom *Saveza komunista* (1847) i njegovog revolucionarnog programa (*Manifesta komunističke partije*), odnosno formiranjem *Međunarodnog radničkog udruženja* (Prve internacionale), 1864, ovaj talas sve više poprima obilježja organizovanog pokreta, koji prihvata, i za svoje ciljeve koristi, principe i sadržaje moderne političke orijentacije i akcije. Međusobno povezani i internacionalnom solidarnošću ohrabreni radnički štrajkovi u Engleskoj (1859) i ustanci u Poljskoj (1863), te pojava *Pariske komune* (1871), govore ne samo o narasloj snazi onih što hoće da "promijene svijet", već i o tome da će ta promjena, ukoliko se i kada ostvari, značiti kraj gospodstva buržoazije, odnosno kraj načina proizvodnje na kome ona temelji i održava svoju klasnu vladavinu. Na rastuću snagu "nove opasnosti" upozoravaju i izborni rezultati, koji u mnogim zemljama otvaraju vrata parlamenata i drugih političkih institucija za predstavnike radnika i drugih "nižih" društvenih slojeva. Strah od daljeg nastavljanja tog trenda, i pogubnih posljedica koje bi on mogao imati po njihovu poziciju i interese, rađa u "gornjim" slojevima otpor prema svakoj demokratizaciji društva, koja bi izlazila iz okvira strogo kontrolisane formalne jednakosti građana. Za vladajuće krugove uspon mnoštva je krajnje rizičan. Ovo kako zbog toga što je mnoštvo sklono nasilju, tako, još više, i zbog toga što bi uspon mnoštva neizbježno donio po njih nepovoljne promjene u rasporedu političkih snaga i moći. Svjesni toga, vladajući krugovi pokušavaju, na sve načine, da se zaštite od te opasnosti. Čine to, pored ostalog, i tako što masovno društvo prikazuju kao supstrat svih iracionalnosti i nasilničkog nereda, tj. kao društvo u kome dominiraju nekompetentni, oni što nijesu kadri da rasuđuju. U tom kontekstu, radnička klasa, koja se smatra mentorom ideje masovnog društva, za njih nije ništa drugo do inkarnacija starih demonskih sila, apriorno zavjerenih protiv svega što je veliko i vrijedno. Čovječanstvo se, smatraju oni, može odbraniti od te pošasti samo pod uslovom da proces demokratizacije ne prijeđe onu kritičnu granicu, iza koje "mišljenje gomile postaje vrhunski regulator politike".

U širokom krugu onih koji imaju stanovito podozrenje prema svim oblicima kolektivnog mišljenja i masovnog posredovanja u političkom procesu, posebno veliki uticaj ima liberalna buržoazija. To je, po mišljenju nekih autora, bilo razlog da se unutar i za potrebe njihovog "fronta odbijanja" razvije *teorija*

gomile. Među angažovanima na tom poslu, pojedinačno se daleko najzaslužnijim smatra francuski sociolog i psiholog Gistav Le Bon (1841-1931), za kojeg kažu da je "obilježio jednu epohu" na području izučavanja psihologije, odnosno sociologije masa i da su njegovu teoriju (izloženu u knjizi *Psihologija gomila*, 1895. godine) koristili svi potonji "poznati diktatori i vođe". Sam Le Bon je govorio da poznavanje psihologije gomila predstavlja važan "resurs državnika", ako ne da bi on njima vladao - jer, "danas je ta stvar postala veoma teška" - ono da bar ne bi dopustio da one previše vladaju njime. Dakako, on shvata da važnost fenomena gomile u politici i političkom nadilazi tu dimenziju i stoga mu poklanja odgovarajuću pažnju.

Le Bon, iz više razloga, znatnim dijelom i pod snažnim uticajem Tokvilovog otvorenog "prezira prema gomili", u principu, veoma skeptično gleda na suštinu i mogućnosti demokratije. Za njega "veća prohodnost" građana ka institucijama vlasti ne znači nužno i veća demokratska prava i slobode. Naprotiv, on smatra da uprošćavanje izbornog postupka, i uopšte povećanje mogućnosti za participaciju građana u politici i političkom, sužava faktičke slobode, budući da omogućava "masi bez duha" da uvede svoju diktaturu. Demokratski izabrani predstavnički organi ne samo što nijesu imuni od toga da postanu nosiocem kolektivnog bezumlja, već ovo direktno podstiču, dajući šansu gomili da preko njih iskaže sva svoja svojstva i uticaj. Ekspanziju gomile koja krene, nije moguće zaustaviti. U društvima gdje do toga dođe, gomila je "jedina snaga kojoj ništa ne prijeti i čiji ugled stalno raste". Njena psihologija nezaustavljivo prodire u sudove i parlamente i pred njenim razornim djejstvom nemoćne su sve ustanove i svi zakoni. Društvo u kome masa čini epicentar političkog zbivanja, gdje se o "sudbni nacije ne odlučuje u kraljevom savjetu već i duši gomile" - vonja na trulež i nema perspektivu. Lišeno svake racionalnosti, to društvo postaje poligonom lančanih eksplozija "neobuzdanog temperamenta nesposobnih" i, dakako, njihovom žrtvom. To je, smatra Le Bon, krajnji domet apokaliptične stvarnosti, kakvu jedino poznaju i mogu da stvore oni što su skloni da svoj fatalistički nagonski diskurs pretpostave svemu razumskom i civilizacijski vrijednom.

Le Bon pod gomilom podrazumijeva razdražljivo, sugestijama jako podložno, lakovjerno i nasilju sklono mnoštvo. Nekad to mogu biti hiljade razdvojenih pojedinaca "pod uticajem izvjesnih željenih osjećanja". Nekad "cio jedan narod, iako nema vidljivog okupljanja, postaje gomila pod djejstvom ovog ili onog podsticaja". Nekad, pak, "pola tuceta ljudi može da oformi psihološku gomilu, dok stotine slučajno okupljenih to nijesu". Gomile mogu biti heterogene i homogene, anonimne (kakva je, na primjer, ulična rulja) i neanonimne (poput porota, parlamentarnih skupština ili političkih i religioznih sekti). To mnoštvo

se, svojevrsnom socijalnom alhemijom, pretvara u zasebno biće, unutar kojeg nestaje svaka individualnost i nastaju elementi i sadržaji koji izmiču političkom razumu. Gomila, kaže Le Bon, ne razmišlja "i ne ostavlja nimalo mjesta" za tako nešto. Njen monoideizam, koji se hrani iracionalinim, prigušenim i zlokobnim porivima, isključuje svaku imaginaciju i inovaciju, a cjelokupna njena unutrašnja dinamika podešena je prema frekvencijama izvanjskih podsticaja, prvenstveno onih koji dolaze od vođa. Zakinuta za sopstvene intelektualne i druge sposobnosti, gomila često u raznim ujdurmama spoljnih autoriteta vidi jedine prave, vrhunske vrijednosti, dok u njihovim iluzijama prepoznaje manifestacije božanskih proviđenja. Gomila nema sopstveni cilj, ideale i kriterijume i zato uvijek samo srlja i devastira. Ona nema argumenata kojima bi branila ono što radi, niti je kadra i voljna da se suoči sa onima što osporavaju smisao njenih postupaka i opredjeljenja. Jedino čime ona može da "kontrira" jeste floskula da su njena pravovjernost i krivica drugih neporecivi. U gomili kao takvoj nema ničega umnog, progresivnog i podsticajnog. Ona isključuje svaku individualnost i komunikaciju među pojedincima, pa i razmjenu misli i ideja. U gomili se pojedinci "stapaju u prosjek" i zato ona nikada nije u stanju da pristupi djelima koja zahtijevaju angažovanje iznad nivoa pukog povođenja. Njena privremena kolektivna svijest ("zbirna duša") - enormno povodljiva, netolerantna, nepouzdana, impulsivna, sklona pretjerivanju, vrijeđanju i diktatorskim raspoloženjima - veoma je moćna, a njen učinak jako velik. Tim više: što "poput divljaka, ne priznaje prepreke između svoje želje i njenog ostvarenja"; što joj "brojnost daje osjećaj nesavladive snage"; što "za pojedinca u gomili, pojam nemogućnosti iščezava".

Uticaj gomila na društvena kretanja i političke odluke, smatra Le Bon, oduvijek je postojao i, po pravilu, nikada nije bio mali i - osobito pozitivan. "Gomile su uvijek u istoriji igrale veliku ulogu - veli on - ali ona nikada nije bila ovako velika kao danas". Štoviše, "nesvjesno djelanje gomila, koje je došlo namjesto svjesnog djelanja pojedinaca, predstavlja jednu od osobenosti aktuelnog doba". Tako: "Do sada su velika razaranja zastarjelih civilizacija bila najjasnija uloga gomila. Istorija nas uči da u trenutku kada moralne snage, okosnica društva, izgube uticaj, konačni raspad sprovode ona nesvjesna i brutalna mnoštva koja se s pravom nazivaju varvarskim. Civilizacije je stvarala i dovde dovela mala intelektualna aristokratija, a ne gomile. Ove druge imaju samo moć da ruše. Njihova vlast uvijek predstavlja fazu nereda. Civilizacija podrazumijeva utvrđena pravila, disciplinu, prelazak s instiktivnog na racionalno, predviđanje budućnosti, visok stepen kulture, što su sve uslovi koji su potpuno nepristupačni gomilama, koje su prepuštene same sebi. Svojom destruktivnom silom one djeluju poput mikroba koji izazivaju

raspadanje potpuno oslabljenih tijela ili leševa. Kad je građevina civilizacije crvotočna, gomile dovode do njenog rušenja. Na trenutak slijepa sila postaje jedina filozofija istorije". Rušilačko djejstvo gomila dobilo je novu, još veću snagu nakon potonjih građanskih revolucija. "Ulazak narodnih klasa u politički život i njihov postepeni preobražaj u vladajuće klase jedna je od najizrazitijih osobenosti našeg prelaznog doba", veli Le Bon i dodaje da u tome treba tražiti uzroke prevage "svijeta gomila" nad starim oblicima civilizacije. Objašnjavajući to, on kaže da su promjene kroz koje je svijet prošao posljedica dvaju činilaca: s jedne strane, razaranja religioznih, političkih i društvenih uvjerenja od kojih potiču svi elementi civilizacije i, s druge, stvaranja potpuno novih uslova življenja i mišljenja na temelju otkrića u nauci i industriji. Pošto taj proces teče prilično sporo, usljed čega se "ljudska misao" još nalazi "na putu preobražaja", tj. pošto su "ideje iz prošlosti, mada uzdrmane, još vrlo moćne, a one koji bi trebalo da ih zamijene još na putu da budu ostvarene, moderno doba jeste jedno prelazno i anarhično razdoblje".

Le Bon nije siguran u to kakvi sve oblici društvene i državne organizacije iz takvog stanja mogu da nastanu, ali smatra da ono veoma pogoduje gomilama i njihovoj psihologiji, pa kaže: "Na kojim temeljnim idejama će biti izgrađena društva koja će zamijeniti ovo naše, to još ne znamo. Međutim, već sada možemo predvidjeti da će u svojoj organizaciji morati da računaju na novu silu, posljednju suverenu silu modernog doba - silu gomile. Na ruševinama tolikih ideja koje su nekada smatrane za istinite a danas su mrtve, tolikih vlasti koje su revolucije rušile jednu za drugom, ta sila je jedina koja se uzdigla i čini nam se da će uskoro morati da apsorbuje ostale. Dok se naša stara uvjerenja ljuljaju i nestaju, dok stari stubovi društva padaju jedan za drugim, djelanje gomile je jedina snaga koju ništa ne ugrožava i čiji ugled i danas raste. Doba u koje ćemo ući biće istinsko razdoblje gomila". Da takva prognoza ima osnova, upozorava Le Bon, govori sljedeći podatak: "Prije jednog vijeka, tradicionalna politička država i suparništva vladara predstavljali su glavne linije (političkih) događanja. Mnjenje gomile najčešće nije uzimano u obzir. Danas su političke tradicije, pojedinačne težnje suverena i njihova rivalstva malo važni. Glas gomile dobio je premoć. On diktira kraljevima kako će se ponašati. Sudbine naroda ne spremaju se više na savjetovanjima vladara, već u duši gomile". Da taj trend nije efemeran i ograničenih dometa, Le Bon nalazi dokaz u velikoj raširenosti društvenog prostora koji je pod kontrolom gomila, budući da one ne samo što "osnivaju sindikate pred kojima svaka vlast kapitulira" i "berze rada koje, uprkos svim ekonomskim zakonima, nastoje da upravljaju uslovima rada i platama", već i gotovo sasvim kontrolišu čitavu političku sferu. O ovom potonjem, po Le Bonu, govori to da nijesu slobodni građani već gomile taj

ko šalje u skupštine "predstavnike lišene bilo kakve inicijative, bilo kakve nezavisnosti", koji su najčešće svedeni "na puke glasogovornike komiteta koji su ih izabrali".

U principu, kaže Le Bon, "aktivizam bez misli", svojstven gomilama, tj. činjenica da se gomile, iako lišene moći rasuđivanja, pokazuju "kao veoma sposobne za akciju", ne mora uvijek, apriorno, da ima samo negativan predznak. Ponašanje gomila uvijek zavisi od karaktera podsticaja koje spolja primaju i prema kojima reaguju, a ovi mogu biti usmjereni i na velikodušnosti i na malodušnosti, na junaštvo i na surovosti. Drugim riječima, "gomila je rob primljenih podsticaja" i postupa onako kako joj se kaže, tako da zavisno od karaktera spoljnih uticaja postoje ne samo zločinačke, nego "i vrle gomile, junačke gomile, kao i mnoge druge". One su, dakle, kadre "i za paljevinu, ubistva i svakovrsne zločine, ali i za činove požrtvovanosti i nesebičnosti". Kad su u pitanju pozitivni podsticaji, učinak gomila može da bude izuzetno velik, čak toliko da "i najveći nitkovi, samim tim što su uključeni u gomilu, ponekad usvajaju veoma stroga načela moralnosti". U takvim situacijama gomile ja lako navesti i "da izginu za pobjedu nekog uvjerenja ili ideje, da osjete oduševljenje slavom i čašću ili ih gotovo bez hljeba i oružja povesti da brane otadžbinsko tlo". To junaštvo je, veli Le Bon, "pomalo nesvjesno, ali takva junaštva prave istoriju". Uvjeren da su samo veliki kolektivi kadri za veliku požrtvovanost i nesebičnot, Le Bon, se pita: "Koliko je samo gomila izginulo za ideje koje su jedva shvatale?" I konstatuje: "Kada bi takve velike poduhvate pokretao samo hladni razum, veoma malo takvih bi zabilježili ljetopisi svijeta". Problem je, međutim, u tome što su pozitivni spoljni uticaji na gomile rijetki, tj. što su njihove konotacije mahom negativne i što je reagovanje gomila na njih uvijek tako snažno "da će i sam interes samoodržanja pred njima nestati". To faktički znači da se faktor trijumfa emocionalnog nad racionalnim kod gomila po pravilu kudikamo više koristi za razne oblike društvene destrukcije, nego obrnuto. Čovjek, kao dio gomile, ne samo da gubi sebe - u smislu da "on više nije on, nego postaje automat koji njegova volja više nije kadra da vodi" i koji, baš zato što gubi svoju svjesnu ličnost i počinje da se ponaša po nalozima drugih, bezglavo teži da "sugerisane ideje smjesta pretvara u djelo" - već se "spušta za nekoliko stepeni na ljestvici civilizacije". Kad je izdvojen, tj. kada je njegova individualnost sačuvana, čovjek je, veli Le Bon, "možda kultivisna osoba", dok ga u gomili "vode porivi, te je, dakle, varvarin". On tamo, nasuprot svojoj prirodi, "ima spontanost, nasilnost, surovost, kao i oduševljenje i junaštvo primitivnog bića, kojem se još više približava po lakoći kojom ga riječi i slike mogu zadiviti i navesti ga da učini nešto na uštrb svojim najočiglednijim interesima". Riječju, "pojedinac u gomili je zrnce pijeska koji vjetar nosi po

svojoj volji". To je razlog, zaključuje Le Bon, da porote donose presude koje bi svaki porotnik ponaosob odbacio, da parlamentarne skupštine donose zakone i mjere koje bi pojedinačno odbacio svaki od poslanika".

Gomile su, po Le Bonu, neumitna svarnost, i to gledana s njene tamnije strane. To osobito pokazuje njihova težnja "da iz osnova razore aktuelno društvo kako bi ga vratile na onaj prvobitni komunizam koji je predstavljao normalno stanje svih ljudskih grupa prije osvita civilizacije", pri čemu im je glavni cilj "ograničenje broja radnih sati, eksproprijacija rudnika, željeznica, fabrika i zemljišta, ravnomjerna dioba proizvoda, ukidanje viših klasa u korist narodnih klasa". Istovremeno, veli Le Bon, "gomile su pomalo poput Sfinge iz antičke priče: moramo znati da rješavamo probleme koje nam njihova psihologija postavlja, ili se pomiriti s tim da će nas one progutati". Ustukne li čovjek pred tim izazovom, ishod je izvjestan: "Stupanje gomila na vlast obilježiće možda jednu od posljednjih etapa zapadne civilizacije, povratak u razdoblje zbrke i anarhije koje prethodi procvatu novih društava". Suoči li se s njim, moraće naći odgovor na pitanje: "Kako da to spriječimo?" U traganju ta tim odgovorom biće mu od koristi da obrati pažnju na to da su sve velike i hrabre ličnosti u istoriji civilizacije - "gospodari svijeta, osnivači religija i carstava, apostoli svih vjeroispovijesti, ugledni državnici" - bili "isti" u jednoj stvari, a to je da su svi dobro znali psihologiju gomila i zato "njima lako vladali".

Opredjelivši se za prvo, tj. za traženje načina za takvo čovjekovo suočavanje s gomilom koje će najprije demistifikovati njenu moć, a potom je donekle i umanjiti, Le Bon polazi od pretpostavke da će u tom pogledu učiniti najbolje ako ukaže na činioce kojima se najprije i najefikasnije može djelovati na njihovo ponašanje. U tom smislu, on govori o dva reda činilaca: jedan red predstavljaju tzv. posredni činioci (u koje ubraja rasu, tradiciju, vrijeme, obrazovanje i institucije), čiji je zadatak da "pripreme teren" za to da gomile budu "otvorne" za prihvatanje jedinih i "zatvorene" za prihvatanje nekih drugih uvjerenja; drugi red predstavljaju tzv. neposredni činioci (u koje ubraja slike, riječi i formule), čiji je je zadatak da stvaraju aktivno ubjeđenje kod gomila, odnosno da ove "stavljaju u pogon".

Posredni činioci, kako ih Le Bon opisuje, više su neka vrsta opšteg situacionog okvira izvan kojeg se formiranje psihologije gomila ne da zamisliti, nego skup faktora čiji je pojedinačni neposredni uticaj u tom pogledu moguće jasno prepoznati i precizno izmjeriti. To je razlog što o njima govori prilično uopšteno i više u duhu neke vrste njihove filozofsko-aksiološke identifikacije i "evidencije" nego u smislu utvrđivanja konkretnih oblika i sadržaja kroz koje se iskazuju, odnosno specifičnih direktnih implikacija njihove "pulsacije". Tako, na primjer, za rasu kaže da je "važnija od svih", te da "elementi njene

civilizacije" predstavljaju "spoljašnje izraze duše gomila". U tradiciji vidi "ideje, potrebe i osjećanja iz prošlosti". One predstavljaju "sintezu rase" i u principu su toliko važne da bez njih, i to kao stabilnih i postojanih, "nema civilizacije", kao što i "bez postepenog ukidanja tih tradicija nema napretka". Vrijeme Le Bon posmatra kao "rešeto istorije", budući da "kroz njega nastaju, evoluiraju i umiru sva uvjerenja", da gomile "kroz njega stiču moć i kroz njega je gube". U krajnjoj liniji, kaže Le Bon, vrijeme je sudija koji će se "pobrinuti da se uspostavi ravnoteža - narušena naletom gomila". Le Bon govori i o uticaju faktora vaspitanja i obrazovanja, ali ovome, za razliku od prosvjetitelja, ne pridaje veliki značaj. On, naime, uprkos svojoj tezi da su gomile lišene elemenata racionalnog, u principu priznaje da se pomoću vaspitanja i obrazovanja djelimično može "popraviti ili promijeniti" njihova "duša". Ali, ne više od toga. U tom smislu, suprotstavlja se "jednoj od glavnih dogmi demokratije", tj. shvatanju po kome obrazovanje i vaspitanje mogu da izmijene čovjekovu prirodu čak do nivoa da zahvaljujući njima ljudi postaju jednaki. To se, smatra Le Bon, osobito ne može reći za postojeći sistem obrazovanja i vaspitanja, za koji kaže, pozivajući se na Tenove nalaze objavljene 1894. godine u njegovoj knjizi *Moderni režimi*, da je takav da "opravdava najmračnija predviđanja".

O institucijama i njihovom uticaju na formiranje psihologije gomila, odnosno na eventualno sprječavanje mogućnosti da u faktičkim društvenim odnosima psihologija gomila odnese prevagu nad njihovim učincima, Le Bon govori znatno više i konkretnije nego o drugim posrednim činiocima. Njegov osnovni stav u odnosu na institucije glasi: "Institucije nemaju nikakvu vrijednost same po sebi; one nijesu ni dobre ni loše". Saobrazno tome, kaže on dalje, "institucije nijesu te u kojima treba tražiti sredstvo kojim će se duboko djelovati na dušu gomile". To, dakako, važi i za zakone, uključujući i ustave zemalja, koji i kada su najbolji malo djeluju na "impulsivnu prirodu" gomila. Gomile nijesu kadre da imaju bilo kakvo mišljenje osim onog "koje im se sugeriše". Njih mogu da zavedu "samo utisci koje možemo proizvesti na njihove duše". To je razlog, veli Le Bon, što narodima ne vladaju institucije nego "njihovi karakteri" i što su sve institucije "koje nijesu oblikovane u dubokom skladu s tim karakterom samo pozajmljeno odijelo, prolazna maska". Ističući da bi bila posve iluzorna pomisao o mogućnosti primjene ustavnog sistema Sjedinjenih Američkih Država u hispanoameričkim zemljama, Le Bon preporučuje ljudima da se umjesto traganja za najboljim ustavima posvete cjelishodnijim poslovima. A što se ustava tiče, veli on, "nužda i vrijeme će se pobrinuti da ih urade, kad pustimo ta dva činioca da djeluju". Sve u svemu, zaključuje Le Bon ovo svoje bavljenje institucijama: "Narod ne bira svoje institucije po svojoj volji, kao što ne bira ni boju svojih očiju i kose. Institucije i vlade predstavljaju proizvod

rase. Daleko od toga da budu tvorci epohe, oni su njene tvorevine. Narodima se ne vlada u zavisnosti od trenutnog hira nego onako kako zahtijeva njihov karakter. Ponekad su potrebni vjekovi da se način vladanja promijeni".

O neposrednim činiocima uticaja na formiranje psihologije gomila - a to su slike, riječi i figure - Le Beon govori saobrazno svom opštem uvjerenju da se težište čitave stvari nalazi gotovo isključivo u sferi psihološko-etičkog. Tako, u skladu s tezama da "narod nema nikakvu moć da stvarno promijeni svoje institucije", te da kad to pokuša da učini "po cijenu nasilnih revolucija" on im samo "mijenja imena" dok im "suština ostaje ista", afirmiše stanovište da "gomile mogu da misle samo u slikama" i da "samo slikama dozvoljavaju da ostave utisak na njih", te da nijesu događaji ono što na njih ostavlja utisak - budući da čak ne uspijevaju ni da ih shvate - već je to način na koji su ti događaji predstavljeni. Jednostavno, veli Le Bon, "poznavati vještinu ostavljanja utiska na maštu gomila znači poznavati vještinu vladanja nad njima".

Riječi su, po Le Bonu, ono od čega sve počinje. Moć riječi je velika sama po sebi, čak toliko da su dovoljni samo "dobro odabrani termini da bi pod njima bile prihvaćene i najmrskije stvari". Usljed toga, razum i argumenti se "ne mogu boriti protiv izvjesnih riječi i formula". Naprotiv, kad se pred gomilom izgovaraju pribrano, "lica se ispunjavaju poštovanjem i glave se povijaju". Le Bon dalje kaže: "Moć riječi je vezana za slike koje one proizvedu i potpuno je nezavisna od njihovog stvarnog značaja". S druge strane, pak, "slike koje se prizivaju nezavisne su od smisla tih riječi i mogu da se mijenjaju iz razdoblja u razdoblje i od naroda do naroda, mada formule ostaju istovjetne". Tako, na primjer, riječi od kojih se pravi neka formula o slobodi kao najvišoj vrijednosti mogu da budu iste veoma dugo, ali njihovo značenje ne samo da ne mora već i ne može da bude isto. "Što je riječ sloboda, onako kako je danas shvatamo, mogla da znači u vrijeme kada sloboda mišljenja nije ni naslućivana i kada nije bilo većeg i čudovišnijeg zločina od osporavanja bogova, zakona i običaja grada", pita Le Bon i odmah zatim konstatuje: "Riječi dakle imaju samo nestalna i prolazna značenja". Otuda, nastavlja on, "kada njima želimo da djelujemo na gomile, treba da znamo smisao koje im one pridaju u određenom ternutku, a ne one koje su im pridavale nekada". Takođe treba znati da nekada iste riječi kod različitih naroda imaju drugačija, čak i sasvim suprotna značenja. "Demokratija", na primjer, kod Latina znači "brisanje volje i inicijative pojedinaca pred voljom i inicijativom države". Kod Anglosaksonaca, naročito kod Amerikanaca, "ta ista riječ, demokratija, označava, naprotiv, snažan razvitak volje i pojedinaca, uzmicanje države, kojoj se - osim policije, vojske i diplomtskih odnosa - ne dopušta da bilo čime upravlja, čak ni obrazovanjem". To što "ista riječ kod ta dva naroda ima dva potpuno oprečna značenja", Le Bonu služi kao argument

više za upozorenje "vladarima" i "vođama" da, kad se obraćaju onima na koje žele da utiču, strogo obrate pažnju kojim će se "popularnim" riječima služiti, kako bi izbjegli opasnost da u ime "najsvetijih ciljeva" ne ponude nešto krajnje nepoželjno i neprihvatljivo.

Da bi se ovo potonje izbjeglo, valja obratiti pažnju na još nekoliko momenata i elemenata, koji su na neki način u funkciji pomenuta tri neposredna i, kao ih Le Bon shvata, osnovna činioca uticaja na formiranje psihologije gomila, i često se iskazuju kao sredstava i metodi njihovog ispoljavanja.

Le Bon, tako, skreće pažnju na činjenicu da postoje promjenljiva i nepromjenljiva uvjerenja i da onaj ko utiče na formiranje svijesti gomila mora da zna na koja od njih u datom trenutku stavlja akcenat. Osobito je važno da zna da su tzv. velika opšta uvjerenja, u koje Le Bon ubraja vjerska, nacionalna, klasna i slična uvjerenja, "veoma malobrojna", te da "njihovo uobličavanje i njihov nastanak predstavljaju za svaku istorijsku rasu vrhunac njene istorije", a kao takva čine i "istinski kostur civilizacije". Takva se uvjerenja, kaže Le Bon, teško "ustoličavaju" u duši gomila, ali kada se jednom oforme i tamo nađu, još teže se razaraju. Za razliku od tzv. promjenljivog uvjerenja, koje se lakše prima i bezbolnije napušta, takvo uvjerenje je moguće promijeniti samo "po cijenu nasilnih revolucija", pa i to samo onda kada je ono "izgubilo gotovo svaku vlast nad dušama". Revolucije tada, kaže Le Bon, "služe tome da se potpuno odbace uvjerenja koja su gomile već ionako odbacile, ali ih jaram navika sprječava da ih se potpuno oslobode". Gledane iz tog ugla, "revolucije koje počinju u stvari su uvjerenja koja se okončavaju". Razumije se, to ne ide odjednom, automatski. Naporotiv, "čak i kad neko uvjerenje doživi duboke potrese, institucije koje su iz njega nastale čuvaju svoju moć i samo postepeno iščezavaju". Tek "kad to uvjerenje na kraju potpuno izgubi moć, sve što je na njemu počivalo - ruši se". I to se onda dešava potpuno, jer "još nijednom narodu nije bilo dato da promijeni svoja uvjerenja a da pri tome ne bude osuđen i da preobrazi činioce svoje civilizacije". Preobražavanje tih činilaca po pravilu traje dugo, tako da narod koji ga vrši živi u anarhiji sve dok se "ne ustanovi novo opšte uvjerenje". Ustanovljavanje novih opštih uvjerenja, ma koliko bilo teško i dugo, nešto je bez čega se ne može, budući da ona predstavljaju suštinsku potporu svake civilizacije. Ona "idejama daju određeni pravac", udahnjuju ljudima vjeru i stvaraju kod njih osjećanje dužnosti. Ukratko, dakle: "S konačnim gubitkom starog ideala, rasa na kraju gubi i svoju dušu. Ona postaje samo mnoštvo zasebnih pojedinaca i iznova postaje ono što je bila na početku - gomila. Ona ispoljava sva prolazna svojstva koja nemaju ni čvrstinu, ni budućnost. Civilizacija više nema nikakvu postojanost i ostaje prepuštena na milost i nemilost slučaju. Plebs caruje a varvari nadiru. Ta civilizacija još

može imati sjaj što je sačuvala spoljašnju fasadu, koju je stvorila tokom duge prošlosti, ali je to u stvari crvotočna građevina koju ne podupire više ništa i koja će se srušiti u prvoj oluji". Sa vjetrom te zakonitosti u jedrima, istorija nužno ima svojevrstan "kružni tok", uvjeren je Le Bon, pa kaže: "Prelazak iz varvarstva u civilizaciju u potrazi za nekim snom, a zatim propadanje i smrt od trenutka kada taj san izgubi snagu, to je ciklus kroz koji prolazi život nacije".

U tom procesu, upozorava Le Bon, na dva faktora ne treba računati. Ti faktori su razum i iskustvo. Faktor "razum" je irelevantan iz prostog razloga što se rasuđivanjem na gomile ne može uticati, budući da one shvataju "samo grubo povezivanje ideja". Što se, pak, faktora "iskustvo" tiče, treba imati na umu pravilo da "iskustva koje je doživjelo jedno pokoljenje obično su beskorisna za sljedeće". To je razlog što su pozivanja na istorijske događaje "kao na elemente u dokazivanju" - neupotrebljiva. Jedina korist od iskustava je zapravo "u tome što dokazuju koliko se često iskustva iz razdoblja u razdoblje moraju ponavljati da bi uopšte mogla imati nekog uticaja i uspjeha da slome čvrsto ukorijenjenu zabludu".

Ako u "ciklusu" o kome Le Bon govori, kao o zakonitosti u istorijskom kretanju nacije, nema mjesta (i osobite potrebe) za razumom i iskustvom, ima za iluzijom. Čak toliko, tvrdi Le Bon, da su ljudi i narodi, s jedne strane, "uvijek bili pod uticajem iluzija" i da su, s druge, tvorcima iluzija podizali "najveći broj hramova, kipova i oltara". Bez iluzija čovjek "ne bi mogao da izađe iz prvobitnog varvarstva, a opet, bez njih bi u njega brzo ponovo pao". To su prazne sjenke, u to nema sumnje, veli Le Bon, "ali te kćeri naših snova podsticale su narode da stvaraju sve ono što čini sjaj umjetnosti i veličinu civilizacije". Baš tako: "Nekada religiozne iluzije, danas filozofske i društvene iluzije - te strašne suverene nalazimo na čelu svih civilizacija, koje su jedna za drugom cvjetale na našoj planeti. U njihovo ime dizani su hramovi u Haldeji i Egiptu, i religiozni spomenici srednjeg vijeka, u njihovo ime je prije jednog vijeka cijela Evropa prevrnuta naglavice".

Le Bon gomile smatra stadom "koje ne umije bez gospodara", čija uvjerenja se najvećim dijelom stvaraja pod uticajem njihovih vođa, pa kaže: "U ljudskim gomilama vođa uvijek igra značajnu ulogu. Njegova volja je jezgro oko kojeg se oblikuju i identifikuju mišljenja". Pri tome, objašnjava on, snaga uticaja vođa na formiranje volje gomila proizlazi iz fakta da "vođe najčešće nijesu ljudi od misli nego od djela". Oni ne samo što nijesu dalekovidi, već to ne bi mogli ni biti. "Dalekovidost vodi u sumnju i neaktivnost", a to je upravo ono što gomile ne traže. Pojedinci okupljeni u gomili su po pravilu osobe lišene vlastite volje koje se "nagonski okreću onome ko je ima". Takvo mnoštvo ne traži za vođu onoga koji misli već onoga koji je obdaren snažnom voljom. Njemu

ne odgovara da ga vodi neko sklon dubokim mislima ili strateškim analizama i procjenama valjanosti nekog činjenja ili nečinjenja već neko "od akcije", s kim se "lako razumiju" i ko može da razumije i slijedi njegovu "unutrašnju potrebu" da "brzo" i "beskompromisno" djela. Stoga, veli Le Bon, "vođe najčešće potiču od neurotičnih, uzbuđenih, napola ludih ljudi koji se nalaze na ivici bezumlja". Za njih je karakteristično: "Ma koliko besmisleni bili ideja koju brane ili cilj koji slijede, svako rasuđivanje otupiće oštricu u sudaru sa njihovim ubjeđenjem. Prezir i proganjanje samo ih još više podstiču. Ličnu korist, porodicu, sve će to oni žrtvovati. Kod njih nestaje i sam nagon samoodržanja, tako da mračnjaštvo često postaje jedina naknada koju traže. Snaga vjere njihovim riječima daje ogromnu sugestivnu moć". Vođama gomila takvu moć daje ugled koji kod ovih uživaju. Jer, kad je ugled u pitanju, i za njih važi opšte pravilo: "Sve što je vladalo svijetom, ideje i ljudi, nametalo se prije svega neodoljivom silom koju izražava riječ *ugled*". Objašnjavajući što u konkretnom slučaju pod tim podrazumijeva, Le Bon kaže: "Ugled je u stvari vrsta općinjenosti našeg duha nekom osobom, djelom ili učenjem. Ta općinjenost parališe sve naše kritičke sposobnosti i našu dušu ispunjava čuđenjem i poštovanjem. Osjećanja koja tada nastaju neobjašnjiva su poput svih osjećanja, ali su vjerovatno istog reda kao i sugestije kroz koje prolazi hipnotisana osoba". Svoje uvjerenje da je ugled "najmoćniji oblik svakog ovladavanja", Le Bon potkrepljuje tvrdnjom da "bogovi, kraljevi i žene nikada bez njega ne bi mogli vladati".

Prevashodni zadatak takvih vođa jeste da kod sljedbenika stvore vjeru, "bilo da je riječ o religioznoj, političkoj ili društvenoj", bilo o vjeri "u neko djelo, u neku osobu, ideju". Ovo stoga, veli Le Bon, što "od svih sila kojima čovječanstvo raspolaže, vjera je oduvijek bila jedna od najznačajnijih" i što "dati vjeru čovjeku znači udvostručiti mu snagu". Dokaz da je tako, kaže on, jeste to da su glavni akteri velikih istorijskih događaja bili upravo neznanci koji su od svega imali samo vjeru, te da "religije koje vladaju svijetom i prostrana carstva koja se šire od jedne do druge hemisfere nijesu izgradili ni učeni ljudi i filozofi, ni skeptici".

Sredstva kojima vođe gomilama mogu uliti vjeru, po Le Bonu, uglavnom se mogu svesti na iznošenje neke tvrdnje, njeno uporno ponavljanje i širenje sve dok ih, tim putem, ne "zaraze". To faktički znači da kad se želi privući pažnja gomila i kada se ove žele navesti da nešto učine, neophodno je na njih "djelovati brzom sugestijom". Sugestija u formi tvrdnje je "najdjelotvornija", kaže Le Bon i upozorava da kod iznošenja ove valja imati na umu da se gomile "povode za uzorima, a ne za argumentima". Čovjek je, poput životinje, "po prirodi sklon podržavanju", i sve što mu "jači" od njega ponudi spreman je da prihvati. Razumije se, tvrdnje koje se nude gomilama treba da budu, s jedne

strane, sažete i "jasne po sebi", tj. izložene kao "istine" kojima "nijesu potrebni dokazi" i, s druge, što jednostavnije, tj. takve da njihovo prihvatanje ne zahtijeva gotovo nikakav psihički napor. Le Bon kaže: "Što je tvrdnja sažetija, lišenija dokaza i dokazivanja, to je veći njen autoritet. Religijske knjige i zakonici iz svih vremena uvijek su iznosili čiste tvrdnje". Takva tvrdnja, međutim - nastavlja Le Bon - ima stvarni uticaj "samo pod uslovom da se stalno ponavlja, što je češće moguće, istim riječima". Podsjećajući na Napolenovu opasku da je ponavljanje jedina ozbiljna retorička figura, on kaže: "Često iznošenje tvrdnje, odvojeno od bilo kakvog rasuđivanja i bilo kakvog dokaza, predstavlja siguran način da neka ideja prodre u duh gomile". A kada se neka tvrdnja dovoljno puta ponovi i kada se ponavlja jednodušno "stvara se ono što se zove struja mišljenja i na scenu stupa moćni mehanizam zaraze". Drugim riječima, veli Le Bon, u gomilama ideje, osjećanja i uvjerenja "imaju zaraznu moć koja se po jačini može mjeriti zaraznom moći mikroba". Takva zaraza je kao i moda, i sa istim posljedicama: "Bilo da je riječ o mnjenju, idejama, književnom izrazu ili naprosto odjeći, koliko je onih koji će se usuditi da se oslobode njenog uticaja?"

Zabrinut za sudbinu svijeta na čiji ritam bitno, ako ne i odlučujuće utiču gomile, Le Bon se pita: "Treba li žaliti što gomile ne vodi razum?" Odgovr koji na to pitanje daje jednako je kratak: "Ne bismo se usudili da to kažemo. Ljudski razum nesumnjivo ne bi uspio da povede čovječanstvo putevima civilizacije sa onim žarom i odvažnošću s kojim su ga vodile himere".

Obrazloženje tog odgovora je nešto duže, manje je precizno i kao ilustracija mu služe dva primjera. Prvi primjer se odnosi na opšte stanje duha u modernom društvu, gledano sa stanovišta postojanja ili nepostojanja uticaja gomila na njegovo formiranje, dok se drugi odnosi na faktičko stanje u predstavničkim tijelima i njihovu ulogu.

U prvom slučaju, Le Bon, na jednoj strani, smatra da pouzdan "simptom dekadencije" društva u kome živi predstavlja to što "pred raspravom i analizom, svako mišljenje gubi ugled", tako da opstaje sasvim malo ideja kadrih da "strasno ponesu", a čovjeka "sve više savladava ravnodušnost". Takve, u principu veoma opasne, društvene apatije mogu da razbiju samo "vladaoci, apostoli, vođe, ukrako, ljudi od uvjerenja", koji "posjeduju sasvim drugačiju snagu od poricatelja, kritičara i ravnodušnih ljudi". S druge strane, međutim, Le Bon smatra da ne treba "previše žaliti nad tim opštim slabljenjem mnjenja". Naime, ako bi neko od "ljudi od uvjerenja", snažnije djelovao to bi moglo da bude veoma rizično, budući da bi "mnjenje" koje bi on nametnuo, kod postojeće moći gomila, "ubrzo steklo tako tiransku moć da bi mu se sve ostalo moralo s mjesta pokoriti". A kad bi se to desilo, "doba slobodne rasprave bilo bi zaključano na dugo vrijeme".

U drugom slučaju, Le Bon govori o gomilama u parlamentima. Njegova teza je da parlamenti svojom djelatnošću ne samo da nijesu uspjeli da suzbiju "gospodstvo gomila", već su i sami poprimili "opšte osobine gomila", budući da u njima dominiraju "pojednostavljene ideje, razdražljivost, povodljivost, pretjeranost u osjećanjima, preovlađujući uticaj vođa". Poseban problem je ovo potonje: pošto "ljudi u gomilama ne mogu bez gospodara", to su vođe u skupštinama, u licu šefova parlamentarnih grupa, postali njeni "pravi gospodari". Oni odlučuju sve, pa i kako će se glasati, tako da odluke koje donosi skupština uglavnom odražavaju "mišljenje manjine". Zbog svega toga, veli Le Bon: "Političke skupštine su mjesto na zemlji na kojem se sjaj genija najmanje osjeća. Vodi se računa samo o slatkorječivosti prilagođenoj vremenu i mjestu, i o uslugama učinjenim ne otadžbini, nego strankama". Sreća u nesreći je što se ova svojstva parlamentarnih skupština ne ispoljavaju stalno, "tako da one postaju gomile samo u trenucima". To, smatra Le Bon, daje nadu i omogućava da se zaključi: "Uprkos svim teškoćama u funkcionisanju, parlamentarne skupštine predstavljaju najbolji metod koji su narodi do sada pronašli da bi vladali sobom, a naročito da bi sebi pružili mogućnost da se izvuku ispod jarma ličnih tiranija. One svakako predstavljaju idealnu vlast, barem za filozofe, mislioce, pisce, umjetnike i naučnike, ukratko, za sve one koji predstavljaju vrh neke civilizacije".

Poglavlje drugo

TEORIJE RATA

Rat je složena društvena pojava s kojom se čovječanstvo srijeće više milenijuma i koja je i dalje aktuelna. Računa se da je tokom 3.300 godina njegove (poznate) istorije, svijet bio bez rata samo 200 godina. Po nekim drugim izvorima, pak, tokom 5.500 godina istorije vođeno je preko 14.500 ratova, u kojima je stradalo preko 4 milijarde ljudi.

To što rat, uprkos takvim posljedicama, još ne pripada prošlosti, dalo je povoda mnogim teoretičarima da u njemu prepoznaju „najveću neriješenu zagonetku u politici". Osnovanost takve njihove „identifikacije" rata dobrim dijelom potvrđuje pravilo da ljudi, čak i onda kad posjeduju najviše razuma i moći, i kad objektivno nijesu lišeni drugih, mnogo boljih i prihvatljivijih sredstava i mogućnosti za rješavanje pitanja i problema s kojima se u datom trenutku suočavaju, teško odolijevaju iskušenju da posegnu upravo za ratom, te da i onda kada su suočeni s njegovim gotovo uvijek izuzetno teškim i nikad unaprijed sasvim predvidljivim posljedicama, otvaraju rasprave s ciljem da ga opravdaju ili makar objasne kao nešto što se nije moglo izbjeći. Kako to izgleda i dokle ide, govori primjer Prvog svjetskog rata, o kome su svi njegovi „veliki" akteri - jednako oni koji su ga odobravali i propagirali, kao i oni koji su mu se protivili - izrekli različite ocjene. Masarik ga je, tako, smatrao ratom demokratije protiv teokratije. Vilson je u njemu prepoznao rat demokratije protiv autokratije. Njemci su se u Prvom svjetskom ratu, prema vlastitom iskazu, borili za kulturu i organizaciju za koje su smatrali da su obavezni da ih podare čovječanstvu, dok su Francuzi svoje učešće u njemu obrazlagali (pravdali) brigom za napredak civilizacije. Objektivno, rat je bio podjednako poguban za njegove neposredne učesnike kao i za čovječanstvo u cjelini, za svekoliku njegovu civilizaciju i kulturu. Versajski mir, kojim je taj rat okončan, piše Lojd Džordž, donio je tako malo radosti i pobjednicima i pobijeđenima. Mnoge teškoće izazvane tim ratom, bile su uvod u sljedeći, još veći, još razorniji i još pogubniji - Drugi svjetski

rat. Uostalom, malo je ratova, ako je takvih uopšte bilo, koji su imali drugačiji ishod. Jer, to što se dijele na pravedne i nepravedne, odbrambene i agresorske, ne mijenja bitno njihovu suštinu i ne postavlja manje pitanje njihovog smisla.

Interes političke nauke za objašnjenje fenomena rata odavno je poznat, kao što je poznato i to da je u pitanju krajnje složena društvena pojava koju nije lako čak ni elementarno objasniti, a kamoli saznanja o njoj izdići na nivo naučne teorije. Problemi i iskušenja u tom pogledu nijesu uzrokovani samo time što je nauka o ratu, tzv. polemologija (od grč. *polemos* - rat i *logos* - govor), relativno nova i što u korpusu njenih saznanja o osobenostima rata ima još praznina. Jer, razmišljanja o ratu su još od vremena njegove pojave, kao i pojave prvih političkih rasprava uopšte, predstavljala jednu od centralnih tema interesovanja mnogih državnika, vojskovođa, naučnika i teoretičara. Ne manje nevolja u nastojanjima da se naučno odnosno teorijski apsolvira fenomen rata, proizilazi i iz toga što on, osim oružanog dijela, ima još i političku, ekonomsku, socijalnu, ideološku, psihološku, propagandnu i mnoge druge komponente, koje nije lako objasniti ni onda kada se pojedinačno posmatraju, a kamoli kada se ima u vidu njihova veoma velika međusobna isprepletenost, uzajamna uslovljenost i - sinergija. Oružana borba, na primjer, jeste glavni, neizostavni sadržaj svakog pravog rata i kao takva predstavlja ono po čemu se rat razlikuje od drugih društvenih pojava. No, to što oružana borba predstavlja onaj sadržaj bez kojeg rata zapravo ne bi ni bilo, nikako ne znači da su ostali njegovi aspekti manje važni i da se bez njihovog objašnjenja može prodrijeti u suštinu te pojave. Problem je utoliko veći što su nakon Drugog svjetskog rata u upotrebi pojmovi (uglavnom iskazani u terminima silogističkog karaktera) koji u sebi sadrže riječ rat, ali se ne odnose na oružanu borbu. Tako se govori o hladnom, psihološkom, specijalnom, propagandnom, političkom, ekonomskom, verbalnom, elektronskom, informatičkom, meteorološkom, neokortikalnom ratu i drugim specijalnim vidovima agresije.

Da ratovi predstavljaju složenu društvenu pojavu, sa kompleksnim sadržajem, govori i njihova tzv. tehniča podjela. Oni se, naime, obično, dijele: prema prostoru i upotrebi ratnih sredstava, na totalne (opšte, globalne, svjetske), ograničene i lokalne; prema karakteru, na oslobodilačke, odbrambene, građanske, imperijalističke, kolonijalne i vjerske; prema vrsti oružja, na nuklearne, konvencionalne i biološke; prema tzv. pokretljivosti, na manevarske, pozicione, gerilske i druge. No, niti je ta podjela savim precizna (budući da, na primjer, oslobodilački ratovi često nose u sebi više ili manje izražene elemente građanskog rata, te da imperijalistički i kolonijalni ratovi u najvećem broju slučajeva nijesu lišeni elemenata nacionalnog, vjerskog, rasnog ili klasnog), ni konačna.

Osim toga, svaki oružani rat - kolikog god on obima bio i na kojem god se (širem ili užem) prostoru vodio - prati neka propagandna, politička, ekonomska, psihološka, informatička borba kao i razne vrste borbe u domenu nauke, kulture i ideologije. U takvim okolnostima, fenomen rata je teško objasniti ne samo naučno i teorijski, već i politički i bilo kako drugo.

Da su teškoće u pogledu naučno-teorijskog objašnjenja rata odista brojne i velike „signalizira“ već i to što postoji mnoštvo nerijetko krajnje protivurječnih tumačenja uzroka njegove pojave, te različitih ocjena o njegovim vrijednostima i smislu uopšte.

Istorijski gledano, njegova pojava se sasvim realno može dovesti u vezu sa, na primjer, razvojem privatnog vlasništva nad proizvodnim sredstvima, podjelom društva na klase i pojavom država kao organa i oruđa vladajuće klase. U prvobitnoj zajednici, nije bilo ratova. Sukobi između rodova i plemena imaju doduše neka obilježja rata, ali im je priroda sasvim različita, s obzirom na to: da nije bilo posebne (izdvojene) organizacije za vođenje rata; da su uzroci sukoba bili borba za hranu ili osveta; da se ne prisvaja tuđe vlasništvo (tj. imovina pobijeđenog); da se robovi, ukoliko ih ima, ne koriste kao radna snaga; da se pobijeđeni ne uništava. Za razliku od prvobitne zajednice, robovlasniško društvo donosi mnoge „novine“ relevantne za rat: s pojavom robovlasničke države, javlja se vojska; gospodstvo robovlasnika zasniva se na iskorišćavanju rada robova koji se nabavljaju ratom (najčešće pokoravanjem susjednih plemena); šire se teritorije država i stvaraju velika carstva (Rim, Egipat, Aleksandrova osvajanja). Feudalno društvo donosi nova porobljavanja, pljačke, teritorijalna proširenja, sticanje novih posjeda (i kmetova), konkurencije i međusobne (ratne) obračune dinastija. Kapitalizam, koji taj trend izdiže na „viši nivo“, karakterišu, s jedne strane, kolonijalna osvajanja i borba za proširenje tržišta i, s druge, jačanje nacionalnih država (uz razna nacionalna oslobođenja i ujedinjenja), razvoj pomorske trgovine, bitke za prevlast na moru, oslobodilački ratovi.

Ipak, samo će dio objašnjenja pojave ratova biti oslonjen na tu „objektivnu“ podlogu, i to uglavnom onaj koji se odnosi na tzv. socijalno-političke teorije o ratu. U takve teorijske uklone se, na primjer, može ubrojiti misao iz kineskog *Velikog učenja*, po komu su ratovi posljedica pogrešnog vladanja državama, tako da tek „pošto se ispravno vladalo državama, mogao je u svijetu biti mir“. Socijalno-političkim teorijama o ratu donekle inkliniraju i tzv. „realisti“, predvođeni R. Aronom, koji, slično Aristotelu, smatraju da su totalitarne države uvijek prijetnja miru, a neposredne uzroke rata najčešće vide u sistemu međunarodnih odnosa u kome države ne mogu da računaju na bilo kog drugog zaštitnika njihove bezbjednosti i garanta opstanka osim na vlastitu snagu

i eventualnu pomoć saveznika. Sve ostale teorije o ratu imaju u „podtekstu“, neka druga objašnjenja.

Marksistički orijentisani teoretičari (Lenjin, R. Luksemburg, N. Buharin), na primjer, polazeći od filozofeme da je „nasilje babica svakog novog društva“, pojavu rata objašnjavaju uglavnom iz ugla klasnog sukoba, u smislu da je klasna podjela društva rat učinila ne samo mogućim nego i neminovnim, što po njima sobito jasno pokazuju protivurječnosti monopolističke faze kapitalizma (imperijalizma), te da će s njenim prevladavanjem, do čega bi moglo doći svjetskom pobjedom proleterske revolucije, nestati kako potrebe za ratom, tako i mogućnosti da se on uopšte izazove. Teorijsku podlogu u tom smislu nudi im *Manifest komunističke partije*, u kome se, pored ostalog, kaže: „S padom suprotnosti među klasama unutar nacija, pada i neprijateljski stav među narodima“.

Geopolitičke teorije, s početka XX vijeka, čiji su autori Haushofer, Mekinder i drugi, pak, porijeklo rata objašnjavaju geografskim položajem pojedinih naroda: smanjivanjem životnog prostora i borbom za državni prostor, nepogodnošću granica i potrebom da se one promijene.

Teorije o uzrocima pojave (nastanka) rata, utemeljene na elementima i momentima subjektivističkog, opet, kreću se u širokoj lepezi od onih koje u prvi plan ističu pojedine individualno-psihološke karakteristike čovjeka, do onih koje njegovu neutaživu „potrebu za ratom“ smatraju „naučenom“, tj. stvorenom progrešnim procesom socijalizacije. Tako, po nekima od tih teorija uzroke rata treba tražiti isključivo u „instinktima agresije“ duboko usađenim u ljudskoj prirodi (*human nature*), koja je po pravilu zla, sebična i sujetna (po Platonu je rat „prirodno stanje duha“; Hobs rat „sviju protiv svih“ objašnjava kao neizbježnost uzrokovanu čovjekovom „vučjom“ prirodom, a ratno stanje jedinim zakonom u odnosima između država i vlada; po Frojdu o ratu odlučuje odnos u kome se u datom trenutku nalaze čovjekov tanataos i eros - instinkt smrti i insinkt života - u smilu prevage jednog od njih). Druge iz reda teorija psihologističkog karaktera, sklone su da uzroke rata, i uopšte svih društvenih sukoba, nalaze u čovjekovoj volji za moć (*will to power*), tj. njegovoj žudnji da (o)vlada drugim ljudima. Treće teorije, uglavnom bliske socijaldarvinizmu, ili direktno izvedene iz njega, sve vezuju za borbu živih bića za opstanak, u kojoj uvijek pobjeđuju, i treba da pobjeđuju, najjači i najprilagodljiviji, tako da jedan od sljedbenika tog teorijskog uklona (Morgentan) kaže da je rat neizbježan i vječit kao što je „vječita borba za moć u prostoru i vremenu“. Istoj grupi pripadaju i teorije po kojima uzroke rata u krajnjoj liniji treba tražiti u prirodnoj (biološkoj) nejednaksti ljudi i njome uslovljenoj potrebi, i pravu, da „rasno komletniji i kompetentniji“ nametnu svoju volju onima drugima. Četvrti o ratu

govore kao o proizvodu neznanja, nacionalnih i rasnih predrasuda, stereotipa i uopšte iskrivljenih predstava (U Statutu UNESKO-a piše: „Pošto se ratovi rađaju u svijesti ljudi, u svijesti ljudi se odbrana mira mora uspostaviti“). Peti, poput Lajbnica na primjer, smatraju da vječni mir nije moguć, pored ostalog i zbog toga što bi doveo do umrtvljavanja prirode, do neobnavljanja života i do zastoja u razvitku.

Dakako, ima i teorija koje rat smatraju natprirodnom pojavom, pred kojom je čovjek nemoćan, ili njegovo porijeklo pripisuju „prvobitnom grijehu“, volji božjoj i njenim nalozima da se brane „svetinje“ od „krivovjeraca“ (Krstaški ratovi), kao što ima i teoretičara koji smatraju da je ljudska agresija „naučeno ponašanje, kao i svaki drugi oblik ljudskog ponašanja“, pa se stoga može i „odučiti“, ili drugačije naučiti. Savim rijetki su tzv. pluralisti, tj. teoretičari koji uzroke rata vide u djelovanju više važnih činilaca.

Ocjene o vrijednostima i smislu rata, takođe su brojne i protivurječne i ne manje od prethodnih otežavaju kako samo definisanje njegovog pojma, tako i objašnjenje njegove društvene suštine. To tim više što se ne dijele samo na one „za“ i „protiv“, već podrazumijevaju i mnoga ne baš uvijek jasna i precizna „nijansiranja“ unutar tih dvaju „opredjeljenja“.

Misli koje odražavaju otpor prema ratu, tj. shvatanje rata kao krajnje štetne pojave i neprihvatljivog sredstva u rješavanju društvenih problema i protivurječnosti, stare su koliko i sam rat. To se može naslutiti već i po tome da u taoističkoj filozofiji iz vremena Lao Cea postoje veoma precizno formulisane filozofeme: da „tamo gdje je boravila vojska raste trnje i bodlje“; da „poslije velikih ratova nastupaju gladne godine“; da (vojne) „pobjede prate pogrebne povorke“. Rat, zbog njegovog rušilačkog karaktera i kršenja moralnih i humanističkih načela, osuđuju i druga velika učenja, poput stoicizma i gandizma, koji u njemu vide ne samo manifestaciju nesaglasnosti s razumom i prirodom, nego i prepreku da se postigne opšteljudsko jedinstvo i sklad. Ratu se protitve i velike religije, barem u onom dijelu svojih učenja gdje insistiraju na strpljenju i razumu prije pribjegavanja „efikasnijim“ sredstvima za rješavanje sporova. Takva njihova učenja su, uglavnom, sadržana u opomenama da mač na kraju uvijek završi u tijelu onoga ko ga potegne, te raznim savjetima tipa: „Mačeve u plugove, koplja u srpove“. Na različite načine, i iz različitih razloga, ratu se suprotstavljaju i mnogi istaknuti pojedinci“. Erazmo, tako, smatra da je rat „zlo za države, grob pravde“. Za Denisa Didroa rat je „grčevita i žestoka bolest političkog tijela“. Kondorse smatra da je rat, generalno uzevši, „najstrašnija nesreća, najveći zločin“, dok Angel tvrdi da je rat, uz ostalo, i „ekonomski neisplativ“. Rat je, po ocjenama nekih autora, ne samo genocidan i etnocidan nego i omnicidan, budući da su njegove posljedice nesagledive kako po

biološku i etničku supstancu društva, tako i po sve sfere društvenog života - od ekonomske, političke i socijalne, do etičke, psihološke i kulturološke.

Nasuprot tom pacifističkom uklonu, i ne manje izražena od njega, nalaze se razna belicistička (ratoborna) opredjeljenja, zasnovana na najraznovrsnijim objašnjenjima smisla rata i potrebe čovječanstva za njim. Zajedničko za gotovo sva takva opredjeljenja jeste to da svoju tezu o ratu kao progresivnoj pojavi temelje na uvjerenjima: prvo, da rat pozitivno utiče na moral ljudi i naroda; drugo, da se bez rata ne može zamisliti postojanje i razvitak društva, jer moralno stanje doprinosi veličanju jakih ličnosti i nacija kojima je predodređena istorijska uloga; treće, da rat čuva ljude odnosno društvo od truljenja. Iz tog ugla gledan, rat je za Heraklita, na primjer, „otac svih stvari i kralj svih stvari". Hegel je uvjeren da rat „održava zdravlje naroda". De Mestre kaže da je rat, kao takav, naprosto „božanski". Gumplovič u ratu vidi „neophodni uslov društvenog razvoja". Njegovo mišljenje dijeli E. Renan, koji takođe rat smatra za „jedan od uslova društvenog napretka" (jer ne dozvoljava da društvo zaraste u korov). Maltus rat vidi kao sredstvo ograničenja prekomjernog prirasta stanovništva, odnosno održavanja neophodne ravnoteže između sredstava za život i broja stanovnika. E. Roskin u ratu otkriva osnovu gotovo „svih čistih i plemenitih mirnodopskih umjetnosti". Niče, pomalo sarkastično, u miru naslućuje samo „sredstvo za nove ratove", a Musolini savim ozbiljno tvrdi da je rat vrhovni izraz ljudske energije, koja narode što „imaju hrabrosti da mu pogledaju pravo u oči ukrašava znakom plemenitosti".

Faktička složenost rata kao društvene pojave, s jedne strane, baš kao i navedene i druge razlike u ocjenama njegovog smisla i suštine, s druge, čine njegovo pojmovno određenje krajnje izazvonim i nimalo lakim. O jednom i drugom svjedoči mnoštvo različitih definicija što su ih vremenom (po)nudili poznati autori. O tri stvari relevantne za određenje pojma rata, međutim, postoji saglasnost među najvećim brojem autora:

prva je da se svaki oružani sukob ne može smatrati ratom;

druga se odnosi na legitimitet rata, u smislu da se ratom može smatrati samo oružani sukob koji se odvija u granicama nekih javno (zvanično) utvrđenih pravila;

treća je da se pod ratom, osim oružanog sukoba, podrazumijevaju i pripreme za njega.

O prvom, tj. o stanovištu da se svaki oružani sukob ne može smatrati ratom, govori Đentili još u XVI vijeku, kada rat označava kao *publicorum armorum istu contrario*. To faktički znači da je rat oružani sukob među državama, a ne između privatnih lica ili njihovih grupa. Dva vijeka kasnije, Ruso istu tu misao ikazuje kroz formulaciju da rat „nije odnos čovjeka prema čovjeku, već države

prema državi“. Izvjesnu dopunu Đentilijevog i Rusoovog stanovišta, da je rat odnos države prema državi, daje Poljak Vjatr, koji kao subjekte rata određuje i „politička društva“. Po njemu, naime, ratom se može nazvati i „sukob političkih grupa koje još nijesu država“.

O drugom, tj. o stanovištu da se ratom može smatrati samo oružani sukob koji se odvija u granicama nekih javno (zvanično) utvrđenih pravila, pregnantno govori Grocius (početkom XVII vijeka), kada povodom rezultata što ih je dobio istraživanjem pravila koje prirodno i/ili pozitivno pravo mogu da postave u pogledu objave, vođenja i okončanja rata saopštava:

najprije, da se rat, kao „način da se sporovi riješe pomoću sile“ ne „smije preduzeti izuzev za obezbjeđenje prava“, tj. izuzev onda kada treba zaštititi ugrožena javna ili privatna dobra, a kad do rata dođe, da se on „mora voditi u granicama prava i dobre vjere“;

zatim, da se legitimnim uzrokom rata smatra samo uvreda ili nepravda koju je nanio onaj „protiv koga se poteže oružje“, što ujedno znači da osvajački ratovi tamo ne spadaju, niti se mogu smatrati dozvoljenim;

dalje, da legitimno pravo odbrane kod država koje javno ratuju „u društvu bez sudije“, za razliku od pojedinaca kod kojih ono prestaje onog trenutka kad „nađu načina da izađu pred sudiju“, traje dok se učinjena šteta ne namiri i njen počinilac ne kazni, pri čemu kazna slijedi samo izazivaču rata, dok je za onoga ko po njegovom naređenju (i prinudi) samo učestvuje u ratu dovoljan i ukor;

najzad, da kad se uspostavi mir, prema zarobljenicima i taocima treba postupiti blago, budući da se „ne teži miru da bi se vodio rat, već naprotiv, da se rat vodi kako bi se postigao mir“.

U pogledu ovakvog „fokusiranja“ pitanja normativno-pravne regulisanosti rata, nema inovacija koje bi ga makar teorijski dovele u pitanje, ali ima pojava da se to što se smatra da su zaraćene strane ograničene pravilima međunarodnog prava u pogledu prava na rat, te sredstava i načina borbe kad rat počne, u stvarnosti često „zaboravlja“. Jedan od više razloga što je tako, mogla bi biti izvjesna „kolebljivost“ u pogledu međunarodno-pravne regulative koja se odnosi na rat i uslove njegovog vođenja. Po međunarodnom ratnom pravu, naime, rat je bio dozvoljen sve do Pariškog ugovora iz 1928. godine, koji ga zabranjuje. Ta zabrana, međutim, ne samo što nije spriječila izbijanje Drugog svjetskog rata, već nije bitno uticala ni na ponašanje njegovih glavnih aktera, u smislu da ih makar privoli na poštovanje ratnog prava. Ujedinjene nacije su, poučene iskustvom tog rata, u svojoj Povelji iz 1945. godine, zabranile rat kao sredstvo rješavanja međunarodnih sporova i nacionalne politike, odnosno kao sredstvo usmjereno protiv političke i teritorijalne nezavisnosti bilo koje države, ali ne i rat kao „urođeno pravo na pojedinačnu odbranu u slučaju nekog

napada protiv člana UN, dok Savjet bezbjednosti ne preduzme mjere potrebne za očuvanje međunarodnog mira i sigurnosti“. To „međuvrijeme“ (od početka samostalne akcije do trenutka kada međunarni organi počnu da preduzimaju „potrebne mjere“) pogodno je ne samo za razna dešavanja koja se makar po nekim elementima mogu podvesti pod pojam rata, a da to suštinski možda nijesu, već i za razna ne baš precizna i jasna određenja što „pravo rata“ i „pravo na rat“ zapravo znači.

O trećem, tj. o stanovištu da se pod ratom podrazumijevaju i radnje na pripremi samog oružanog sukoba, eksplicitno govori Hobs u *Levijatanu* (1651) kad upozorava da rat obuhvata ne samo „stvarnu borbu“, nego „i čitavo razdoblje u kome je vidljiva spremnost za nju“. Tu Hobsovu tezu (za koju ima indicija da je formulisana barem dva milenijuma prije njega) baštine mnogi teoretičari, među kojima i fon Klauzevic, za koga fizička prinuda u ratu nije ništa drugo do sredstvo da se nametne volja, usljed čega i namjera da se rat vodi (*animus belli gerendi*) predstavlja konstitutivni element pojma rata.

Izvjestan prilog kategorijalno-pojmovnom određenju rata i lociranju njegovog mjesta u sistemu društvenih pojava, daje i Karl Šmit, koji se tom temom bavi inspirisan nekim nalazima fon Klauzevica. Posebno se osvrćući na objašnjenje nužnosti rata kao prirodnog odnosa prema „neprijatelju“, Šmit kaže: „Pojam neprijatelja zahtijeva da u području realnog postoji neka mogućnost borbe. Pri tome se ne treba obazirati ni na kakve slučajne promjene u tehnici rata i naoružanja, koje podliježu istorijskom razvoju. Rat je oružana borba između organizovanih političkih grupa, građanski rat je oružana borba unutar jedne organizovane grupe (koja, međutim, time postaje problematična). Za pojam oružja bitno je da je tu riječ o sredstvu za fizičko ubijanje ljudi. Kao i riječ neprijatelj, i riječ borba ovdje treba da se shvati u smislu njene suštinske prvobitnosti. Ona ne označava konkurenciju, ne označava ’čisto duhovnu’ borbu neke diskusije, niti simbolično ’hvatanje u koštac’, pošto najzad svaki čovjek na neki način uvijek to radi, jer je i ovakav ljudski život ’borba’, a svaki čovjek ’borac’. Pojmovima prijatelj - neprijatelj i borba, njihov pravi smisao daje to što se posebno odnose na realnu mogućnost fizičkog ubijanja i što im je taj odnos stalan. Rat proizilazi iz neprijateljstva, jer ono predstavlja suštinsku negaciju nekog drugog postojanja. Taj je samo krajnja realizacija neprijateljstva. On ne mora biti nešto svakodnevno, nešto normalno, ne moramo ga smatrati idealom niti ga željeti, ali sve dok pojam neprijatelja bude imao određen smisao, rat će morati postojati kao realna mogućnost“.

Složenosti pojmovnog određenja rata svakako doprinosi i to što je njegov uobičajeni pravni pojam uži od njegovog opšteg pojma. Uobičajeno je, tako, da se pod ratom, u pravnom smislu, podrazumijeva „oružani sukob između dvije

ili više država, uzrokovan voljom jedne od njih, uz upotrebu prinudnih mjera kojima svaka zaraćena snaga pokušava nametnuti svoju volju protivniku“, a da se ratom u opštem smislu označava sukob volja ili namjera da se protivnička strana potčini i na taj način ostvari cilj zbog koga se rat vodi.

Navedene i druge raznolikosti u shvatanju uzroka pojave, te društvene suštine i smisla rata, zajedno sa brojnim otvorenim pitanjima koja u tom pogledu i dalje postoje, razlog su što se veoma malo autora opredijelio za njegovo cjelovitije teorijsko objašnjenje. Najpoznatiji među njima svakako su kineski mislilac Sun Cu i njemački general i vojni strateg Karl fon Klauzevic, koji su objašnjenje rata pokušali da nađu s one strane raznih biologističko-psihologističkih razmišljanja o ratu među ljudima i državama kao posljedici (i produktu) istih zakonistosti kakve vladaju i u životinjskom svijetu, odnosno o ratnom stanju kao o fatalistički datom, urođenom, prirodnom stanju čovjeka, koje čini osnovu i pretpostavku njegovog života na isti način kao što je borba za opstanak *ultima ratio* svakog živog bića. Bitnu posebnost, i kvalitet, teorijskog uklona dvojice autora, koje dijeli više od dva milenijuma, predstavlja njihov interes da sva relevantna objašnjenja o ratu i povodom rata potraže u njegovom odnosu prema politici i obrnuto. Ili, kako Ž. Šalian kaže: „Ono što odmah dozvoljava da se uspostavi veza između Sun Cua i Klauzevica jeste zajedničko poimanje rata kao fenomena prije svega političkog reda“.

Sun Cuova studija *Vještina ratovanja*, za koju se pretposatvlja da je napisana između V i IV vijeka prije nove ere, a pouzdano se zna da ju je u Evropi prvi preveo i objavio francuski jezuita Amio (1772), smatra se ne samo najstarijim djelom iz oblasti vojne strategije, nego i jednim od kapitalnih djela u ovoj oblasti uopšte. Kinez svoju raspravu počinje riječima: „Rat je pitanje od vitalnog značaja za državu. On zadire u oblast života i smrti. On je put koji vodi opstanku ili uništenju. Zato zaslužuje da bude temeljito proučen“. Ocjenu o tome koliko je Sun Cu u takvoj svojoj nakani uspio, nudi L. Hart u predgovoru engleskog izdanja njegove studije (1972). Upoređujući Sun Cuovu studiju sa Klauzevicovom studijom *O ratu*, Hart kaže: „Ogledi Sun Cua o umjetnosti ratovanja predstavljaju najstarije poznate rasprave o ovoj temi i nikad nijesu prevaziđeni ni u pogledu obuhvatnosti ni u pogledu dubine razumijevanja teme kojom se bavi. Štoviše, s pravom se mogu nazvati kvintesencijom mudrosti vođenja rata. Među svim vojnim teoretičarima prošlosti, jedino bi se Klauzevic s njim mogao uporediti. No, ni on sasvim iako je pisao više od dvije hiljade godina poslije njega, budući da djeluje više zastrajelo i prevaziđeno i da Sun Cu u odnosu na njega ima jasnije vizije, produbljenije uvide i znatno veću svježinu“.

To što u Sun Cuovoj teoriji nije sadržana nijedna od istorijski kasnije nastalih komponenti vjerskih, građanskih i nacionalnih ratova, što o ratu piše prije

„inovacija“ koje su u njega unijeli konflikti između civilizacija, poput onog koji počinje upadom konkvistadora na američko tlo, i što u fokusu nema ničega što nije u okvirima svijeta u kome se rat vodi unutar istog društva i sa relativno ograničenim sredstvim i ciljevima, ne umanjuje značaj i domete njegove studije. Ne umanjuje joj vrijednost, i ne ograničava domete, ni to što je po svojoj motivaciji i pojmovno-kategorijalnoj aparaturi bliža srednjevjekovnim sukobima ili ograničenim evropskim ratovima XVIII vijeka, nego navalama Mongola iz centralne Azije na Kinu, invazionim pohodima bijelaca u tu zemlju sredinom XIX vijeka ili velikim masovnim ratovima utemeljenim na nacionalnim, rasnim ili drugim antagonizmima. Čak bi se moglo reći da odsustvo tih „novih ratnih referenci“ iz Sun Cuovog misaonog univerzuma daje njegovoj studiji još veći značaj, budući se u sferi njenih transcedentih principa nalaze objašnjenja koja nijesu vezana samo za epohu u kojoj su nastala već imaju univerzalno značenje. To podjednako važi za svih pet krucijalnih teorijskih postavki, koje prožimaju trinaest poglavlja njegove obimom ne velike (oko stotinjak strana), ali zato veoma uvjerljivo pisane, te mnogim aforizmima i ilustracijama protkane studije. O ambiciji i dometima Sun Cuove studije govore, pored ostalog, naslovi njenih poglavlja, koji glase: (1) Početne procjene; (2) Vođenje rata; (3) Planiranje ofanzive; (4) Vojni stav; (5) Strateška vojna moć; (6) Praznina i čvrstina; (7) Vojna borba; (8) Devet promjena; (9) Manevrisanje vojskom; (10) Konfiguracija terena; (11) Devet terena; (12) Zapaljivi napadi; (13) Primjena uhoda. U nekim (novijim) izdanjima ove studije srijeće se i četrnaesto poglavlje, pod naslovom „Devet konfiguracija i dva pitanja“.

Prva od tih pet postavki jeste da mir propisuje smisao ratu. Drugim riječima, to znači da Sun Cua ne interesuju toliko problemi vojne tehnike, koliko želi da pronikne u suštinu strategije ratovanja i njenu deteriminisanost politikom. Ili, još preciznije, njega prevashodno interesuje kako, koliko i čime mirnodopska politika utiče, prvo, na to hoće li rata uopšte biti, a potom i na to kakav će rat biti i koji će cilj imati. Implicite to znači da i on poput Klauzevica, ali mnogo prije njega, rješenje zagonetke rata traži u objašnjenju politike i političkog.

Druga krucijalna Sun Cuova postavka jeste da rat treba izbjeći kad god se to može, a da onda kada do rata ipak dođe, treba nastojati da se njegovo trajanje ograniči najviše što se može, uz strogo vođenje računa o najracionalnijem i najekonomičnijem korišćenju trupa. U tom pogledu osobito važnim smatra psihološki rat, tj. strategiju usmjerenu na to da se rat faktički dobije prije rata, prvenstveno putem razbijanja protivničke vojske „kombinacijom lukavosti, demoralizacije i iznenađenja“ u kojoj širenje glasina, stvaranje i upotreba „pete kolone“, sijanje nesloge i korumpiranje onih u protivničkim redovima kod

kojih je to moguće postići, ima najveći učinak. Upotreba oružja treba da posluži samo za to da se zada odlučni udarac protivniku koji je, zahvaljujući moralnom rasulu, već pobijeđen. Ta strategija, smatra Sun Cu, naročito je preporučljiva u situacijama kada se na protivničkoj strani nalaze plaćeničke trupe i generali „nesigurne lojalnosti“, odnosno kada rat u kome oni učestvuju ima mnogo veći značaj za dinastije („vladare i njihovu klijentelu“) koje rat započinju, nego za njih same.

Treća krucijalna Sun Cuova postavka odnosi se na *modus operandi* i glasi: „Ono što je od najvećeg značaja, to je napasti strategiju protivnika“. U tom pogledu veoma je važno da se protivnik dobro poznaje, što nije moguće ako se nema uvid u njegova moguća taktičko-operativna djejstva i prestrojavanja i ako nijesu otkrivene njegove slabe tačke u pogledu „prevara i manipulisanja“. Samo kad se to ima, moguće je primijeniti zlatno pravilo svih ratova i ratovanja: „Koristi slabosti neprijateljskih priprema, napadni ga kad on to najmanje očekuje, izbjegavaj njegovu snagu i udaraj po njegovoj slabosti“. Onaj ko to uspije u stanju je da skrati vrijeme ratovanja, što je uvijek preporučljivo i dobro, pored ostalog i zato što se time izbjegava opasnost od vlastitog iscrpljivanja dugotrajnim ratnim operacijama.

Četvrta krucijalna Sun Cuova postavka odnosi se na opšte principe za pripremu ratnog sukoba, među kojima centralno mjesto pripada čvrstini duha odnosno „moralnoj disciplini“ u vlastitim redovima. Prvi i najvažniji preduslov da se tako što ima predstavlja „harmonija naroda sa svojim vođama“, u smislu da se ciljevi i interesi rata kako ih vide oni koji o ratu u krajnjoj liniji odlučuju poklapaju sa uvjerenjima masovnih izvršilaca njihove volje, neposrednih učesnika u ratu. Takva harmonija ruši mnoge tvrđave na drugoj strani i u stanju je da odoli pritiscima i iskušenjima kojima bi se, kad nje ne bi bilo, lako i brzo podleglo.

Peta krucijalna Sun Cuova postavka odnosi se na integritet vojskovođe, odnosno njegovu hrabrost i talenat da u odgovarajućem trenutku povuče „potez“ kojim će iznenaditi i protivnika i vlastitog „vrhovnog komandanta“ (političke strukture u svojoj zemlji pod čijom upravom vrši svoju komandnu funkciju). Potreba da vojskovođa ima smisla i hrabrosti i za takve „ekskurse“ utoliko je veća što, s jedne strane, „isto kao što voda nema stabilan tok, tako ni u ratu ne postoje stalni uslovi“ i što, s druge, kruta razmišljanja „vrhovnih komandanata“ iz političkih struktura mogu biti suprotna onome što konkretna situacija podrazumijeva. Imati hrabrosti da se ne izvrši striktno neka takva naredba, pogotovo ako se intimno vjeruje da se u rukama drži taktički ključ date situacije, ne znači dovoditi u pitanje pravilo da „prosvijetljeni suvereni odlučuju o planovima, a dobri generali ih sprovode“, već dati stvarni doprinos

njegovom punom ostvarenju, budući da se i ti planovi u krajnjoj liniji donose na temelju ratnih iskustava i isprobanih strategija „najsposobnijih generala“.

Karl fon Klauzevic (1780-1831), nastavlja, na svoj način, Sun Cuova razmišljanja o ratu. Ako je Sun Cun prvi teoretičar koji rat ne razmatra ni iz čisto moralnog ugla, ni kao slučajan događaj - i koji jasno i nedvosmisleno ukazuje na to da prednosti u ratu ima onaj ko vodi mudru politiku, umjereno koristi silu i spretno kombinuje ratna lukavstva s čvrstinom vlastitog i protivničkog duha - Klauzevic je prvi teoretičar koji sva važna pitanja rata (od uzroka njegove pojave, preko njegovog smisla i suštine, do njegovih ciljeva i ishoda) apsolvira gotovo isključivo u okvirima politike i političkog.

Reputaciju, po mnogima, najpoznatijeg teoretičara rata, Klauzevic svakako nije

stekao svojim (inače) zanimljivim tezama:

da je borba isto što i rat, budući da upotreba oružanih snaga nije ništa drugo do organizacija određenog broja bojeva;

da je odbrana jači vid borbe od napada, jer rat počinje odbranom a ne napadom (ako nema odbrane nema rata);

da tzv. etička komponenta treba da bude u centru pažnje najboljih (naučnih) znalaca ratne tematike i problematike, jer „samo fini prirodni razum može u toj oblasti osjetiti istinu“;

da je rat „sukob velikih interesa koji se rješava krvlju“;

da je rat „akt sile, da protivnika prinudimo na potčinjavanje našoj volji“ i drugih.

Klauzevic je postao poznat, i zaslužuje pažnju kakva mu se pridaje, zahvaljujući svojoj tezi da je rat „produžavanje politike drugim sredstvima“ ili, što je isto, „produžavanje političkih odnosa sa upotrebom drugih sredstava“.

Objašnjavajući svoju krucijalnu teorijsku postavku da rat „nije samo politički čin nego pravo sredstvo politike, nastavljanje političkih odnosa, njihovo ostvarivanje drugim sredstvima“, Klauzevic u svom djelu *O ratu* kaže: „Rat kao instrument politike nužno mora nositi njen karakter; on se mora mjeriti njenim mjerilima; vođenje rata u njegovim opštim crtama stoga je baš sama politika, koja umjesto uzimanja pera poteže mač, ali zbog toga ne prestaje da misli po svojim sopstvenim zakonima“. Dvije godine kasnije, Klauzevic će, u svom djelu *Politika i rat*, tom objašnjenju dodati još i sljedeće: „Ako rat pripada politici, on će primiti njen karakter. Ako ona dobije zamah i postane moćna, postaće takav i rat, a to se može razviti do te mjere da rat dostigne svoj apsolutni oblik“.

Iako na prvi pogled prilično jasna, Klauzeviceva teorija rata je različito shvatana i korišćena bilo kao „objašnjenje“ za konkretne vojne poduhvate, bilo

kao „predtekst“ za dalja razmišljanja na temu rata. Rajmon Aron (1905-1983), jedan od autora koji na to upozorava, u svojoj studiji *Mir i rat između nacija* ističe dva karakteristična primjera u tom pogledu: jedan se odnosi na značenje koje su ovoj teoriji dali neki njemački mislioci i vojni stratezi, a drugi na njenu interpretaciju u spisima V. I. Lenjina posvećenim ratu. U „njemačkom slučaju“ se shvatanje rata kao sredstva da se ostvare politički ciljevi, koje nije bilo moguće postići drugim putem, veli Aron, uglavnom „pogrešno čita“ i to u „militarističkom smislu“, tj. s ciljem da se Klauzevic predstavi kao teoretičar apsolutnog i totalnog rata. Po nekim tumačenjima, takvom razumijevanju Klauzevica naginje i Karl Šmit kada za tezu da je rat „samo nastavljanje političkog opštenja drugim sredstvima“ kaže da ona ne podrazumijeva samo to da je rat „puko oruđe politike“, mada on „to svakako jeste“, budući da „time još nije iscrpljen njegov značaj za saznanje suštine politike“, osobito ako se ima u vidu da „rat ima svoju vlastitu ’gramatiku’ (tj. posebnu vojno-tehničku zakonitost)“, a da politika, i kad predstavlja njegov „mozak“, u stvari „nema ’vlastite logike’“. No, ako se o krajnjem smislu ove i sličnih Šmitovih natuknica još i može nagađati, misao njemačkog državnika E. Ludendorfa, koji čitav vijek poslije Klauzevica piše djelo *Totalni rat*, ne ostavlja mjesta za bilo kakvu dilemu. Ovaj autor, naime, suprotno tezi da rat i njegov ishod vrše snažan, pa i presudan uticaj na politiku, baš kao što se i politika „mora prilagoditi raspoloživim ratnim sredstvima“, koju zastupa Klauzevic, afirmiše stanovište po kome „politika mora biti podređena vođenju rata“, s obzirom na to da je „ratovanje najviši izraz ’volje za životom’ nacije“. Na ideji totalnog rata, izvedenog iz takvog poimanja odnosa između politike i rata, smatra Aron, nastale su gotovo sve „velike vonje strategije“ (od Fošove do drugih), demonstrirane tokom Prvog svjetskog rata. Ni Lenjinovo „čitanje“ Klauzevica, smatra Aron, nije bilo ispravnije, samo u drugom smislu. Naime, njegova teza da se u ratu, neposrednom upotrebom oružane sile između država, njihovih saveza i organizacija pokušavaju da ostvare određeni politički ciljevi („nastavak politike drugim sredstvima“), u Lenjinovoj interpretaciji je značila isto što i legitimacija rata kao nastavka klasnog sukoba, budući da ovaj u svakom klasnom društvu bitno određuje karakter njegove politike. Lenjinovu konstataciju, utemeljenu na takvom razumijevanju Klauzevica, da su marksisti njegove postavke uvijek smatrali „osnovom za teoretsku interpretaciju svakog datog rata“, Staljin je 1941. godine odbacio, uz komentar da Napoleonovi savremenici i njihove teorije ne mogu ni u političkom, ni vojno-strateškom smislu biti uzori za ratove koji se vode više od sto godina kasnije.

Aron i sam ima izvjesnih nedoumica u pogledu načina na koji Klauzevic određuje subjekte politike gledano iz ugla rata kao njenog nastavka drugim

sredstvima. Tako, pita se da li je razložno državu kao cjelinu smatrati racionalnim učesnikom u tom procesu, ako se ima u vidu njena složena unutrašnja struktura, u kojoj neki segmenti (birokratske upravne strukture, multinacionalne kompanije, neke ekonomski razvijenije ili na drugi način „zaokružene“ regije) mogu imati ne samo neke svoje posebne, od drugih relativno separabilne interese, nego i (objektivno i subjektivno) različite uticaje na ono što se zove državna politika i njeno vođenje (i nastavljanje) bilo kojim sredstvima? Pita se, takođe, da li je i koliko realno govoriti o ratu kao odnosu između država, i uopšte kao nastavku neke državne politike, u svijetu u kome neki „globalni sistemi“ i funkcionalno i interesno nadilaze nivoe nacionalnih država, i kao takvi su itekako moćniji od njih u svemu, pa i u kreiranju one politike čiji jedan od izraza mogu da budu i ratni sukobi? Taj problem se za njega postavlja utoliko ozbiljnije što se, kako kaže, savremeni svijet iskazuje istovremeno i kao svijet „sjevera“ i „juga“, i kao svijet „hladnog rata“, i kao svijet „atomske bombe“, što sve skupa znači kao svijet podijeljen po linijama koje se više ne poklapaju sa državnim granicama i u kome su stoga mogući i (ratni) konflikti izvan njihove kontrole, svejedno da li izazvani nesmotrenošću, kratkoročnom antagonističkom odlukom ili nekom drugom „greškom“ nekog od učesnika u tom velikom i neprekidnom tehničko-teološkom i svakom drugom nadmetanju.

U jednom, međutim, smatra Aron, povodom Klauzevica i njegove teorije rata ne može biti dileme: Klauzevic, uprkos tome što se detaljnije ne bavi analizom „političke namjere“, politiku ne definiše drugačije do kao težnju za mirom koji se ostvaruje ravnotežom interesa među državama i unutar država, tako da ni rat kao njen nastavak ne može biti posvećen ničemu drugo do postizanju mira. Kao osnovu za takvu tvrdnju Aron uzima jedan od rijetkih iskaza u kome Klauzevic, ipak, donekle „skicira svoju predstavu ’političke namjere’“, a koji glasi: „Pretpostavljamo da politika u sebi ujedinjuje i izjednačuje sve interese unutrašnje uprave, pa i interese čovječnosti i svega ostalog što bi filozofski um mogao da izrazi: jer, politika po sebi nije ništa, sem samo upravljač ovih interesa prema drugim državama“. Saglasno tome, kaže dalje Aron, ako je svrha države da brani i jemči interese svojih članova - a jeste, i ako je znano da ona to može da čini samo na onaj način na koji se to u društvu inače radi - koegzistencijom različitih interesa, to se i međudržavna politika sastoji u „postizanju jemstva interesa svake države kroz koegzistenciju sa interesima drugih država“. Sve to govori, zaključuje Aron, da se Klauzevic zalaže za ravnotežu među državama i da upravo kroz takav odnos prema shvatanju političkog cilja treba razumijeti i njegovu definiciju rata kao sredstva politike. Gledana iz tog ugla, teorija rata kakvu nudi Klauzevic bi se, u nešto slobodnijoj interpretaciji, mogla posmatrati

i kao teorija mira u čijem se uspostavljanju, tamo gdje to drugačije nije moguće, legalno i legitimno koristi sila.

Filozofskoj potki teorije rata što je nudi Klauzevic, koju čini zahtjev za političkim razumom i „budnim upravljanjem strastima i okolnostima“, posebno idu u prilog tri njene komponente, od kojih svaka ima karakter neke vrste aksioma.

Prvu takvu komponentu čini stanovište da vojni komandant uvijek mora biti podređen političkom vođstvu, a to znači i njegovoj procjeni da li se do mira može doći samo potpunim uništenjem protivničke strane ili je to moguće postići i kompromisima koji podrazumijevaju ograničenu upotrebu oružanih snaga ili čak samo „prosto naoružano osmatranje“.

Drugu komponentu čini stanovište da ne postoji nikakva logika svojstvena ratu koja bi bila izvan logike politike, jer ako se rat vodi radi vraćanja narušene ravnoteže u odnosima među državama, tj. radi toga da bi se uravnoteženjem sila uspostavio mir, njime se ne radi ništa drugo do što se slijedi (i ostvaruje) logika politike. Ta zakonitost se iskazuje i u slučajevima kad neka zemlja, vjerujuću u svoju nadmoć nad drugima, za trenutak „iskoči iz te ravnoteže“ i krene putem ostvarivanja neke koristi za sebe na njihov račun: na kraju ona „strada od svog uspjeha“, za koji prije ili kasnije biva kažnjena od (koalicije) zemalja koje je tim činom ugrozila i okrenula protiv sebe.

Treću komponentu čini upozorenje na pravilo da svaki rat ima svoju „propisanu mjeru“, određenu „najvažnijim načelom političke vještine“, a to je pravi odnos između upotrijebljenog napora i koristi koja se stiče. Svaki debalans u tom pogledu, uključujući i onaj po osnovu nesrazmjera između upotrebe sile i koristi koja se od toga ima, ne samo da u principu predstavlja uzaludno trošenje snage i sredstava, već uvijek na kraju pada na teret onoga ko to čini. I obrnuto, samo potčinjenost sile razumu i vojnog komandanta šefu države, odnosno političkom umu koji je kadar da realno procijeni ulog i dobit, može da rat zadrži u granicama propisanog i dozvoljivog, spasi njegove aktere od avantura i komandante od Pirovih pobjeda.

Klauzevic je bio svjestan da postoje momenti kada iracionalne strasti mogu da odvedu rat izvan granica političke logike, pa je stoga svoje teorijske postavke smatrao relevantnim samo za situacije u kojima „razum može da izračuna“ implikacije svake realne politike i održi kontrolu nad njenim ostvarivanjem. Vjerovao je, takođe, i da su odstupanja od pravila koja je definisao, kad ih ima i koliko ih ima, ipak, samo efemerne pojave koje njegovu teoriju, principijelno, ne dovode u pitanje. Ovo, uprkos činjenici da se, kako Butul kaže, „uslovi mijenjaju, ali rat ostaje“, te da bog Mars i dalje uporno nastavlja svoj apokaliptički hod.

Poglavlje treće

GEOPOLITIKA

Zajedno s rasnom teorijom, teorijom elite i drugim idejama što su se, kao "prethodnica" tzv. modenih totalitarizama, razvile početkom XX vijeka, nastaje, kao njihova dopuna i oslonac, i teorija *geopolitike*.

Geopolitika se pojmovno može odrediti na više načina.

U širem smislu, pod njom se podrazumijeva svako razmatranje i utvrđivanje odnosa između geografskog prostora (veličine, oblika, položaja, klime, prirodnih bogatstava) i politike. Neki teoretičari smatraju da je u tom pogledu prikladniji termin "politička geografija", pa njega i koriste. Tako Fridrih Racel, njemački antropolog, svoje glavno djelo posvećeno toj tematici objavljuje pod naslovom *Politička geografija*.

U užem smislu, najčešće značenje pojma geopolitika odnosi se na geografsko-determinističko shvatanje po kome geografija određuje politiku. Centralno mjesto u takvom poimanju geopolitike zauzima teza da tlo na kome živi jedan narod ima presudan uticaj na organizovanje njegove države i društvenog života uopšte. U izvjesnom smislu, izdizanje ovog geografskog determinizma na nivo cjelovitog učenja čini podlogu na kojoj izrasta teorija geopolitike.

Geopolitkom se naziva i "disciplina" koja proučava izvjesne aspekte države. Rudolf Kjelen, za kojega se tvrdi da je prvi upotrijebio tu riječ, tako kaže: "Geopolitika je nauka o državi kao geografskom organizmu ili pojavi u prostoru, dakle o državi kao zemlji, teritoriji, području, ili najizrazitije kao zemljištu". Neki autori, opet, o geopolitici pišu kao o "naučnoj disciplini sa predmetnim područjem lociranim u sferi odnosa između geografskih i političkih pojava".

Nerijetko se o geopolitici govori i kao o području "političkog djelovanja". Riječ je, dakle, o nekoj vrsti "primijenjene političke geografije", u smislu da se geografska teorijska znanja i empirijski podaci koriste u "praktično-političke svrhe", osobito na tzv. spoljnom planu, tj. u odnosima između država.

Te i druge razlike u pojmovnom određenju geopolitike, međutim, nijesu bitnije uticale na ono što bi se moglo označiti kao njihova "upotrebna vrijednost". Naime, doktrine nastale na njenoj podlozi, kako god se zvale, uglavnom su služile jednoj svrsi - da "objasne" i "opravdaju" ekspanzionističke i militarističke orijentacije imperijalističkih država, naročito između dva svjetska rata. Tako, projekat "regeneracije" njemačke države, koji je doveo do imperijalističke ekspanzije Trećeg Rajha, nije manje počivao na filozofsko-teorijskim postulatima geopolitike, nego na *Blut und Boden* sintezi (tj. ideji "krvi i tla") u formi (i funkciji) svjetskog gospodstva arijevske rase. Italija je upravo principima "političke geografije" objašnjavala svoje namjere da zagospodari cjelokupnim prostorom u zaleđu Jadranskog mora. Japan je istu argumentaciju koristio za opravdanje svoje pretenzije da uspostavi kontrolu nad azijskim kontinentom.

Ideja gepolitike je, inače, stara koliko i prva čovjekova razmišljanja o politici i političkom uopšte. Njeni prvi obrisi srijeću se već u predstavama o gospodarima svijeta (bogovima) koji zemaljski prostor svoje nadležnosti kontrolišu s neba, odakle se "sve" bolje vidi, a ukoliko eventualno borave na zemlji, s neke planine (Olimpa) ili makar brda (Sinajske gore). Antički filozofi je opserviraju na više načina, u prilično razvijenim formama. Hipokrat je, tako, uvjeren da klima i prirodne okolnosti bitno utiču ne samo na zdravlje ljudi, nego i na formiranje njihovih osobina, od kojih, dalje, zavisi prosperitet, ili čak i sudbina - njih samih i države u kojoj žive. Inače, najboljom, u svakom pogledu, smatra umjerenu klimu. Herodot gotovo sve istorijske procese direktno dovodi u vezu sa karakteristikama reljefa. Čak i karakter naroda smatra uslovljenim klimatskim prilikama u kojima žive, pa su mu stanovnici planinskih područja ("brđani") hrabri, ratoborni, skloni ekspanzionizmu i osvajanjima, dok su stanovnici ravničarskih krajeva pomirljivi, nepreduzimljivi, gotovo predodređeni da budu žrtve "brđana". Platon se bavi geografskim parametarima "idealne države". Osobitu važnost pridaje veličini teritorije, obliku granica, brojnosti stanovništva, administrativno-teritorijalnom uređenju. U tom smislu, on u svojim *Zakonima* piše da država mora biti onoliko prostrana i imati onoliko plodnog tla koliko je "dovoljno da može prehraniti određen broj ljudi koji skromno žive", a ljudi u njoj treba da bude onoliko koliko je dovoljno da bi se, s jedne strane, "mogli boriti protiv napada okolnih stanovnika" i, s druge, da mogu pomoći svojim susjedima ukoliko bi oni bili od nekoga napadnuti. Aristotel preferira ideju samodovoljne države, a samodovaljan je, kaže on u svojoj *Politici*, onaj "ko sve ima i ništa mu nije potrebno". Društveno uređenje u toj državi produkt je dobrog spoja geografije i politike, u smislu da joj je politika sasvim usklađena sa veličinom teritorije, geografskim položajem

prema susjedima, klimom i plodnošću zemljišta. Prostorno, država ne bi trebalo da bude ni velika ni mala, a veoma važno je da bude pogodna za trgovinu.

Ideja geopolitike snažno je prisutna i kod teoretičara koji u XVI vijeku i kasnije pokušavaju da rekonstruišu antičke ideale države, osobito u njihovim uvjerenjima da klima i zemljište bitno opredjeljuju psihološka svojstva sljudi, odnosno kulturu i političko uređenje država u kojima žive. Žan Boden, na primjer, smatra da nordijski narodi imaju sklonost za izgradnju "kodifikovanih pravnih sistema i moralno etičkih normi ponašanja u okviru stabilne društveno-političke organizacije". Nasuprot njima, "narode južne zone, umjesto fizičke snage i hrabrosti, karakterišu sposobnosti u sferi filozofije i umjetnosti", dok narodi umjerene zone "objedinjavaju karakteristike jednih i drugih". Slično misle i mnogi poznati teoretičari XVIII vijeka. Monteskje, tako, ocjenjuje da u Aziji vlast nužno mora biti despotska ("tamo će uvijek biti samo hrabrosti u sužanjstvu"), dok u Evropi, saobrazno odlikama njenog podneblja, predviđa trijumf duha slobode, tako da nijedan njen dio neće biti potčinjen bilo čime drugo osim zakonom, odnosno interesom da se ostvari neka korist. Ruso, pak, u svom *Društvenom ugovoru*, čvrsto zastupa stanovište da "isti zakoni ne mogu da odgovaraju tolikim različitim pokrajinama koje imaju različite običaje, žive u različitim klimatskim uslovima i ne mogu podnositi isti oblik vladavine".

Geopolitika, ipak, svoj "procvat" doživljava u XIX vijeku. Razvoj prirodnih nauka, među kojima i geografije, s jedne strane, i aktuelizacija "prostorne dimenzije" politike uopšte, do čega dolazi pod uticajem tehničko-tehnološkog razvoja i naraslih novih potreba za razvojem trgovine i saobraćaja, i uopšte za širenjim tržišta, s druge strane, učinili su geopolitiku predmetom najširih naučno-teorijskih i političkih interesovanja. Dakako, snažan impuls svemu tome dalo je i Darvinovo učenje o evoluciji živih bića pod uticajem spoljne sredine, tj. učenje po kome u međusobnoj borbi za opstanak najveće izglede imaju ona živa bića koja se najbolje prilagode uslovima što ih nameće (u prvom redu geografska) sredina.

Izvorna varijanta geopolitičke misli razvijene u XIX vijeku, koju još nazivaju i "klasičnom geopolitikom", glavno uporište ima u organicističkom shvatanju države. Suštinu tog shvatanja, kome glavne obrise daju ideje njemačkog antropologa Fridiha Racela i njegovog švedskog sljedbenika Rudolfa Kjelena - dvojice autora koji se inače smatraju utemeljivačima doktrine geopolitike - jeste u tome da država nije ništa drugo do "organizam ukorijenjen u tlu", tj. da karakteristike tla na kome se država nalazi determinišu ne samo politička zbivanja u njoj nego i njenu sudbinu.

Fridrih Racel (1854-1904), u svom teorijskom diskursu posvećenom geopolitici, naciju i nacionalnu državu poistovjećuje sa živim organizmom koji

je za tlo na kome opstojava čvrsto vezan mnogim sponama. Po Racelu, naime, "čovjek se ne može zamisliti bez tla, a isto tako ni najveće čovjekovo djelo na zemlji - država". Stoga, veli on, "kad govorimo o nekoj državi mi mislimo, baš kao i u slučaju nekoga grada ili puta, uvijek na jedan dio čovječanstva i jedno ljudsko djelo, a istovremeno i na jedan komad tla", koji "neminovno čine jednu cjelinu". Već to je, uvjeren je Racel, dovoljan razlog da onaj koga interesuju zakonitosti istorijskog razvoja društva i države mnogo veću pažnju treba da posveti političkoj geografiji nego političkoj istoriji. Jer, razlika među tim dvijema naukama "leži upravo u tome što se prva, stavljajući naglasak na nepromjenljivost i neuništivost svojstvene tlu, upravlja i na budućnost", dok kod druge to uglavnom nije slučaj. Osim toga, objašnjava Racel, "politika koja narodu u razvoju obezbjeđuje neophodno tle za budućnost, jer poznaje udaljene ciljeve kojima država teži, s više prava se naziva 'realnom politikom', nego ona koja sebi pripisuje to ime zato što stvara samo ono što je opipljivo iz svakodnevnice i za svakodnevnicu".

Svoju krucijalnu tezu, da se svojstva države sastoje "od svojstva naroda i tla", tj. da se obilježja države razvijaju neposredno iz karakteristika tla i osobenosti samog naroda, takođe uslovljenih karakteristikama tla - što državu nužno čini organizmom vezanim za zemlju - Racel objašnjava na sljedeći način: "Rasprostiranje ljudi i njihovih djela po zemljinoj površini nosi sva obilježja jednog pokretljivog tla koje se napredovanjem i povlačenjem širi i skuplja, stvara nove veze a kida stare i na taj način dobija oblike u najvećoj mjeri slične oblicima drugih pokretljivih tijela koja se na zemljinoj površini javljaju kao društva. Izvjesne predstave o tome nalaze se u često upotrebljavanim slikama kao što su more naroda, bujica naroda, ostrvo naroda, političko ostrvo, politički zemljouz, no oni koji te izraze upotrebljavaju teško da misle o nekom njihovom dubljem obrazloženju. Te sličnosti zauzimaju jedno više mjesto u biogeografiji, gdje prestaju da budu slike i postaju kategorije. Za biogeografiju država predstavlja oblik rasprostiranja života na zemljinoj površini. Na nju djeluju isti oni uticaji koji djeluju na život uopšte. Posebni zakoni rasprostiranja ljudi na zemlji određuju i rasprostiranje njihovih država. Države se nijesu stvarale ni u polarnim oblastima niti u pustinjama, a one u prašumama tropskih oblasti i na najvišim planinama ostale su male. Sa ljudima su se i države postepeno širile po svim djelovima zemlje, a sa povećanjem broja ljudi povećavali su se sve više i broj i veličina država. Te neprekidne promjene u unutrašnjosti i spoljašnjosti država upravo su dokaz života. U granicama koje se naučno mogu shvatiti jedino kao izraz kretanja, organskog i neorganskog, kao i u elementarnim državnim tvorevinama kod kojih postoji očigledna podudarnost sa tkivom ćelije - svuda ćemo vidjeti sličnosti u obliku svih složenih životnih tvorevina, sličnosti čije

djejstvo proističe iz povezanosti sa tlom, nezavisno od unutrašnje strukture društvenih organizacija. Za sve njih, bio to lišaj, koral ili čovjek, ta povezanost predstavlja zajedničko svojstvo, životno svojstvo, jer ona je uslov života".

U prilog teze o determinisanosti države tlom, osobito u dijelu koji se odnosi na njenu punu zavisnost od fizičkih svojstava prostora na kome se nalazi, Racel navodi još i sljedeće: "Najveće i najmoćnije države naći ćemo u umjerenim pojasevima zemlje, u prostranim nizijama, u dodiru sa morem. Zemljište potpomaže ili koči njihov razvoj, potpomažući ili kočeći kretanje pojedinaca i porodica. Otuda uticaj tekuće vode na razvoj država, koji se najradije drži morskih obala i rijeka i koji je najuspješniji tamo gdje je sama priroda pripremila saobraćajnu mrežu kao što je slučaj sa slivovima velikih rijeka. Između država na granicama nastanjene zemlje i država u oblastima snažnog uspona naroda daleko od tih granica moraju postojati razlike koje odgovaraju geografskom rasporedu ljudstva. Broj ljudi uglavnom opada što se više bližimo granicama nastanjene zemlje, dok nezauzeto tle zauzima sve veće površine. Otuda sve države na ivici nastanjene zemlje karakteriše pretežno veća površina zemljišta na kome živi neznatan broj ljudi, što je slučaj i kod država na visokim planimama. Premoć zemljišta pokazala se i u saobraćajnim teškoćama koje su u Švajcarskoj i Rusiji, kao i u Sibiru i u Britanskoj Sjevernoj Americi savladane samo po cijenu žrtava. Što se pak više bližimo polutaru, prostor na kome izrastaju velike sile biva skučeniji, a zemljište politički dragocjenije".

Pošto država mora živjeti od zemljišta, posve je prirodno ne samo da se koristi svim prednostima koje pruža zemljište u njenom posjedu, već i da to pravo oficijeno reguliše. Ona to i čini uglavnom na dva načina: tako, što u okviru posebne nauke o državi afirmiše stanovište o teritoriji kao "sastavnom dijelu suštine države"; i tako što u kontekstu regulisanja svog teritorijalnog suvereniteta propisuje (utvrđuje) svojevrsni *ius teritorijale*, tj. pravilo da se promjene njene teritorije mogu vršiti samo putem zakona. Osim toga, Racel ističe da je "život država", svojom unutrašnjom logikom, aktuelizovao i neke druge, mnogo dublje veze između države i njenog zemljišta, među kojima posebno mjesto ima činjenica da neke "političke snage upravo osvajanjem zemljišta postaju državotvorne". U principu, inače, Racel smatra uspješnom i efikasnom samo onu politiku koja maksimalno uvažava faktor tla u objašnjavanju prirode i funkcije države. I obrnuto, teritorijalno nezasnovana politika, tj. politika koja nije utemeljena na shvatanju da faktor zemljišta predstavlja prvi uslov za život jedne države, za Racela je neprosperitetna i nerealna. Neuviđenje te činjenice, tj. nepriznavanje političke validnosti faktora tla, smatra on, slabi državu i vodi njenom propadanju. To tim prije, što, s jedne starne, prostornost države (geografska površina koju država zauzima) nije statična veličina i što, s druge, s

povećanjem prostora koji zauzima po pravilu jača i moć države. Ukoliko je neka država bolje organizovana, utoliko više mora težiti proširenju svog prostora, tog tako važnog preduslova za opstanak i razvoj. Osvajanjem zemljišta svi (staleži, zajednice, korporacije) dobijaju više moći i bolje izglede za svoju političku i drugu egzistenciju. Osim toga, veli dalje Racel, tom političkom pluralizmu i aktivizmu, u novom vijeku se postepeno sve više "priključuju i nacionalne ideje". Pri tome, razumije se, "mnogi govoreći o nacionalnoj politici misle na politiku prožetu shvatanjem vrijednosti zemljišta". Iz tog ugla gledan, osjećaj potrebe Njemaca "da stvore nekakav politički oblik za svoju sveukupnost", smatra Racel, može se tumačiti kao opredjeljenje koje ima posve jasan i prepoznatljiv političko-geografski smisao, koji bi se mogao iskazati formulacijom da su oni zapravo "težili ka teritorijalnoj zatvorenosti i ograničenosti da za sebe sačuvaju sigurno i po mogućstvu što prostranije vlastito tle".

Što važi za državu, smatra Racel, važi i za politiku. To tim prije što "politička ideja uvijek obuhvata ne samo narod nego i njegovu zemlju". Bliže objašnjavajući što to znači, kaže da su teoretičari koji se time bave politiku obično nazivali "duhom jedne države ili njenom duhovnom individualnošću". No, takvo određenje politike, veli Racel, "nije dovoljno iscrpno" već i zbog toga što i "ova (politička) ideja ima svoj razvoj". Tako, na primjer, u "prostoj državi" politička ideja je "samo volja jednog gospodara i prolazna je kao i ljudski život". U "kulturnoj državi", međutim, nosilac političke ideje je "cio narod", tako da "duša države neprestano obnavlja svoj život u smjeni pokoljenja". S tog stanovišta gledano, "najsnažnije su one države u kojima politička ideja ispunjava sve djelove čitavog državnog tijela". I obrnuto, "djelovi države do kojih ne dopire ideja, duša, krnje se od cjeline", budući da "dvije duše kidaju povezanost političkog života". Zlatno pravilo u tom pogledu jeste, da "ukoliko je povezanost države s njenim tlom jednostavnija, utoliko će njen život i rast u svako doba biti zdraviji". Dobar primjer te vrste pruža Švajcarska. "Ideja Švajcarskog saveza, na primjer - kaže Racel - koja je od fragmenata vrlo različitih naroda i država obrazovala Švajcarsku, sadrži mnogo više nego politiku Saveza. U njoj je sadržan čitav odnos Švajcaraca prema njihovoj zemlji, a iz geografske osnove potiče dobar dio one snage kojom politička ideja poput snažne duše oživljuje i slabo tijelo". Zato je, smatra on, tako važno da većina stanovnika jedne zemlje "očuva povezanost sa državnim tlom", u smislu razvijenog osjećanja da je ono njihovo.

Uticaj tla, neposredni i posredni, na ljude koji na njemu žive, takav je i toliki da od njega bitno zavise ne samo njihove individualne (pojedinačno uzete) osobenosti, sklonosti, potrebe i mogućnosti nego i svojstva, interesi i prava

njihove nacije i države u cjelini. Zemljište je, smatra Racel, u krajnjoj liniji, onaj činilac koji uslovljava političku organizaciju društva i državnu politiku, a preko ovih i nacionalnu kulturu, psihologiju i karakter naroda uopšte, rađanje u njemu militarističkog ili pesimističkog duha i slično. Pravila koja iz toga proizilaze, neumoljiva su: "Na jednom tlu samo jedna politička sila može narasti toliko da u sebe primi čitavu političku vrijednost toga tla. Prava jedne države na zemljište neke druge države uništiće njenu samostalnost. Ono što neka druga sila izvlači iz istog tla, mora za onu prvu biti izgubljeno. To nije isti slučaj kao sa hrastom pod čijom razvijenom krošnjom raste još poneka trava ili bilje. Jedna država ne može trpjeti na svom tlu drugu ili treću državu a da pri tome sama ne oslabi". Ta se "nepromjenljiva osnova tako duboko utiskuje u istoriju naroda kome je pošlo za rukom da vjekovima održi svoju državu na istom tlu, da se taj narod ne može više zamisliti bez svog tla". Uostalom, kaže Racel: "Zar se mogu zamisliti Holanđani bez Holandije, Švajcarci bez Alpi, Crnogorci bez crnih brda, pa čak i Francuzi bez Francuske? Atinjani su u svojoj maloj zemlji, čiji im je svaki kut bio poznat, i koju su vjekovima politički iskorišćavali, mogli dobro da shvate Platonovu izreku da se čovjek i država razlikuju samo po obimu".

O neraskidivoj vezi države sa tlom, kaže dalje Racel, govore i mnogi drugi momenti, počev od načina na koji se kod ljudi održava uspomena na postojanje nekad moćnih i slavnih carstava ili gradova koji su imali izuzetan uticaj na razvoj civilizacije, do toga kako su (i zašto) stvarane neke nove velike države. Tako, veli on, ko god se prisjeti nekog velikog ili svetog mjesta iz prošlosti, uvijek ga u svojim predstavama "vidi" isključivo na prostoru na kome je nastalo, i ni na jednom drugom. Ili, kako kaže, "iz tla na kome leže ruševine svetih mjesta stalno je iznova kao iz zasutog izvora izbijalo predanje ideja koje su nekada tamo ponikle" da, na primjer, "Jerusalim i Rim, Lasa i Meka jesu ostarjeli, ali se ne mogu premjestiti". Značaj tla u tom pogledu, ali na nešto drugačiji način, potvrđuje i proces stvaranja tzv. velikih država-nacija. Italiji je, na primjer, njen geografski prostor predodredio da bude jedna, jedinstvena država. "Krvavo ponovno izvojevanje jedinstvenosti Sjedinjenih Država Amerike", takođe govori da ima "nečeg prirodnog što izvire iz predstave da je to tle sposobno da nosi samo jednu cijelu, potpunu državu". Slično potvrđuje i sudbina starog njemačkog carstva, čiji je raspad počeo "onog trenutka kada su državni činovnici od svojih posjeda obrazovali posebne države u okviru carstva". Problem je bio u tome što su se te nove države "utisnule između carstva i njegova tla", tako da je carstvo, izgubivši vezu sa tlom, "ostalo u vazduhu".

Među obilježjima (svojstvima) tla kao determinante čovjekovog društvenog i političkog bića, Racel navodi mnoge parametere. Najvažnijim me-

đu tim parametrima smatra veličinu, položaj i granice, zatim vrstu i oblik tla zajedno sa njegovim rastinjem i vodama, te njegov odnos prema ostalim djelovima zemljine površine. Tim prirodno-geografskim referencama (fizičkim obilježjima tla) Racel, kao veoma važne, dodaje i društveno-geografske karakteristike, tj. "sve ono što je čovjek stvorio" na tom prostoru, kao i sve njegove "uspomene vezena za zemlju", budući da zahvaljujući njima on govori o "svojoj zemlji", tj. o svojevrsnom spoju "čisto geografskog pojma" sa odgovarajućim političkim sadržajima, odnosno kulturno-duhovnim vrijednostima. Iz tog ugla, on državu vidi ne samo kao organizam "što predstavlja povezanost živog naroda i nepomičnog tla", već i kao uzajamno djelovanje koje toliko učvršćuje tu povezanost da oni (narod i tlo) postaju neraskidivo jedno. Dakako, stvaranju tog jedinstva, čije bi eventualno narušavanje bilo isto što i kraj života, na svoj način, podjednako doprinose i narod i tlo. Ili, kako Racel kaže: "Zemljište i narod zajedno doprinose tom rezultatu u onoj mjeri u kojoj posjeduju svojstva potrebna za uzajamno djelovanje. Nenastanjivo zemljište neće othraniti državu, ono je istorijski ugar. Nasuprot tome, nastanjivo i prirodno ograničeno zemljište doprinosi razvitku država. Ako je jedna narodna individualnost prirodno utemeljena na svojoj teritoriji, ona će se uvijek rađati s osobinama koje su u nju ušle iz njenog tla i stalno iznova ulaze u nju. Ta prirodna teritorija često dolazi do pravog izražaja tek u povlačenju istorijskog talasa, kao što su se Grčka i Italija iz svjetskih pozicija vratile u svoje prirodne teritorije i iznova počele jedan ograničeni organski rast. Politički planovi su često propadali, ali su se njihove političke klice zadržale u tlu i rasle onako kako su ranije rasle. Grčki uticaj na Istoku, koji je prije Aleksandra djejstvovao putem duha i privrede, ispoljavao se i poslije političkog sloma Aleksandrovog carstva kao helenizam. Osjećanje povezanosti sa tlom nigdje nije jako kao tamo gdje je tle najbolje ograničeno pa time i najoštrije individualizovano, dakle, u ostrvskim državama, u čijim stanovnicima upravo stoga cvjeta najsnažniji nacionalni duh, najsvjesniji svog tla. Iako njihova politika može naizgled biti u punoj mjeri okrenuta ka okeanu, njihov život jeste i ostaće autohtono vezan, tj. vezan za zemlju. I tako je razvoj svake države progresivno organizovanje tla sve tješnjim povezivanjem s narodom". Naprosto, veli dalje Racel: "Ako se na istom prostoru broj stanovnika povećava, umnožavaju se niti koje vezuju narod sa tlom. Prirodni pomoćni izvori razvijaju se sve više i uvećavaju moć naroda, ali i narod, sa svoje strane, u istoj mjeri postaje zavisan od svoga tla; zavisan toliko da se okamenjuje ako tle postane ograničeno i zatvoreno, kao u Donjem Egiptu. Što je zemljišta više, to je slabija veza njegovog naroda s njim. Država kulturnog naroda i država varvarskog naroda razlikuju se uvijek i po tome što je organizovanje kod prve mnogo dalje odmaklo nego kod druge".

Posmatrane sa organicističkog stanovišta, imanentnog Racelovoj teoriji, nacije i nacionalne države, poput svih drugih živih organizama, nastaju pod određenim uslovima, razvijaju se, sazrijevaju, prolaze kroz faze kriza i uspona, i pod određenim uslovima nestaju. Da bi opstale, nacijama odnosno nacionalnim državama je potreban odgovarajući prostor (*Lebensraum*). Riječ je o prostoru koji treba da zadovolji tri osnovne potrebe nacije: ishranu, stanovanje i razmnožavanje. Iz potrebe nacije da kao i svaki drugi živi organizam obezbjedi prostor za svoj život proizilazi njeno pravo na osvajanje tuđih teritorija. Time uslovljena, sasvim prirodna, potreba za prostornim (teritorijalnim) rastom država rezultira tendencijom velikih država da zaposijedaju (otimaju) prostor manjih država (najprije susjednih, a onda ako treba i udaljenijih), koje taj gubitak plaćaju sopstvenim nestankom. Jednako važno je i održanje kontinuiteta tla. Jer, kako Racel navodi, pokazalo se da su kod naroda koji su brzo rasli i doživljavali iznenadne promjene dvostruko važnu ulogu igrale "čvrste osnove tla". Da jedino istorija države koja je posredovana kontinuitetom tla može predstavljati njenu "učiteljicu politike", Racel vidi u tome što "osobenosti tla i pored mnogih promjena (naroda koji na njemu žive) djeluju i dalje, i pojavljuju se uvijek kao jednake u najrazličitijem ruhu", tako da i "pogled koji sa promjenljivih stanja naroda prelazi na tle sam od sebe postaje pogled u daljinu". Primjer za to mu je Apeninsko poluostrvo. Taj prostor, veli Racel, nije mogao zauvijek ostati "središte svjetskog carstva", niti je u njemu zauvijek mogla živjeti ista "državotvorna rasa", ali on i pored toga i dalje predstavlja "jednu od najvažnijih zemalja svijeta". Djelovanju tog svojevrsnog prostornog zakona, dakako, podređene su i državne granice. Insistirajući na tom pravilu, Racel u prvom redu misli na to da država koja nije obezbijedila životni prostor dovoljan da ispolji sve karakteristike svoje "prirodne individualnosti", nužno mora pomjerati svoje granice u smjeru njihovog širenja. U tom smislu on konkretno ima puno razumijevanje za nastojanje Njemaca da proširivanjem svog državnog prostora učvrste i očuvaju vlastito političko i nacionalno biće.

Racelovo tumačenje "zakonitosti prostornog rasta države" bilo je "dobro primljeno" od strane svih sljedbenika militarističkih i ekspanzionističkih ideja ne samo njegovog doba, nego i kasnije. Osobito je bilo "rado viđeno" u zemljama koje će se u tom pogledu i "praktično oprobati" (Njemačkoj, Italiji, Japanu), gdje je poslužilo kao "opravdanje" za ambicije (i pokušaje) tamošnjih političkih elita da, po osnovu "prava" na po raznim osnovama (istom jeziku, rasi, etnosu) "pripadajući im" životni protor, prošire granice svojih stvarnih ili zamišljenih imperija. Racel, međutim, nije bio ni rasist, ni nacionalistički indukovani mislilac. Nikad nije zastupao stanovišta bilo o biološkim prednostima neke ili nekih nacija nad drugima, bilo o tome da nacija treba da

bude zasnovana na homogenoj etničkoj grupi. Naprotiv, bio je impresioniran prednostima odnosno vitalnošću etničke mješovitosti zajednice kakvu je video u Sjedinjenim Američkim Državama, a divio se i "švajcarskom slučaju" stvaranja nacije putem stapanja etnički različitih i genetski heterogenih društvenih grupa. U oba slučaja, vjerovao je da su glavnu ulogu odigrali "elementi tla", u smislu nastanjenosti ljudi na određenom (specifičnom) geografskom prostoru i vezanosti za njega.

Rudolf Kjelen (1864-1922), švedski pravnik i politikolog, donekle se razlikuje od Racela u shvatanju geopolitike i njenog predmeta. On, naime, ne smatra da je politička geografija u naučno-teorijskom smislu isto što i geopolitika, s tim što je prikladniji naziv od nje za ono čime se bavi, već ove dvoji kao posebne „discipline". Pri tome geopolitiku smatra dijelom nauke o državi, i to onim dijelom te nauke koji se svojim predmetom bavi sa eminentno politikološkog stanovišta, što znači s ciljem da „doprinese razumijevanju bića države", dok političkom geografijom smatra nauku koja „studira zemlju kao prebivalište ljudskih zajednica u njenim odnosima sa ostalim svojstvima zemlje". Pod državom koja je predmet pažnje geopolitike, pak, podrazumijeva „oblik života" odnosno „geografski organizam ili pojavu u prostoru: dakle država kao zemlja, teritorija, područje ili najizrazitije, kao prostranstvo". Saobrazno tome, smatra da izučavanjem funkcija države treba da se, pored geopolitike, bave još i privreda, politika, kratopolitika (politika vladanja) i etno ili demopolitika.

Kjelen, slijedi Racela u mnogom pogledu. On u svom djelu *Država kao životni oblik*, sobito snažno afirmiše njegove teze o potpunoj izjednačenosti države sa živim organizmom i povezanosti države sa teritorijom i zavisnosti od nje, pogotovo kad je riječ o tzv. jezgru zemlje koje posjeduje svaka država i bez kojeg nijedna država ne može postojati. Kjelen naročito potencira ovo drugo, ističući da svaka država ima „jednom za svagda određeno zemljišno jezgro, od kojeg se ne može živa otkinuti". Naprosto, veli on, „u tom su se pogledu svi državni brodovi nasukali i odatle se više ne mogu izvući". Životna forma države, kaže dalje Kjelen, ista je kao kod stabla „koje na stalnom mjestu stoji i pada". Ta činjenica, veli on, „kaže sve", a to „sve" znači jedno i najvažnije: „prostranstvo je tijelo države". Ono (prostranstvo, fizički prostor države) „nije svojina kao kućište seljaka; ono pripada osobenosti države; ono je država sama". Da je tako, potvrđuje na svoj način i to što se prilikom rituala sahranjivanja čovjeka, tj. njegovog „vraćanja zemlji", kaže „jer ti si zemlja", dok moderna antropologija na sve to potvrdno odgovara, „kada naziva čovjeka 'komadom visoko razvijene zemlje'". U posebnom smislu, to se podudara „i sa najvišom ljudskom društvenom formom", budući da je „i država zemlja", tj. da je i ona „s jedne strane gledana, razvijena gruda zemaljska".

Kao što je i tijelo organizam, kaže Kjelen, tako je i prostranstvo organizam. To se, „kako je Racel istaknuo, pokazuje osobito u nejednakoj političkoj vrijednosti različitih djelova zemlje“. Riječ je o tome da „ima područja koja bi se mogla bez opasnosti izgubiti, a ima opet drugih, čiji gubitak država ne bi preživjela“. U principu, dakle, i državna tijela imaju Ahilovu petu i srce, a ti njihovi „vitalni djelovi“ su obično glavni gradovi i saobraćajne „žile kucavice“. Nigdje se ta organska priroda države ne vidi bolje nego u ratu, koji je „eksperimentalno polje geopolitike“, barem utoliko što generalštabovi zaraćenih strana moraju da otkriju glavne vrijednosti „u političkoj organizaciji neprijateljskog prostranstva“ i njih najprije osvoje ili unište. Naravno, napominje Kjelen, pošto je „svrha modernog rata, slomiti volju protivnika“, najbolje je i najradikalnije sredstvo u tom pogledu „uzeti mu cijelo njegovo prostranstvo, jer to znači oteti mu pravo slobodnog raspolaganja svojim vlastitim tijelom“.

Za utvrđivanje analogije „između jednog društvenog područja i jednog tijela“, veli Kjelen, „potrebno je još dokazati samostalno obličje državnih područja, koje ih međusobno razlikuje“. To po njemu nije nimalo teško, budući da je upravo tu „organsko biće“ najviše u sebi „zaokruženo i od drugih odijeljeno“. Naime, ono što se tamo vidi može se označiti kao „borba za prostor“, u čijoj se osnovi ne nalazi ništa drugo do nastojanje država da ostanu organska područja. Konkretno, radi se o tome da države traže „geografske individue, sa kojima hoće da se spoje“, kako bi tim spajanjem svoja područja pretvorile (produbile) “u prirodna područja“. Pri tome, razumije se, prostranstvo se ne poima „kao slučajna pripadnost, ili nevezan i izmjenjiv privjesak države, već kao sadržaj njenog bića koji u mnogim stvarima određuje njeno djelovanje i cio njen razvoj“. To znači da prostranstvo države mora biti „tako udešeno prirodno područje“, koje je dostatno za njenu primjerenu samovladu, shvaćenu kao sposobnost samoobezbjeđenja svih vrsta. U tom smislu ono se može nazvati „realnim određenjem geografskog individualiteta prema unutra“ i, kao takvo, predstavlja most između geopolitike koja obrađuje opšte pretpostavke prostranstva i privredne politike, „koja se bavi faktičkim razvitkom samodovoljnosti i njenim metodama unutra prostranstva“.

Što se, pak, „spoljnog prostranstva“ tiče, i Kjelen, poput Racela, čak i više od njega, ističe kao zakonitu težnju države za širenjem (tzv. „tendencija velikog prostora“, svojstvena velikim državama). Dalji razvoj prosperitetne države, po njemu, naime, podrazumijeva nužno širenje njene teritorije, jer, kako kaže, puževa kućica ne može biti njen ideal. Za njega je pitanje granica jednostavno pitanje odnosa snaga, a njihova promjena proces koji se uvijek odvija na štetu slabije strane. Stoga, kao i Racel, ne samo što smatra neprihvatljivim (neodrživim, nelogičnim) princip nepromjenljivosti granica, već ne preza ni od

navođenja konkretnih primjera koji bi to navodno mogli potvrditi. Tako, imajući u vidu dinamični rast Njemačke, smatra da se ta država, ne bi nikako smjela štititi „tvrdim granicama“, već da bi ove, ukoliko želi da se dalje razvija, morala pomjerati „prema vani“. Takvo uvjerenje, zajedno sa germanofilskim raspoloženjem, učinilo je da je Kjelen otvoreno opravdavo ekspanzionizam Njemačke, kao države „mladog naroda“, na račun država „starog naroda“ - Francuske i Velike Britanije. U tom smislu je Prvi svjetski rat smatrao sukobom poletne Njemačke i posustalih perifernih evropskih država. Isto tako, smatrao je neophodnim političko objedinjavanje Srednje Evrope kao protivteže SAD, Engleskoj i Rusiji.

Racelovo učenje o biološkoj sintezi države i tla i Kjelenova razrada teza o životnom ciklusu kontinentalne države na primjeru pozicije Njemačke u odnosu na države „starijih“ evropskih naroda, predstavljaju vrhunac geografskog determinizma kao faze u razvoju geopolitičke misli. To je ujedno bio i početak kraja dominacije geopolitičkih razmatranja u kojima je osnovni elemenat analize nacionalna država. U kasnijem razvoju geopolitike, naime, primat dobijaju studije o odnosu geografskih činilaca i političkih zbivanja na planetarnom nivou, u terminima velikih prostora i tzv. pan-područja. Taj novi pravac u razvoju geopolitike se, s obzirom na njegov kontinuitet i stepen aktuelnosti, može označiti kao savremeni geografski determinizam. Više od drugih autora koji su ovom teorijskom diskursu odredili smjer i sadržaj, ističu se H. Mekinder, K. Haushofer, N. Spajkmen i K. Šmit.

Britanski geograf ser Heloford Mekinder (1869-1947), zastupa stanovište da je svjetska istorija rezultat neprekidnog nadmetanja sila kopna i sila mora (telurokratskih i talasokratskih sila), te da je prednost uvijek na strani prvih. Naime, on u svom tekstu *Geopolitička osa istorije* (1904), Zemlju (planetu) dijeli na „svijet kopna“ i „svijet mora“. Svijet kopna predstavlja kao „svjetsko ostrvo“ (*World island*), koje obuhvata kopneni prostor Evroazije i Afrike, čiji se stožerni dio (*pivot area*), koji ujedno predstavlja i središte (srce) svijeta (*Heartland*), nalazi u centru evroazijskog masiva. Oko „svjetskog ostrva“ prostire se područje tzv. spoljašnjeg ili ostrvskog polumjeseca, u kojem dominiraju sile mora (sile ostrvskog svijeta). Po njemu, sve prednosti su na strani sila kopna. Na toj pretpostavci on pravi čuveni silogizam: „Ko vlada Istočnom Evropom, vlada predjelom srca / Ko vlada predjelom srca, vlada ’svjetskim ostrvom’ (Evroazijom) / Ko vlada svjetskim ostrvom, vlada svijetom“.

Njemački general Karl Haushofer (1869-1946), osnivač i urednik časopisa *Geopolitika*, dijeli Mekinderova uvjerenja, a za pomenuti njegov tekst kaže da „nikad nije vidio nešto veće od tih nekoliko stranica geopolitičkog remekdjela“. Haushofer inače smatra da se geopolitika može odrediti kao „nauka o

zavisnosti političkih događaja od zemljišnog tla“. On u geopolitici prvenstveno vidi sredstvo za „obnovu Njemačke pomoću geografije“, pretvarajući je tako u puki ideološki i propagandni instrument njemačkog nacionalizma u njegovoj težnji da zavlada Evropom i svijetom. To je razlog što Hitler njegove ideje ugrađuje u svoj *Main Kampf*.

Mekinderova podjela Zemlje na „svijet kopna“ i „svijet mora“ imala je uticaja i na učenje američkog autora Nikolasa Spajkmena (1893-1943), kojega smatraju izuzetno zaslužnim za oblikovanje američke geostrategije „zadržavanja“. Spajkmen upoređuje ideje Mekindera i Alfreda Mehena (1840-1914) - njemačkog autora, poznatog po tome što je smatrao da države koje kontrolišu mora imaju prevagu nad kopnenim silama, te da će Amerika, zahvaljujući svojoj strategiji pomorske ekspanzije, postati vodeća pomorska sila i da će to presudno uticati na sudbinu svijeta - i dolazi do zaključka da odlučujući uticaj na svjetsku politiku ne pripada središtu evroazijskog kopna već njegovom rubnom dijelu (*Rimlend*), koji je u geografskom smislu analogan Mekinderovom perifernom polumjesecu (čine ga Zapadna Evropa, Turska, Irak, Iran, Pakistan, Indija i Koreja), a u geopolitičkom smislu predstavlja svojevrsnu tampon-zonu između „svijeta mora“ i „svijeta kopna“. U skladu sa tom procjenom, Spajkmen na Mekinderov silogizam odgovara entimemom: „Onaj ko dominira *Rimlendom*, dominira Evroazijom / Onaj ko dominira Evroazijom, drži sudbinu svijeta u svojim rukama“. Suprotno Mekinderu, Spajkmen je, dakle, ubijeđen da *Heartland* kao regija neće moći da se ujedini na bazi moćne transportne odnosno komunikacione infrastrukture, te da uprkos izvanrednoj odbrambenoj poziciji ne može da se ofanzivno nadmeće sa pomorskom silom Sjedinjenih Država. On vjeruje u obrnuto: da će pomorske sile, baš kao što je predviđao Mehen, definitivno uspjeti da stave pod kontrolu („zadrže“ i „obuzdaju“) snage kopna. Smatra se da je Amerika, rukovodeći se Spajkmenovom strategijom (*Rimlenda*) izašla kao pobjednik iz tzv. hladnog rata, usljed čega su ga neki autori nazvali „arhitektom svjetske pobjede liberal-demokratskih zemalja nad Evroazijom“. Spajkmen je, inače, smatrao da se geopolitička moć države određuje na osnovu sljedećih deset kriterijuma: (1) površina teritorije, (2) priroda granica, (3) broj stanovnika, (4) posjedovanje rudnog blaga, (5) ekonomski i tehnološki trazvoj, (6) finansijska moć, (7) etnička srodnost, (8) nivo socijalne integracije, (9) politička stabilnost i (10) nacionalni duh.

Karl Šmit (1888-1985), u svom tekstu *Zemlja i more*, vrši sintezu Mekinderovih i Spajkmenovih stavova o nadmetanju sila kopna i sila mora, s jedne strane, i osnovnih postavki geografskog determinizma o predodređenosti sudbine ljudskog društva karakteristikama zemljišnog prostora, s druge, i dola-

zi da zaključka da je svjetska istorija u stvari „istorija borbe kontinentalnih država protiv pomorskih i pomorskih država protiv kontinentalnih“. No, za razliku od predstavnika ortodoksnog geografskog determinizma, Šmit Zemlju i More ne posmatra samo kao „prirodnjačke veličine“, niti čovjeka kao „živi organizam koji se bez ostatka svodi na uticaj okolnog svijeta“, budući da on „posjeduje dar ovladavanja sopstvenim bićem i sviješću u procesu istorijskih zbivanja“. Po Šmitu, posebno svojstvo (kvalitet) prostora, preko kojeg on utiče na oblikovanje političkih pojava i čitave društvene realnosti, predstavlja njegova organizovanost (uređenost, uobličenost, sređenost). To svojstvo prostora Šmit naziva „nomosom“ (od grč. *nomos* - zakon, uredba, propis), pod kojim podrazumijeva njegovo „stvarno, istinsko, primarno uređenje zasnovano na određenim prirodnim granicama i ograničenjima“, uključujući i „određenu podjelu zemlje“. U prilog tezi o odlučujućem uticaju tako definisanog „nomosa“ zemlje na političke procese odnosno na svekoliku istoriju drštva, podsjeća na to da „u početku svake velike epohe dolazi do velikog zauzimanja zemalja“. Proučavajući „nomos“ Zemlje i „nomos“ Mora, Šmit dolazi do zaključka da se oni kvalitativno razlikuju i da su međusobno suprotstavljeni, tako da su i državne tvorevine i civilizacije nastale pod uticajem tih različitih „nomosa“ međusobno suprotstavljene. Tako, Kopno je postojbina tradicionalnog, konzervativnog društva, dok je More izvor impulsa koji podstiču promjene. Nepomirljivost tih dvaju svjetova učinila je da istorija njihovog sukobljavanja postane osnovna odrednica svjetske istorije, tj. da se svjetska istorija može pratiti preko sukoba proizvedenih suprotstavljenim odlikama svijeta Kopna i svijeta Mora. Po Šmitu, dakle, „sučeljavanje morskog i kopnenog svijeta, to je ona globalna istina u objašnjenju civilizacione dvojnosti koja stalno izaziva planetarnu napetost i stimuliše čitav proces istorije“. To traje od iskona, veli Šmit, podsjećajući na biblijsku priča o sukobu dva najmoćnija stvorenja - Levijatana i Behemonta - od kojih je prvo oličenje svih morskih stvorenja, a drugo svih kopnenih.

Šmit razvija i teoriju velikog prostora, čiju polaznu osnovu predstavlja teza da je teritorijalno širenje države, kao imanentno svojstvo njenog razvoja, izraz čovjekove težnje za sintezom. U tom smislu, on podsjeća da je svaka značajna promjena u svjetskoj politici povezana s novim prekrajanjem svijeta, tj. zauzimanjem zemljišta. Logična posljedica tog, za njega sasvim prirodnog procesa - koji je dijelom uslovljen i zahtjevima za kvalitativno i kvantitativno dograđivanje (dokompletiranje) teritorije, što ih nameće logika tehnološkog i ekonomskog napretka - jeste nastajanje države koja objedinjava prostor (*Grossraum*), tj. države-kontinenta. Šmit, pritom, ne smatra da objedinjavanje prostora nužno podrazumijeva kolonizaciju, aneksiju ili nasilno osvajanje. Naprotiv, on vjeruje da bi se to moglo postići dogovornim (obostrano/višestrano)

prihvaćenim ukrupnjavanjem teritorije, tako da bi država-kontinent mogla da bude oblik nadnacionalne tvorevine, sa očuvanim etničkim posebnostima, uz velik stepen lojalnosti prema centru koji bi bio nadležan samo za rješavanje strateških pitanja.

Uprkos tome što je geografski determinizam, kao ključna odrednica klasične geopolitičke misli - utemeljene u djelima Racela i Kjelena, a dopunjene učenjima Mekindera, Haushofera, Spajkmena, Šmita i drugih - od početka bio izložen ozbiljnim kritikama i osporavanjima, neki od njegovih sadržaja nijesu istorijski sasvim dezaktuelizovani. Naprotiv, oni i dalje dosta snažno „asociraju“ kako na izvjesna „tekuća“ nadmetanja snaga Kopna i snaga Mora, otjelovljena u raznim evroazijskim „medvjedima“ i evroatlantskim „anakondama“, tako i na određne integracione procese gotovo identične sa Šmitovim anticipacijama.

Poglavlje četvrto

TEORIJA ELITE

Teorija elite pripada onim misaonim diskursima koji poziciju i pravo čovjeka u društvu, naročito u upravljanju ovim, posmatraju izvan uobičajenih socijalno-ekonomskih tokova i političko-pravne strukture i procedure i smiještaju ih u kontekst determinisan posebnim, najčešće psihološkim, biološkim i drugim "ekstra" svojstvima i sposobnostima pojedinaca i grupa.

Pod elitom se, u sociološkom smislu, podrazumijeva uža grupa po nekom osnovu (bogatstvu, znanju ili nečemu drugom) odabranih uglednih pripadnika jedne ili više društvenih klasa. U politikološkom smislu pod elitom se, po pravilu, podrazumijeva uzak sloj odabranih, najboljih i najsposobnijih članova nekog društva, njegov "cvijet" i "krem", koji imaju vlast, volju i moć da u tom društvu ostvaruju posebnu, najčešće rukovodeću ulogu. Sama, pak, teorija elite cjelokupnu problematiku klasnih i uopšte društvenih odnosa svodi na karakter zbivanja na relaciji između uske, neizbježne i neophodne, vladajuće grupe, koja u političkom životu ima neprikosnovenu poziciju i ulogu, i ogromne većine stanovništva, pasivne mase, koja nema gotovo nikakav uticaj na društvena kretanja, posebno ne na upravljanje društvenim poslovima. Radi se o odnosu koji gotovo sasvim odgovara opisu što ga Gaetano Moska nudi u svom iskazu: "Među konstantnim činjenicama i tendencijama koje se mogu naći u svim političkim organizacijama, jedna je toliko očigledna da je vidljiva i za najpovršnije oko. U svakom društvu, od onog koje je slabo razvijeno i jedva dostiglo zoru civilizacije, pa do najrazvijenijeg i najmoćnijeg, dvije klase ljudi se pojavljuju - klasa koja vlada i klasa kojom se vlada. Prva klasa, uvijek manja po broju, vrši sve političke funkcije, ima monopol vlasti i uživa prednost koju vlast donosi. Drugu pak, brojniju klasu, kontroliše i njome upravlja ova prva na manje-više legalan i arbitraran način, a ova druga snabdijeva ovu prvu, bar na pojavnom nivou tako izgleda, svim materijalnim sredstvima za opstanak i sredstvima koja su od suštinskog značaja za životnost političkog organizma".

Prva klasa stoga gotovo neograničeno uživa sva prava i koristi koje proizilaze iz njene povlašćene, drugoj klasi nadređene pozicije.

Organizovana manjina, tj. elita, koja je predana jednom cilju, ima apsolutnu prednost nad dezorganizovanom većinom i njeno postojanje je uslov opstanka svakog društva. Bez nje bi, smatra Moska, propala bilo koja organizacija i bilo koji "sklop" društva. Zato, desi li se da nezadovoljne klase svrgnu vladajuću klasu, one u svojim redovima moraju pronaći drugu organizovanu manjinu, koja će vršiti funkciju (izvršavati zadatke) vladajuće klase. Osim toga, nastavlja Moska, činjenica je i da "u svakoj zemlji postoje značajne ličnosti koje vrše javnu vlast, a da narod, ljudi koji su siromašni i neuki, faktički, ako ne pravno, obično ne čine ništa drugo sem što se pokoravaju zakonima u čijem stvaranju ili sprovođenju ne učestvuju". Svi znamo da je tako, veli Moska, "i gotovo ne bi mogli ni da zamislimo realno postojanje svijeta drugačije organizovanog - bez ikakve hijerahije, u kojem bi svi podjednako bili podređeni jednoj jedinoj ličnosti, a političkim poslovima u jednakoj mjeri svi da upravljaju". Ako u teoriji drugačije rezonujemo, nastavlja on, "to je djelimično posljedica ukorijenjenih navika u našoj svijesti, a djelimično je uslovljeno prekomjernim značenjem koje pridajemo postojanju dva politička faktora, čija je pojava mnogo veća u stvarnosti".

Saobrazno takvim Moskinim svatanjima, koja inače dijele mnogi drugi autori, sukus teorije elite predstavljale bi teze:

da je čovječanstvo u svim fazama svog civilizacijskog razvoja bilo podijeljeno na dvije osnovne grupe - manju, vladajuću i veću, kojom se vlada (upravlja, rukovodi);

da je takva podjela karakteristična kako za unutarklasne tako i za međuklasne odnose, ne ostavljajući po strani ni političke avangarde samih klasa;

da se oblici i sadržaji društvenog organizovanja mijenjaju, ali da raspored moći i uticaja što ga podrazumijeva vladajuća manjina i većina kojom se vlada - ostaje.

Ideje o postojanju elite i njenoj posebnoj društvenoj ulozi, korespondentne sa upravo takvim njenim shvatanjem, veoma su stare. Opredmećene, srijeću se u strogom hijerarhijsko-birokratskom ustrojstvu istočnih despotija, odnosno kastinskom uređenju u drevnoj Indiji. Iskazane u formi više ili manje razvijene teorijske opservacije, nudi ih Platonova koncepcija klase upravljača, odnosno državnika filozofa odabranih po kriterijumu znanja. Aristotel, pak, smatra da u društvu postoji osam klasa, od kojih su četiri proizvođačke i jedna ratnička, a tri čine političku i ekonomsku elitu društva. On klasu činovnika tretira kao vlastodršce i, u svojoj *Politici*, kaže da su to "oni koji upravljaju državom i koji

služe kao organi vlasti, jer država ne može da postoji bez vlasti". Tragom ovih mislilaca idu i drugi antički i srednjevjekovni teoretičari, koji u razmišljanjima o podobnima za upravljačke funkcije apsolutnu prednost daju uskom krugu izabranih, aristokrata po porijeklu ili na drugi način obdarenih plemenitim osobinama. U tom smislu ideja elite predstavlja srž gotovo svake aristokratske političke "anticipacije" ili ideologije. Ipak, oblikovanje ovih ideja u cjelovitu teoriju ostvareno je tek u XIX vijeku.

Među autore zaslužne za formulisanje teorije elite ubrajaju se Sorel, Niče i drugi. Ipak se smatra da su najveći doprinos u tom pogledu dali italijanski sociolozi Gaetano Moska (navedenom tezom o podjeli svakog društva na one koji vladaju i one kojima se vlada) i Filfredo Pareto (tezom o kruženju elita), te njemački istoričar Robert Mihels (tezom o oligarhijskim tendencijama u svim demokratskim organizacijama).

Žorž Sorel je, na primjer, ostao upamćen po svojim koncepcijama borbe proletarijata protiv buržoazije, čiju osnovu čini stanovište da samo svjesna manjina, i to ona regrutovana iz socijalnih slojeva proletarijata, može da "iznese" revolucionarni prevrat postojećeg svijeta.

Fridrih Niče (1844-1900) se, opet, pamti po svojim idejama o potrebi stvaranja "viših" ljudi, sposobnih i samodisciplinovanih, koji će voljom filozofa-silnika i umjetnika-tiranina nadići moral samilosti, uslužnosti i poniznosti, kao glavnih sredstava u borbi za opstanak, i vladati kroz hiljade godina. Niče tu potrebu temelji na ocjeni:

prvo, da je svojevrsna zapuštenost datog društvenog, osobito političkog stanja postala nepodnošljiva;

drugo, da je jednako nepodnošljiva i inertnost (nesposobnost i nekompetentnost) onih koji na dato društveno stanje najviše utiču;

treće, da "ide vrijeme kada će se iznova učiti što je politika", radi čega valja pripremiti one koji će moći da odgovore tom zahtjevu.

Logičko-teorijsku pretpostavku za takav sud, on izvodi iz uvjerenja "da postoje viši i niži ljudi, i da jedan jedini čovjek može pod izvjesnim okolnostima iskupiti život čitavih hiljadugodišta - to će reći: jedan potpuniji, bogatiji, veći, cjelostniji čovjek u poređenju s bezbrojem nepotpunih, djelimičnih ljudi". Takvo uvjerenje prožima i Ničeov "uvod" u raspravu na pomenutu temu, što ga nudi u svom djelu *Volja za moć*, kad kaže: "Jedno pitanje stalno nam se nameće, jedno možda đavolsko i zlo pitanje: šapnimo ga onda na uho onima koji imaju prava na takva sumnjiva pitanja, najjačim dušama današnjice, koje same sebe najbolje drže u rukama: nije li već vrijeme, sada kada se tip 'domaće životinje' sve više i više širi u Evropi, pokušati sa temeljitim vještačkim i svjesnim odgajanjem suprotnog tipa i njegovih vrlina? I ne bi li i demokratski pokret

prvi put našao neku vrstu cilja, spasa i opravdanja, kada bi se pojavio neko ko bi se njime poslužio - tako da se, najzad, pored njegovog novog i uzvišenog oblika ropstva (jer to mora evropska demokratija na kraju biti), stvori ona viša vrsta gospodstvenih i cezarskih duhova koja bi stajala na demokratiji, oslanjala se na nju i uzdizala preko nje? Do novih, dosad nemogućih, do svojih vizija? Do svojih zadataka"?

Razloge za stvaranjem neke bolje elite od postojeće, koja bi svojim djelanjem odgovorila potrebama čovjeka novog doba, Niče konkretno obrazlaže dvijema stvarima. Jednu od njih čini nevjerica u postojeće institucije poretka, osobito u državi kakvom su je načinili oni koji njome upravlju, a drugi je nevjerica u same glavne aktere političkog procesa i njihove projekte društvene organizacije. Za državu Niče kaže da je isto što i neorganizovani nemoral - "iznutra: kao policija, kazneni zakon, klase, trgovina porodica; spolja: kao volja za moć, volja za ratom, zavojevanjem, osvetom". U takvoj državi, čak i za najmislećije ljude (filozofe), jedini tip "savršenstva u politici" predstavlja makijavelizam, i to ne bilo kakav makijavelizam već onaj koji je "čist, bez primjesa, sirov, zelen, u svoj svojoj snazi, sa svom svojom jačinom i oporošću". O glavnim akterima datog političkog procesa i njihovim projektima društvene organizacije, pak, kaže: "Ja sam protivan: 1. socijalizmu, jer naivno sanja o 'dobroti, ljepoti, istini i jednakim pravima' (čak i anarhisti idu za istim idealom, ali na brutalniji način); 2. parlamentarizmu i moći štampe, jer su to sredstva pomoću kojih čovjek iz gomile postaje gospodar. Meni su socijalisti smiješni zbog njihovog apsurdnog optimizma u pogledu 'dobrog čovjeka' koji samo čeka iza žbunja kad će se likvidirati postojeći poredak i otvoriti put za nove 'prirodne nagone'. I njihovi protivnici su tako isto smiješni, jer ne vide nasilje u zakonu, strogost i egoizam svake vlasti. Osnovno je osjećanje svakog starog zakonodavstva: 'Ja i meni slični vladaćemo i živjeti: ko se degeneriše, biće izgnan i uništen'. Ljudi mnogo jače mrze ideju o višem soju ljudi nego li monarhiju. Antiaristokratizam se služi mržnjom prema monarhiji kao maskom". Ima li se sve to u vidu, pita Niče, treba li neko da se čudi što on lično za sebe kaže da je "prinuđen da vaspostavi hijerahiju "u ovo doba opšteg prava glasa, u kojem je svakom dopušteno da sudi o svakome i svačemu?" Jedini pravi odgovor na to može biti "ne", veli on dalje, budući da "nivelaciju evropskog čovjeka", kao veliki aktuelni proces ne treba zaustaviti, već je još više ubrzati. Ali ne da bi se time dobilo nešto dobro, već naprotiv da bi njen apsurdni ishod još više pokazao koliko je velika potreba za "distancijom" i (kvalitativno novom) "hijerarhijom". Naprosto, zaključuje Niče, "mi moramo načiniti budućnost mjerilom svih svojih ocjena vrijednosti - i ne smijemo tražiti za sobom zakone svog vladanja".

Gaetano Moska (1858-1911), svoje bavljenje elitom započinje stanovištem sličnim onom kojega zastupa Makijaveli u svom djelu *Prvih deset knjiga Tita Livija*, u kome se kaže da "u bilo kojoj državi, pa makar kako ona bila organizovana, nikad više od četrdeset do pedeset ljudi ne vrši efektivnu vlast". Konkretno, Moska, u svom djelu *Teorija vlasti i parlamentarna vladavina*, objavljenom 1884. godine, kaže: "U svim društvima koja su normalno organizovana, u kojima postoji ono što se zove vlast, mi osim što znamo da se ta vlast vrši u ime čitavog naroda, ili dominirajuće aristokratije, ili pak suverena - stalno srijećemo još jednu činjenicu: da su upravljači, odnosno oni koji imaju u rukama i vrše javnu vlast, uvijek manjina, a da se pod njima uvijek nalazi brojna klasa ljudi koji nikada stvarno ni na koji način ne učestvuju u vršenju vlasti, koji se toj manjini pokoravaju". Dakle, mala grupa koja vlada, ili "politička klasa", i velika grupa nad kojom se vlada, ili "klasa podanika", po Moski su nužni, neizbježni, zakoniti elementi svakog društvenog organizovanja nezavisno od njegovih formi i sadržaja. Tako: "Bilo da je riječ o baronima, sveštenstvu i konzulima srednjevjekovnih zajednica, bilo o birokratiji i dvorskom plemstvu prošlog vijeka, bilo o današnjim činovnicima i takozvanim predstavnicima naroda, bilo o mandarinima u Kini, nosiocima činova u Rusiji, daimosima i samurajima u Japanu, krupnim vlasnicima i kapitalistima u Engleskoj, 'političarima' u Sjedinjenim Državama - u svakom vremenu i na svakom mjestu, sve što u vlasti predstavlja odlučivanje, vršenje moći, što uključuje komandovanje i odgovornost, uvijek je atribut jedne posebne klase, klase čiji elementi formiranja, s obzirom na vjekove i zemlje, mogu, istina, veoma da se razlikuju, ali koju, bilo kako da je formirana, uvijek sačinjava u odnosu na masu podanika kojima se nameće, jedna neznatna manjina". Paradoks nadmoći manjine nad većinom, Moska objašnjava time da manjina ima kudikamo veće mogućnosti da se organizuje, tako da je organizacija ono što joj, pri jednakim drugim uslovima, daje apsolutnu prednost nad (po pravilu dezorganizovanim) individuama koje čine većinu. On kaže: "Nesavladiva je moć bilo koje manjine nad svakom individuom koja pripada većini, koja se nađe usamljena pred cjelokupnošću organizovane manjine, dok istovremeno može da se kaže da je ona i organizovana upravo zato što predstavlja manjinu. Stotinjak njih, koji uvijek djeluju, usaglašavajući se i razumijevajući jedni druge, likovaće nad hiljadama pobijeđenih pobjeđivanjem jednog po jednog, jer među njima neće biti nikakvog sporazumijevanja. Istovremeno, prvima će biti mnogo lakše da djeluju usaglašeno i da se sporazumijevaju, jer ih ima stotinu, a ne na hiljade". Iz ove činjenice, veli dalje Moska, lako je izvući zaključak da ukoliko je jedna politička zajednica veća, utoliko je manja proporcija vladajuće manjine u odnosu na podređenu većinu i utoliko je većini teže da se organizuje kako bi djelovala protiv nje.

Moska odbacuje tezu da je politička klasa u pogledu rasne pripadnosti drugačija od klase potčinjenih, da pripada drugoj rasi i da se njeni kvaliteti, kao vladajuće društvene grupe, održavaju i prenose putem organskog nasljeđa. To ne znači da nema društava u kojima se pripadnikom elite postaje nasljeđem (na primjer, društva sa kastinskim uređenjem), pripadništvom svešteničkoj hijerarhiji (u društvima gdje je uticaj crkve velik, a položaj sveštenstva tradicionalno povlašćen) ili bogatstvom. No to su, smatra Moska, sve rjeđi slučajevi, naročito u demokratski opredijeljenim društvima. Prenošenje nekih "klasnih kvaliteta" je mogućno i ono postoji, makar kao marginalna pojava (sasvim je normalno da se, na primjer, iz klase ratnika stvaraju novi ratnici). Kad ne bi bilo tako, tj. kad bi stvarni uticaj "nasljednog faktora" bio odlučujući, klasa koja bi jednom postala vladajućom ne bi mogla propasti i izgubiti vlast. Političke klase, prirodno, teže da *de facto* postanu nasljedne kad to već ne mogu *de iure*. Moska kaže: "U stvari, sve političke snage posjeduju onaj kvalitet koji se u fizici naziva silom inercije, to jest tendenciju da se zadrže na položaju i u stanju u kome se nalaze. U nekim porodicama vojnička vrijednost i bogatstvo lako se održavaju moralnom tradicijom i djelovanjem nasljeđa, a praksa velikih obaveza, običaja i gotovo cio stav da se stvarima prilazi sa pridavanjem važnosti, stiču se mnogo lakše ukoliko se na njih privikne od malih nogu. Pa kad akademska zvanja, naučna kultura, posebne sposobnosti dokazane ispitima i konkursima - otvaraju ulaz u javne službe time se još ne narušava ona vrsta izuzetnog blagostanja u korist nekih, koje Francuzi definišu kao korist od već zauzetih pozicija. A, u stvari, ukoliko su ispiti i konkursi, teoretski, i otvoreni za sve, većini uvijek nedostaju potrebna sredstva da bi podnijeli troškove dugotrajnog pripremanja, a mnogim drugima nedostaju i veze i rodbina pomoću kojih se neki pojedinci odmah postavljaju na pravi put, izbjegavajući tako kolebanja i greške, neizbježne kada se ulazi u neki nepoznat ambijent u kome se ne nailazi na vodiče i podršku". Političke klase, međutim, nijesu vječne niti su apriorno zaštićene od mnogih iskušenja. Naprotiv, one neizostavno propadaju kad se ne mogu realizovati oni kvaliteti radi kojih su došle na vlast, kada više ne mogu da obavljaju one specijalne zadatke koje su ranije vršile ili, pak, kada njihovi kvaliteti i zadaci koje obavljaju počnu gubiti vrijednost u društvenoj sredini u kojoj žive. One mogu da budu smijenjene (pobijeđene ili uništene) onda kada dođe do invazije jačih sa strane, ali i pojavom takvih ideja i novih moralnih, filozofskih, religijskih i drugih ubjeđenja usljed kojih "prestaju intelektualne navike" na kojima je zasnovana poslušnost mase. Moska kaže: "Prirodno je da tada nastupa period obnove, ili revolucije, ukoliko je moguće da ga tako definišemo, za vrijeme kojeg individualne sposobnosti kotiraju, a pojedine pasionirane ličnosti, aktivnije, inteligentnije i smjelije mo-

gu sa dna društvene ljestvice da sebi stvore put do onih najizdignutijih. Ovo pomjeranje, kada jednom počne, ne može se najednom da zaustavi. Primjer savremenika koji su, polazeći ni od čega stigli do uglednih položaja, stimuliše nove ambicije, nove požude, nove energije, a molekularna obnova političke klase aktivno se sprovodi, dok je ponovo ne uspori dugačak period socijalne stabilnosti. Tada društvo postepeno prelazi iz grozničavog u smirujuće stanje a psihološke osobine čovjeka ostaju nepromijenjene, kao što se kod onih, koji predstavljaju političku klasu, javlja težnja za udruživanjem i zatvorenost, uz učenje vještine monopolizovanja neophodnih kvaliteta i sposobnosti za sticanje vlasti i njeno održavanje. Konačno, vremenom se formira konzervativna snaga, u pravom smislu te riječi, zbog koje se obično mnogi mire sa ostajanjem na nižem, a članovi nekih porodica, ili privilegovanih klasa, stiču ubjeđenje da je njihovo pravo gotovo apsolutno da stoje na visokom i da komanduju".

Razumije se, napominje Moska, "u društvima koja su dostigla izvjestan stepen civilizacije, vladajuće klase se ne zadovoljavaju samo time što vlast *de facto* posjeduju, nego se trude da za svoju vlast nađu neki moralni i ispravni osnov, pokazujući je kao logičnu i nužnu posljedicu učenja i vjerovanja koja su široko priznata i prihvaćena". Tu svojevrsnu doktrinarnu racionalizaciju, kojom elite nastoje da objasne nužnost i smisao svoje vlasti, a filozofi prava je svrstavaju u kategoriju "principa suverenetiteta", Moska naziva "politička formula". Ona je, po pravilu, različita na raznim nivoima razvijenosti civilizacije i može da se "izvodi" kako iz vjerovanja u najraznovrsnije natprirodne sile, tako i iz raznih vjerovanja i koncepcija koje, "ukoliko nijesu pozitivne ili pak zasnovane na realnim činjenicama, izgledaju barem racionalno". Tako, veli Moska: u društvu jako prožetom hrišćanskim duhom, politička klasa vlada u božje ime; u muhamedanskom svijetu politička vlast se vrši u ime kalifa, prorokovog namjesnika, ili pak onoga "koji je od kalifa primio investuru prećutno ili javno"; kineski mandarini su upravljali državom na pretpostavci da su sinovi neba, koje im je dalo mandat da to rade očinski, u skladu s konfučijanskim moralnim normama; komplikovana hijerarhija civilnih i vojnih službenika rimskog carstva zasnivana je na volji imperatora, "za kojega je bar od Dioklicijana", važilo uvjerenje da je mandat za upravljanje javnim poslovima legalno dobio od naroda; ovlašćenja svih zakonodavaca, poglavara i činovnika u Sjedinjenim Američkim Državama potiču direktno ili indirektno od njihovih birača i objašnjavaju se kao "izraz suverene volje naroda". Takva objašnjenja o porijeklu odnosno legitimitetu vlasti elita, zaključuje Moska, nijesu bila bez odgovarajućih učinaka uprkos dvjema notornim činjenicama:

prvoj, da "nikad niko nije video autentičan akt kojim je Gospod dao ovlašćenja izvjesnim osobama, ili pak, privilegovanim pojedincima, da vladaju narodima za svoj račun";

drugoj, da savjestan istraživač "može lako da konstatuje da narodni izbor, makar koliko pravo glasa bilo široko, obično nije i izraz volje većine".

Vilfredo Pareto (1848-1923), italijanski ekonomista i sociolog, dijeli uvjerenja drugih "elitista" da:

u svakom društvu postoje viši (vladajući) i niži slojevi, tj. slojevi kojima se vlada;

svaki socijalno-politički pokret vodi manjina, tj. viši sloj (elita);

mase uvijek slijede elitu, budući da ova uspijeva kod njih stvoriti uvjerenje o opravdanosti svog postojanja i uloge, te sposobnosti da tu ulogu ostvaruje.

Razlikuje se od njih utoliko što manjinski "viši" društveni sloj dijeli na *elitu vlasti* - koja obuhvata individue direktno ili indirektno angažovane na vršenju značajnih funkcija u društvu i državi, i *nevladajuću elitu* - koja obuhvata ostale (nevladajuće) djelove elite, dok većinski "niži" društveni sloj, pod kojim podrazumijeva "obični" narod naziva *neelitom*.

Kriterijume za takvu strukturalizaciju društva, Pareto izvodi iz dvaju pretpostavki. Jednu pretpostavku čini krivulja distribucije bogatstva, na temelju koje dolazi do zaključka da su "tzv. više klase obično najbogatije i da one predstavljaju jednu elitu, jednu aristokratiju". Drugu pretpostavku čine ostali faktori koji utiču na formiranje grupe koja ima vlast - kao što su znanje, invencija, snalažljivost - čija se "stanje" (prisustvo) može utvrditi kod svakog pojedinca ukoliko se njegova djelatnost na poslu kojim se bavi izmjeri ocjenom od "0" do "10". Pareto, o tome, piše: "Pretpostavimo da u svim granama ljudske aktivnosti pripisujemo svakoj individui indeks koji označava njene sposobnosti, na način sličan ocjenjivanju na ispitu iz različitih predmeta koji se predaju u školi. Na primjer, onome koji se ističe u svom pozivu daćemo ocjenu 10, onome koji ne uspije da stekne ni jednog jedinog klijenta daćemo ocjenu 1, da bismo mogli da damo 0 onome koji je stvarni kreten. Onome koji je znao da zaradi milione, bilo to dobro ili rđavo, daćemo 10. Onome koji zarađuje hiljade franaka daćemo 6. Onome koji uspije da se prehrani daćemo 1. Onome koji je smješten u sirotinjski dom daćemo 0. Ženi političaru, kao što je bila Periklova Aspazija, Madame de Mainteson Luja XIV, Madame de Pompadur Luja XV, koja je znala da pridobije naklonost moćnog čovjeka i koja igra izvjesnu ulogu u upravljanju javnim stvarima, daćemo ocjenu kao što su 8 ili 9. Dundici koja samo zadovoljava čula ovih ljudi, i nema nikakvog uticaja na javne poslove daćemo 0. Spretnom lopovu koji vara ljude i umije da izbjegne kaznu koju predviđa Krivični zakon, dodijelićemo 8, 9 ili 10, prema broju glupaka koje je uspio da uvuče u svoju mrežu i količini novca koji je uspio da im izvuče. Jednom malom lopovu koji je pokrao stoni pribor svome hranodavcu i koji

je još dopustio da ga žandari uhvate za kragnu, daćemo 1. Jednom pjesniku kao što je Musset, daćemo prema ukusu 8 ili 9. Stihoklepcu koji recitovanjem svojih sonata razjuruje ljude daćemo 0. Za šahiste bismo imali različite ocjene, preciznije, koje bismo im davali na broj i vrstu partija koje su dobili. I tako dalje, za sve grane ljudske aktivnosti". Riječju: "Jedan poznati šahista bi svakako pripadao eliti. Ali isto tako je sigurno da mu njegovi kvaliteti šahiste neće pružiti mogućnmost da ima uticaja na vladu, i prema tome, ukoliko mu ne bi pritekli u pomoć neki njegovi drugi kvaliteti, on neće predstavljati vladajuću elitu. Prijateljice apsolutnih vladara ili veoma moćnih političara često pripadaju eliti, bilo zbog svoje ljepote ili zbog svojih intelektualnih sposobnosti. Ali samo neke od njih, koje su imale specijalne sposobnosti koje iziskuje politika, igrale su neku ulogu u vladi". U svakom slučaju, oni "koji imaju najviši indeks (ocjenu) u grani u kojoj ostvaruju svoju aktivnosti" predstavljaju "elitu", dok oni koji po tom ili nekom drugom osnovu ne ostvaruju neku značajniju ulogu u upravljanju predstavljaju "nevladajuću elitu". Tako, zaključuje Pareto, "imamo dva sloja stanovništva: 1. donji sloj, koji sačinjava klasu stranu eliti; 2. viši sloj, elitu, koja se dijeli na: (a) vladajuću elitu i (b) nevladajuću elitu". Povodom ovakvo izvedene strukture društva, Pareto daje dvije napomene. Jedna napomena se odnosi na to da izloženi način ocjenjivanja ne uključuje u sebe moralnu dimenziju nekog činjenja, već ima u vidu samo njegove faktičke sadržaje i efekte. Tako, na primjer, "ima ljudi koji Napoleona obožavaju kao boga, a ima i onih koji ga mrze kao posljednjeg zločinca". No, Napoleon, "dobar ili zao", sigurno nije bio "ni kreten, ni beznačajan čovjek kakvih ima na milione". Druga napomena odnosi se na postojanje "etiketa" koje prikrivaju stvarno stanje. Takav je, na primjer, slučaj kada se etiketom koju nosi advokat i koja bi trebalo da znači da on poznaje zakon, iako to nije uvijek slučaj. Na sličan način, veli Pareto, u vladajućoj eliti ima onih koji nose "etiketu političkih funkcija izvjesnog ranga" (kakve su, na primjer, ministar, senator, predsjednik suda ili general), iako "ne posjeduju odgovarajuće osobine za etikete koje su dobili".

Pareto, inače, razvija teoriju o cirkulaciji (kruženju) elita, tj. teoriju po kojoj proces regrutovanja, mobilnosti i smjenjivanja vodećih grupa u pojedinim oblastima društvenih aktivnosti neprekidno teče. Uzroke te pojave Pareto razmatra u svojoj knjizi *Rasprava o opštoj sociologiji*, pri čemu posebnu pažnju poklanja analazi "logičnih" i "nelogičnih" radnji. On logičnim radnjama, na primjer, smatra ekonomsko ponašanje jer je u njemu sadržan racionalan odnos prema cilju koji se želi postići. O "nelogičnim" radnjama, međutim, govori manje precizno, budući da one zavise od "konteksta" rezidua (osjećanja prema nečemu, odnosno raspoloženja za nešto) i njihovih "derivata" (tj. načina na koji se one "jezički iskazuju" i eventualno ideološki obražlažu). Pareto rezidue dijeli

na šest grupa (kombinovanje - odnose se na težnju za kombinovanjem raznih mentalnih i fizičkih radnji; održavanje grupe - odnose se na faktore socijalnosti; potreba da se osjećanje izrazi kroz spoljne radnje - aktivnost, samoisticanje; društvenost - univerzalni elementi koji spajaju i razdvajaju razne grupe, poput milosrđa ili surovosti; integritet individue; polni nagon). Od toga koje radnje neko vrši, smatra Pareto, bitno zavisi hoće li postati dijelom elite, koliko će u eliti ostati i što će na kraju biti sa samom elitom čiji je on član. "Logične" radnje, po pravilu, čine put ka eliti najsigurnijim, a zadržavanje u njoj i njen opstanak najizvjesnijim. Među radnjama koje su uslovljene reziduama i njihovim derivatima, boljim od ostalih u tom pogledu smatra one koje se temelje na "osjećanjima za održavanje skupine" i "instinktu kombinovanja". Prvu (održavanje skupine) karakteriše uvjerenost u ispravnost sopstvenih opredjeljenja i radnji, antiintelektualizam i spremnost na upotrebu sile. Drugu (instinkt kombinovanja) karakteriše intelektualna nastrojenost, razmišljanje i dovitljivost, skepticizam, oklijevanje da se primijeni sila, sklonost uživanja u postignutom, osobito u privilegijama koje pruža pripadnost rukovodećoj grupi. Služeći se Makijavelijevom simbolikom, Pareto objašnjava da su za osvajanje vlasti potrebne osobine lava, koje podrazumijevaju spremnost za upotrebu sile, kombinovane sa osobinama lisice, budući da je dovitljivost uvijek potrebna. U eliti na vlasti postepeno preovlađuju lisice, što prouzrokuje najprije promjenu njene "moralne strukture", a potom i potpuno "kvarenje", čiji su glavni simptomi gubitak samopuzdanja, prestanak vjerovanja u ideale i ciljeve zbog kojih je elita nastala i nespremnost na upotrebu sile. Kad se to desi, na scenu stupaju novi, mladi lavovi i umjesto elite koja silazi sa scene formiraju novu. Taj opšti zakon kruženja elita, smatra Pareto, važi u svim oblastima društvenog života. Isto kao što na političkoj sceni postoji smjena lisica lavovima, na ekonomskoj sceni postoji smjena štedljivih, opreznih i slabo preduzimljivih "rentijera" odlučnijim, preduzimljivijim i smjelijim "špekulantima", sklonim čak i pretjerivanjima i rizicima. Naprosto, skepticizam, sklonost dugim razmišljanjima i nepreduzimljivost (svojstveni lisicama) bivaju zamijenjeni vjerom u vlastite mogućnosti, preduzimljivošću i spremnošću na rizik (svojstvenim lavovima). Tako se elite na vlasti neprekidno mijenjaju, stvaralački nadilazeći i potiskujući jedna drugu.

"Kao posljedica cirkulacije elite - kaže Pareto - vladajuća elita je u stanju transfomracije spore, ali stalne. Ona teče kao rijeka; današnja elita je drugačija od jušerašnje. S vremena na vrijeme primjećuju se nagle i snažne promjene, slične poplavama rijeke. Potom se nova vladajuća elita počinje da uobličava sporo: rijeka, vrativši se ponovo u korito, dalje pravilno teče". Otuda je istorija svake zemlje u stvari istorija "vječitog ritma elita". Sve u istoriji poznate bo-

rbe - kakve su bile one između patricija i plebejaca, jakobinaca i žirondista, socijalista i buržoazije - nijesu bile ništa drugo do borbe elita koje se otimaju o vlast, uvijek nastojeći da stvore utisak kako se jedna ili čak obje strane žrtvuju za interese mase. Vladajuća klasa nastoji da se što duže održi na poziciji koju ima. Čini to, uglavnom, na četiri načina:

prvo, "pomoću porodica koje dolaze iz nižih klasa i koje joj donose energiju";

drugo, "time što gubi svoje članove, koji su propali", tj. izgubili neko od svojstava koje podrazumijeva pripadništvo eliti;

treće, nasljeđivanjem, koje kao direktno gotovo i ne postoji (osim kad su u pitanju vladari u pojedinim zemljama), ali je "indirektno" veoma uticajno, jer "onaj ko je naslijedio veliku očevinu lako se naziva senatorom u nekim zemljama gdje se izbor poslanika vrši potplaćivanjem birača, dodvoravanjem njima, ako je potrebno arhidemokratskim, socijalističkim, anarhističkim programom";

četvrto, pomoću širokih koncesija što ih pripadnicima nižih klasa daju vladajuće klase ili nacije, koje su se dugo održale na vlasti i obogatile, tako da "mogu da traju još neko vrijeme, ne upotrebljavajući silu, tj. kupujući mir od protivnika, plaćajući ga u zlatu, kao i po cijenu časti i reputacije".

Sve to, međutim, ne može da traje vječno i smjene elite su neminovne. Pogotovo aristokratije ne traju. "Ma kakvi da su razlozi - veli Pareto - nesporno je da nakon izvjesnog vremena one iščezavaju. Istorija je grobnica aristokratije". Uzroke propadanja elite Pareto vidi u činjenici, prvo, da svaka elita ima unutar sebe bar dio onih koji na neki način nijesu dorasli njenim potrebama i zahtjevima, te prije ili kasnije faktički otpadaju od nje, čime se ona brojno smanjuje, i drugo, da njeni članovi, nekad svaki u svojoj vještini superiorniji od ostalih članova društva, postepeno gube svoje kvalitete i vrijednosti. Akumulacija elemenata superiornosti u nižim klasama, i obrnuto, elemenata inferiornosti u višim klasama, jak je razlog za gubljenje ravnoteže, usljed čega smjena elita postaje neminovna. Ili, kako Pareto doslovno kaže: "Revolucije se odigravaju zato što se elementi inferiornih kvaliteta akumuliraju u višim slojevima - bilo zbog usporenog kruženja elite, bilo iz drugih razloga". Kad ne bi bilo tako, nastavlja on, tj. "da su ljudske aristokratije ličile na rasu odabranih životinja koje se sporo reprodukuju, i imaju slične kvalitete, istorija ljudske vrste bila bi potpuno različita od one koju smo imali prilike da upoznamo".

Robert Mihels (1876-1936), autor je čije je ime u političkoj nauci postalo poznato po tzv. gvozdenom zakonu oligarhije, što ga je formulisao nakon što je, poslije dužeg izučavanja izvjesnih nužnih "prestrojavanja" u demokratskim organizacijama, utvrdio da političke partije postaju oruđa u rukama malih grupica u njihovim rukovodstvima, u krajnjoj liniji njihovih vođa. Naime, u njegovoj

knjizi *Političke partije* (1911) na tu temu piše: "Sveden na svoj najjednostavniji izraz, osnovni sociološki zakon koji neumoljivo upravlja političkim partijama (uzimajući riječ 'politika' u njenom najširem značenju) može se formulisati na sljedeći način: organizacija je izvor iz kojega se rađa dominacija izabranih nad biračima, opunomoćenika nad onima koji su ih opunomoćili, poslanika nad onima koji su ih izaslali. Onaj ko kaže organizacija, kaže oligarhija".

Mihels nije prvi koji piše o oligarhijskim tendencijama u demokratiji. Prije njega to radi M. Ostrogorski, koji u svojoj studiji *Demokratija i političke partije* (1902), govori o "demokratiji kojom vlada oligarhija", konstatujući pri tome da glavni problemi svake demokratske vladavine proizilaze otuda što je za nju potrebno "učešće velike mase građana, a velika masa je po prirodi pasivna". Mihelsov "nalaz" je, međutim, cjelovitiji i karakterističan je po tome što nije nastao pukim teorijskim uopštavanjima poruka i pouka autora koji se upravo u njegovo vrijeme bave fenomenologijom elite, od kojih je neke (Mosku, u prvom redu) i lično poznavao, niti je produkt neutralnog "angažovanog očevica", koji s "pristojne distance" opservira procese u važnijim političkim entitetima svog doba. U pitanju je stvarnost jedne konkretne socijalitičke partije, kako je iz svog sociološkog ugla vidi njen razočarani aktivista. Posmatrajući organizacionu strukturu svoje partije i način na koji ona funkcioniše, Mihels, naime, postepeno uočava kako ona, mada oficijelno zainteresovana za drugačija ishodišta i efekte vlastite aktivnosti, demokratiju neumitno konvertuje u oligarhiju čijem logosu ne može da se odupre. Objašnjava to činjenicom da je moderna partija "borbena organizacija u političkom smislu riječi", koja se kao takva mora povinovati onim zakonima taktike koji su najviše u funkciji "mobilizacije". Potreba za efikasnošću u tom pogledu, veli dalje Mihels, približava partiju jednoj vrsti vojničke organizacije, i to ne samo u strukturnom već i u funkcionalnom pogledu. Potvrdu za tu "prisnu vezu koja postoji između partije i armije" vidi, između ostalog, u "strasnom interesu s kojim su se nekolicina najpoznatijih vođa njemačkog socijalizma bavili vojnim pitanjima". Da za jednu partiju problem njene sličnosti s armijom bude teži, vojnici ne biraju svoje oficire kao što članovi partije biraju svoje rukovodioce, a rezultat je na kraju isti: partijski rukovodioci brzo požele da svoj položaj učvrste, te da bez ikakve rasprave članstvu nametnu svoja stanovišta, zahtijevajući njihovu slijepu pokornost. Podsticaj, u formi neke vrste programskog uputstva, za takav pristup izučavanju svoje partije i procesa koji se u njoj dešavaju, Muhels dobija od svog mentora Maksa Vebera, koji mu u martu 1906. godine piše: "Specifičnost SPD duguje se prije svega činjenici da, nasuprot anglosaksonskim partijama, ona raspolaže globalnom vizijom svijeta, a ne samo stranačkom mašinerijom poput američkih stranaka. Problem koji Vi pokrećete čini mi se vrlo značajnim: kako se konkretno u partiji

sprovodi uzajamni uticaj materijalnih ideala, neophodnog aparata, hijerarhije koja se na toj osnovi stvara, te birokratizacije. Nije, naime, riječ samo o onima koji se nazivaju revizionistima, akademskim političarima itd., već prije svega o propitivanju ideološkog karaktera partije i pravcima njenog razvoja". Uprkos činjenici da sam Veber nije bio odveć oduševljen Mihelsovim dometima u izučavanju "partijske mašinerije", smatrajući njegovu studiju više pamfletom nego ozbiljnim naučnim djelom, istraživanje "prirode ponašanja" partijskih lidera prema članstvu svoje organizacije dalo je rezultate koji su bili važna dopuna Le Bonovim objašnjenjima psihologije gomila (na koja se djelimično oslanja). I Đerđ Lukač će Mihelsov učinak ocijeniti kao relativno skroman, ističući da je to "opis uspona oportunizma u redovima socijaldemokratije u eposi imperijalizma, koji je nastao pod uticajem pojave i razvoja radničke aristokratije". Lukač će pri tome još primijetiti da psihologija gomila zapravo i nije fenomen koji donekle nužno prožima svaku društvenu grupu nezavisno od stepena i karaktera njene organizacije, već da je to "ukratko govoreći, naučna himera buržoazije koja se nada da će stanje dezorganizovanosti masa, koje ona svakodnevno podbada, vječito potrajati", te da bi Mihelsova studija bila "ono pravo" da se u njenom središtu, kojim slučajem, našlo pitanje "kakva je ekonomska baza demokratije i u čemu je, s gledišta vladajuće klase, njena društvena funkcija?"

Mihels se, doduše, ne bavi ekonomskom bazom demokratije, ali zato demokratiju posmatra sa stanovišta odnosa koji u njoj vladaju na relaciji upravljači - potčinjeni. Pod očiglednim uticjem Moskine teze da u svim društvima, nezavisno od stepena njihove razvijenosti, postoje dvije klase (upravljači i potčinjeni), Mihels formuliše stanovište da je postojanje vođa u principu svojstveno svim oblicima društvenog života, te da nije posao nauke "da istražuje da li je ta pojava dobra ili rđava, ili pak da li je ona i dobra i rđava", već da utvrdi "da je svaki sistem koji podrazumijeva postojanje vođa nespojiv s najbitnijim postulatima demokratije". I ne samo to. Mihels smatra da je zadatak nauke da utvrdi postoji li možda neka druga organizacija, kada to već nije politička partija, koja nije podložna oligarhizmu, a time nužno i sklerotizovanju i tonjenju u konzervativizam njenih rukovodilaca. Tvrdeći da tako što ne postoji, on polemiše s tezom Eduarda Berta da samo direktne akcije omogućavaju radničkoj klasi da djeluje kao "autonomna masa, a ne masa koju neko predstavlja", te da "predstavništvo nužno znači izdaju, skretanje, poburžoazenje". Čak je i za direktnu akciju potrebna neka organizacija, poput sindikata na primjer, kaže Mihels i konstatuje da "sindikati bez 'predstavnika', ma kakvi ti predstavnici bili, još nijesu stvoreni". Drugim riječima, zaključuje on, princip organizacije zahvata podjedanako i partiju i sindikat, budući da

sindikat takođe funkcioniše na principu predstavništva (sindikalni funkcioneri i činovnici) i nosi u sebi "okrutnu antinomiju" koja iz toga proizilazi. Otuda čak ni selfgovernment, uprkos tome što ograničava princip delegacije, "ne nudi nikakvu garanciju protiv stvaranja oligarhijskog generalštaba". Jer, kao što je "moćnim narodskim govornicima lako da svojom elokvencijom sugestivno djeluju na mase", tako i "neposredna vlast naroda, sa svojim sistemom koji ne dopušta ni ozbiljne rasprave, ni donošenje promišljenih odluka - neobično olakšava nasilničke poduhvate koje bi mogli preduzeti izuzetno smjeli, enegrični i spretni ljudi". To je uostalom "sudbina" demokratije kao takve, uvjeren je Mihels, pa kaže: "Demokratska strujanja u istoriji liče na morske talase koji se razbijaju uvijek o isti plićak i stalno se prestižu. Taj neprestani prizor istovremeno i ohrabruje i obeshrabruje. Kad demokratije dosegnu izvjesni stepen razvoja, počinju postepeno da se transformišu, usvajajući aristokratski duh, a često i aristokratske forme protiv kojih su se u početku tako zdušno borile. I tada novi tužioci ustaju da napadnu izdajnike; poslije jedne ere slavnih bitaka i manje slavnog ispoljavanja moći, demokratije završavaju spajajući se sa starom dominantnom klasom; a tada sve počinje iznova - novi protivnici počinju da ih napadaju u ime demokratije. Sasvim je izvjesno da će se ova svirepa igra nastaviti do u beskraj".

Poglavlje peto

RASIZAM

Rasizam, saglasni su autori koji se njime bave, nije lako definisati. Čini se, ipak, da je među raznim njegovim odrednicima najprihvatljivija ona koju nudi Džordž L. Mos. Ovaj autor, analizirajući rasizam kakav poznaje "zapadni svijet", pod kojim uglavnom podrazumijeva Evropu XIX i XX vijeka, u svojoj poznatoj studiji *Istorija rasizma u Evropi* , kaže: "Rasizam, onako kao se razvijao na Zapadu, nije bio niti izraz predrasuda niti obična metafora ugnjetavanja, nego, štoviše, obuhvatan sistem mišljenja, ideologija - jednako kao i konzervativizam, liberalizam i socijalizam - specifične strukture i sa osobenim, tipičnim oblicima diskursa". Rasizam je bio "pogled na svijet, sinteza starog i novog - svjetovna religija koja je krenula u poduhvat prisvajanja svega čemu je čovječanstvo težilo". Osim toga, veli Mos, "rasizam je bio vizuelna ideologija zasnovana na klišeima i stereotipima, i u tome je bila jedna od njegovih najjačih strana". Glavni kliše, i stereotip, rasizma bio je shvatanje po kome se ljudske rase razlikuju ne samo po morfološkim (tjelesnim) osobinama, već i po psihičkim (umnim) sposobnostima, i to tako da su „više" rase u odnosu na "niže" obdarene nekim posebnim svojstvima, što im daje pravo da budu nosilac kulturnog i svakog drugog razvoja čovječanstva i da ovome daju svoj pečat. I obrnuto, "niže" rase, kao manje sposobne i manje vrijedne, osuđene su da trajno zaostaju za "višim" i u svemu im budu potčinjene.

O porijeklu same riječi "rasa" postoje različita tumačenja. Po jednima, ta riječ potiče od latinske riječi *radix*, što znači *korijen*. Drugi smatraju da je riječ "rasa" nastala od njemačke imenice *reiz*, što znači *crta*, *pravac*. Treći su skloni da porijeklo te riječi traže u Engleskoj, gdje se već u XIII i XIV vijeku govori i piše o fizionomiji, koja simbolizuje dobrotu, i ljepoti "kože od alabastera" - nasuprot tamnoj puti, niskom rastu i lošim proporcijama tijela, kao "znaku" ružnoće i zla. Za sljedbenike ovog uvjerenja važno je i to da se riječ "rasa" u engleskom rječniku pojavljuje već u XVII vijeku. U pogledu naučne upotrebe

riječi "rasizam", nesaglasnost autora koji se bave izučavanjem te pojave nešto je manja. Smatra se, naime, da je pojam "rasa" (*race*) u prirodne nauke uveo Žorž Leklerk Bifon (1707-1788), a u društvene nauke, filozofiju prije svih, Gotvild Vilhelm Lajbnic (1646-1716) i Imanuel Kant (1724-1804). Bifon, u svojoj knjizi *Prirodna istorija čovjeka*, objavljenoj 1778. godine, "rasu" koristi kao pojam kojim se označava ljudsko koljeno odnosno porodična loza, u kontekstu objašnjenja svoje teze: "Naše postojanje je organizacija materije od strane duha". Lajbnic 1700. godine pojam "rasa" koristi u značenju generacije, dok Kant, u svom spisu *O različitim ljudskim rasama*, objavljenom 1775. godine, govori o "rasi ljudskog roda", pri čemu "bijelci i crnci nijesu dvije različite vrste iste rase, nego su dvije različite rase".

Inače, interes ljudi da objasne prirodu rasnih razlika i njihov uticaj na intergrupne konflikte, star je koliko i razmišljanja o principima društvene organizacije i karakteru odnosa koji se u njoj uspostavljaju. Nastojanja da se nejednakost raznih naroda u nivou ekonomske, političke i kulturne razvijenosti predstavi kao posljedica njihovih urođeno nejednakih umnih i fizičkih sposobnosti, prisutna su već u robovlasničkom društvu. S kolonijalnim osvajanjima, do kojih je došlo nakon otkrića Amerike, Australije i ostrvlja Tihog i Indijskog okeana, razvija se teza o superiornosti bijele rase nad crnom i žutom. Ideolozi kolonijalnih osvajanja tumače ova kao čin ostvarivanja "istorijske misije" bijele rase, kojoj je "priroda stavila u zadatak" da kulturno uzdigne i izvuče iz bijede i zaostalosti "obojene" narode. Ovakva razmišljanja podstiče i crkva, svojim mitom o postanku rasa od biblijskih Noevih sinova: Sima (žuta), prokletog Hama (crna) i ljubimca bogova Jefta (bijela). Ipak, veli Mos, "teško je odlučiti se gdje se nalazi početak istorije rasizma u hronološkom smislu". Evidentno je, kaže on, da je od renesanse naovamo, ovaj izraz u stalnoj upotrebi i njime se opisuje širok spektar značenja - uključujući porodične osobine, odlike naroda i životinja. "Njime su, osim toga, opisivane grupe, što nije uvijek zasnivano na pravilima genetike. U Španiji XVI vijeka nesumnjivo je postojao rasizam u modernom smislu, jer je tamo koncept 'čistote krvi' pružao opravdanje za diskriminaciju svakog čovjeka sa jevrejskim precima. Moglo bi se reći da su španski *conversos* (preobraćenici, konvertiti) bili prve žrtve rasističkog progona u Evropi". Jevreji su u Španiji već tada zatvarani u geta kako bi se potvrdila sudbina onih koji ne vjeruju u Hrista i crkvu, ali bi se krštenjem, pa makar ono bilo iznuđeno silom, okončavalo njihovo "drugovjerstvo" i oni više nijesu bili izloženi progonu i diskriminaciji. Španska politika prema "jevrejskim hrišćanima", veli Mos, vremenom je postala popustljivija, a u odnosu na ostatak Evrope nije se radilo ni o kakvom presedanu". To je razlog, smatra on, što se "moralo poći od toga da se počeci istorije evropskog rasizma nalaze u XVIII

vijeku - bez obzira na to koje se preteče mogu dokazati i u ranijim epohama". Ujedno, to je razlog da se može reći, da se korijeni evropskog rasizma nalaze "u onim intelektualnim tendencijama" koje su u XVIII vijeku ostavile trag "u novim naukama prosvjetiteljstva i pijetetičkom oživljavanju hrišćanstva" i tako "u Zapadnoj i Srednjoj Evropi učvrstile osnovu rasističkog mišljenja koja je neprekidno bila na snazi tokom narednih sto sedamdeset i pet godina". Tamna strana prosvjetiteljstva je sputavala "slobodnu nauku", budući da je XVIII vijek protekao u znaku razvoja antropologije i fiziognomike (istraživanja ljudskog lica), klasifikovanja ljudi po kriterijumu njihovog fizisa i utemeljivanju klišea ljepote čovjeka prema klasičnim idealima "svih ljudskih vrijednosti". Moralni poredak se, veli Mos, "ogledao u estetskim vrijednostima posredovanim ljudima: harmonija i umjerenost, gracioznost i unutrašnja snaga po uzoru na grčke skulpture Venere i Apolona". No, nastavlja on, za uspon modernog rasizma nije bila presudna "samo tamna strana prosvjetiteljstva", već su tome veoma doprinijeli i romantizam i moderni nacionalizam. Drugim riječima, snaženje rasizma u vrijeme kada prosvjetiteljstvo, kako se obično kaže, rapidno širi granice čovjekovih vidika - učeći ga da nezavisno od svog religijskog uvjerenja posjeduje kritički um, da njegova sudbina i pravila njegovog života više nijesu nikakve tajanstvene i zabranjene teme već nešto dostupno istraživanjima i podložno promjenama, da čovjek prosvijetljen i pomoću razuma može da stvori dobro organizovano, harmonično društvo - može se objasniti i činjenicom da je to ujedno i vrijeme kada velike (ujedinjene) evropske nacije, poput francuske, engleske i njemačke, tragajući za putevima i sredstvima svog unutrašnjeg i spoljašnjeg oslobođenja, posežu za prošlošću kao oružjem u borbi protiv "korumpirane sadašnjosti". Rezultat nije izostao. Iz estetske definicije moralnog poretka što je nudi prosvjetiteljstvo, proizilazila je "vizuelna poruka" koja glasi: umjesto teorije skrivene u debelim, za mnoge nepristupačnim i nerazumljivim knjigama, valja nuditi lako prijemčive ideje i ideale "koji su mogli biti oslonac nadolazećem dobu gomile", kako bi ljudi mogli da *vide* jasne slike lijepog i ružnog, u oba slučaja obilježenog nacionalnim zastavama. U tom pogledu, veli Mos, "slika slobodnog čovjeka na svom slobodnom parčetu zemlje, svjedno da li se on nalazio u Indiji ili u njemačkoj Tevtoburškoj šumi, fascinirala je mnoge, isto kao i tobožnje slobodarski nastrojene, stare plemenske institucije koje su Njemci, Englezi i Francuzi odjednom počeli da otkrivaju u svojoj prošlosti". Oni koji nijesu bili istog (njihovog) porijekla bili su manje vrijedni zato što nijesu poznavali slobodu i nijesu bili sposobni da osnuju istinsku nacionalnu zajednicu. Njihova želja da vladaju drugima, utemeljena na takvom manjku duhovnosti, nije ostavljala mjesta za dilemu "što s njima". Rješenje problema, koje već Volter nudi u odnosu na Jevreje, sasvim je prosto i "logično": ili će oni

podjarmiti svijet, ili će svijet "disciplinovati" njih. Misao Justusa Mozera, iz 1774. godine, da „ko ne voli svoju otadžbinu koju vidi, ne može da voli ni nebeski Jerusalim, kojega ne vidi", postala je neka vrsta nove programske parole svih kojima je bilo stalo do njihove „stare slave i države". Nastale na toj osnovi, ideje rasizma su snažno potencirane u vrijeme burnih zbivanja tokom prvih decenija XX vijeka, kada, pod patronatom imperijalistički nastrojene buržoazije, počinju istraživanja "čistote krvi" unutar samih evropskih antropoloških tipova.

Rasizam je, generalno, podrazumijevao da su nacionalizam i uređeno građansko društvo neophodni za koheziju (državne) zajednice i ostavljao je po strani sve one koji to nijesu prihvatali, ili se sumnjalo da to ne prihvataju, smatrajući ih načelno drugačijim ili opasnim. Nacionalizam je, veli Mos, "s jedne strane, iskorišćen kao bastion u jednom haotičnom svijetu, dok je, s druge strane, podsticao i časno ponašanje (*Ehrbarkeit*) - one manire i moralne principe koji su mogli da simbolizuju koheziju građanskog društva i da definišu njegov status". O časnom ponašanju, pak, Mos piše: "Časno ponašanje nije bilo samo obilježje građanskog društva nego je štitilo i *status quo* jednog društvenog sistema koji je bio neprestano ugrožen ubrzanim tempom društvenih, ekonomskih i kulturnih promjena. Časno ponašanje značilo je zaštitu putem čvrstih društvenih normi. Bez obzira na sastav srednjeg sloja - od sitnih trgovaca do visokih činovnika - svi su oni koristili časno ponašanje kao oružje u borbi protiv takozvanog raskalašnog života aristokratije i nižih slojeva. Najkasnije do kraja XIX vijeka, časno ponašanje se nametnulo cijelom društvu kao životni stav: stanje koje su gotovo svi prihvatili".

Opisujući kako sve to "funkcioniše", Mos kaže: "Od početaka rasizma u XVIII vijeku, kada su antropolozi prebacivali 'crncima' da ne mogu da obuzdaju svoj seksualni nagon, do Adolfa Hitlera, koji u je knjizi *Mein Kampf* opisivao jevrejske dječake koji gluvare po ćoškovima ulica u kojima cvjetaju poslovi sa prostitutkama i 'bijelim robinjama', može se uspostaviti neposredna, direktna veza. Rasizam je podržavao društvene norme ponašanja pokušavajući da učini legitimnom razliku između normalnog i abnormalnog. Kliše o pohotnom autsajderu spadao je u standardni inventar rasizma i bio je sastavni dio onog izokretanja priznatih vrijednosti, koje je navodno bilo tipično za Jevreje i crnce, pri čemu su oni samim svojim postojanjem istovremeno ugrožavali postojeće društvo i potvrđivali njegove norme. Jevrejima i crncima, kao glavnim žrtvama rasizma, kasnije su se pridružili i drugi čije se abnormalno ponašanje nalazilo s one strane društveno iznuđenih normi. Tako su duševni bolesnici, homoseksualci i kriminalci povratnici dijelili stigmu da nijesu u stanju da obuzdaju svoje strasti - od seksualne požude pa sve do ubistvenog gnjeva. Oni koji se nijesu uklapali u priznati obrazac građanskog društva etiketirani su kao 'ukleta rasa'".

Za afirmaciju ideje rasne nejednakosti koriste se, prije i više od svih drugih, rezultati naučnih istraživanja engleskog biologa Čarlsa Darvina (1809-1882), naročito njegova stanovišta da u borbi za opstanak uvijek pobjeđuju sposobniji i da izglede za napredak i razvoj imaju samo one jedinke koje su kadre da se prilagode uslovima sredine.

Dakako, teorijska riznica rasizma obuhvata i mnoge druge ideje koje su nastale znatno prije Darvinovog učenja, među kojima i one koje izvorno tamo ne pripaduju, već su raznim naknadnim doradama i tumačenjima pripodobljene rasističkoj ideologiji. Kao jedan od tipičnih primjera posezanja ideologa rasizma za tumačenjima autora koja izvorno pripadaju sasvim drugoj orijentaciji, može se uzeti njihov odnos prema idejama Johana Gotfrida Herdera (1744-1830), izloženim u njegovoj knjizi *Još jedna filozofija istorije*, objavljnoj 1774. godine.

Herder u kritici prosvjetiteljstva - kome spočitava da zajedno s klasicizmom formira francuski duh u smjeru zanemarivanja individualnosti u korist opštosti, te dogmatske kritike predrasuda ili religija u korist apstraktnog razuma - ne preza od svojevrsne rehabilitacije srednjeg vijeka i njemačkog shvatanja nacije. U tom smilu, on za predrasudu, na primjer, kaže da je dobra ako se javi u pravom trenutku, jer čovjeka čini srećnim, a narode vraća „njihovom središtu, čvršće ih povezuje s njihovim korijenima, omogućava im razvoj koji odgovara njihovim osobenostima, čini ih vatrenijima, a time i uspješnijima u njihovim sklonostima i njihovim ciljevima“. Herder, inače, istoriju poređuje sa drvetom, u smislu da korijen i drvo simbolizuju odnos između Boga i stvorenja. Saobrazno tom organskom posmatranju, godovi „drveta života“ odražavaju promjenu i trajnost u razvoju naroda pri čemu se njegov duh, otjelovljen u granama, hrani sokovima koji iz korijena neprekidno teku. On konstatuje da postoji stalni napredak čovječanstva u oblasti ponašanja, morala i kulture, ali to ne smatra razlogom da bi bilo koju prošlost, sa onim što ju je karakterisalo, proglasio nekim nižim stadijumom u društvenom razvitku ili je označio kao jeretičku. Naprotiv, za njega svi istorijski stadijumi imaju svoj božanski smisao, a korijeni koje narodi iz njih vuku izraz su i odraz istinske autentičnosti osjećanja, spontanosti i snage. Taj pristup Herder ima u odnosu na sve narode i njihove kulture, tako da kad govori o idealu neke nacionalne svijesti ne čini to radi njenog isticanja u odnosu na druge, ili eventualno njenog pretpostavljanja drugima, već da bi time na praktičnom primjeru potvrdio osnovanost svojih shvatanja filozofije istorije.

Svaki narod, smatra Herder, ima svoj specifični duh ovaploćen u njegovoj kulturi, pri čemu nijedan, nezavisno od svoje veličine ili pretpostavljenih istorijskih prava, ne smije sebi dozvoliti da vlastitu kulturu smatra superiornom i

u to ime, ili pod nekim drugim izgovorom, pokuša da je nametne drugima. On, na primjer, 1787. godine piše da su Germani veoma zaslužni što su zahvaljujući svojim kulturnim vrijednostima izgradili bedem protiv varvarskih osvajanja Evrope. Ne ustručava se da kaže da su germanska ratnička zajednica i plemenski karakter ugrađeni u temelje evropske slobode i bezbjednosti, da je dugotrajni otpor rimskim nadiranjima s juga učvrstio njihov karakter. Primjećuje čak i to da su junačka svojstva i opredjeljenja i velika tjelesna snaga Germana povezani sa njihovim „plavim očima ispunjenim duhom umjerenosti i vjernosti". Ipak, to ga neće omesti da konstatuje da svi narodi, pa i Germani, pokazuju impulse nezadržive potrebe za međusobnim usklađivanjem na temelju prožimanja njihovih kultura, baš kao što i svaka grana u krošnji nekog drveta traži i nalazi svoje mjesto pored drugih. Njegov u biti kosmopolitski stav prema tom univerzumu naroda, ipak, ne izlazi iz okvira principa „jednaki, ali odvojeni". Zato oštro kritikuje austrijskog cara Josifa II zbog pokušaja da njemački jezik nametne drugim narodima na teritoriji kojom je vladao. Isti smisao ima i njegova poruka protagonistima ideje kolonijalnih osvajanja: „Nije majmun vaš brat, već crnac, i ne bi trebalo da ga pljačkate i pokoravate".

Herderovo isticanje jezika kao izraza zajedničke prošlosti, međutim, bilo je neka vrsta izazova za mnoge istraživače prošlosti da se u nastojanju da objasne porijeklo rasa posebno posvete tom pitanju. Tako je, piše Mos, postepeno utrt put tezi „da je osnova svih zapadnih jezika bio sanskrit koji je arijevskom seobom naroda dospio iz Azije u Evropu", a u tom kontekstu se pojavio i „kobni izraz 'arijevci'".

Inspirisan tom idejom, njemački filozof Fridrih Šlegel (1772-1829), vrši upoređivanja riječi iz sanskrita i drugih jezika. Na temelju rezultata koje je dobio tom analizom, on, u svom djelu *O jeziku i mudrosti Indijaca* (1808), nudi teoriju o „arijevskim počecima" pojedinih evropskih jezika. Po toj teoriji, njemački, grčki i latinski su, nasuprot slovenskim jezicima, imali zajednički korijen u sanskritu, o čemu, pored ostalog, govori i „unutrašnja osobina" njihovih slova. Sličnost tih jezika, koje smatra živim sjemenom rasta i vitalnosti (pa ih stoga naziva „organskim"), bila je odraz sličnih afiniteta kultura tih naroda, odnosno njihove mudrosti i vitalnosti. Naspram njih, odnosno kultura čiji su oni jedan od najvažnijih duhovnih supstrata, nalaze se jezici koji potiču od kineskog (poput slovenskih ili japanskog), koji su bez dubine i životne snage i, kao takvi, emanat dezorijentisanih zajednica kojima prijeti opasnost „da svakog trena budu razdvojene". Pozvezanost jezika sa obilježjima zajednica u kojima su nastale, za Šlegela je dokaz da „organski jezici" pripadaju „organskim zajednicama", tj zajednicama (kakve su Germani, antički narodi i Indijci) kojima kapacitet njihove duhovne moći daje prednost nad ostalima. Saobrazno tome, narodi

arijevskog porijekla nijesu napustili Indiju i naselili sjever Evrope iz bilo kakve nužde, već zato što su, kako to svjedoče njihove legende, imali „čudesne predstave o visokom dostojanstvu i veličanstvenosti Sjevera“.

Šlegelovo učenje dalje će razviti Kristijan Lasen (1800-1876), njegov nasljednik na katedri Univerziteta u Bonu, koji će u svojoj četvotomnoj knjizi *Nauka o drevnoj Indiji*, objavljenoj 1858-1862. godine, napisati da narodi koji potiču iz Indije imaju najviši i najsavršeniji duh, te da je samo njima data „moć predstavljanja i oštar um“, što ih je bitno razlikovalo od naroda kojima nedostaje snaga i ravnoteža duha, kakvi su na primjer Semiti (Jevreji i Arapi), sa njihovom „sebičnom voljom“ i odsustvom „zajedničkog interesa“. Po Lasenu, nije bilo dvojbe da su upravo arijevski (rasni) korijeni indo-germanskih naroda bili ono što ih je, s jedne strane, činilo superiornim u odnosu na „neplemenite Semite“ i što im je, s druge, omogućilo da oni budu ti koji će evropskim starosjediocima dati „estetski prijatnu spoljašnost“, a starom evropskom duhu ono što mu je nedostajalo: čast, plemstvo i hrabrost. Moć mita stvorenog na uvjerenjima da su drevne indijske vrijednosti - samopouzdanje i nezavisnost - prenesene iz postojbine u Evropu, odnosno da su, kako Fridrih Maks Miler kaže, staroindijski arijevci još živi, jer „njihovo mišljenje struji kroz naš svijet ideja, onako kao što možda njihova krv struji našim venama“, zajedno s tezom da „veliko arijevsko bratstvo“ s Germanima na čelu, baštini sjaj i slavu antičke Grčke i Rima, dovoljno je brzo i široko prihvaćen da bi mogao biti ugrožen nekim drugim sličnim rasnim mitom. Nije uspio čak ni pokšaj da se pojam „arijevac“ zamijeni širim pojmom „Kavkazac“, koji je Fridrih Blumenbah 1795. godine predlagao kao opštu oznaku za bijele Evropljane, tvrdeći da je jezik samo jedan od elemenata za definisanje nacionalnog porijekla i karaktera, te da su u tom pogledu jednako važni i „antropološki elementi“ (poput, na primjer, onih koji su dobijeni mjerenjem gruzijskih lobanja, na temelju kojih je smatrano da su obronci Kavkaza prava domovina najljepših evropskih vrsta). „Nalaz“ da su, na primjer, crnci i Mongoli bili najudaljeniji od te „istinske kavkaske ljepote“ evropskih bijelaca, i pored mnogih pokušaja, nije osporen. Herderova upozorenja da treba praviti razliku između etničkih grupa, naroda i rasa nijesu imala potrebnog odjeka. „Naučna osnova“ za konstituisanje teorije rasizma bila je pripremljena, a broj autora koji su se na tom poslu angažovali bio je dovoljan da se započeto završi.

Slično je bilo i sa rezultatima istraživanja Franca Jožefa Gala (1758-1828), koji se bavi frenologijom (naukom o duševnim osobinama na temelju oblika lobanje). Njegovi zaključci da mozak predstavlja središte svih animalnih i vitalnih sila, a da oblik lobanje čini spoljnje obilježje njegove predispozicije - tako, na primjer, da izrazito ispupčeno čelo nagovještava sposobnost metafizičke

meditacije i da pozadi ispupčena lobanja ukazuje na slavoljubivost, dok je kod kriminalaca mozak izbočen prema dolje ili sa strane, što su bila spoljna obilježja sklonosti nižim porivima - kretali su se u okvirima opštih načela koja je ustanovio i nijesu se odnosili na bilo koju posebnu društvenu grupaciju. To, međutim, neće spriječiti teoretičare rasizma da u njegovim nalazima "otkriju" kako je, na primjer, lobanja jednog "negroida", kao znatno uža od lobanje bijelog Evropljanina, nužno sadržala manju moždanu masu, što je prvog činilo duhovno inferiornim u odnosu na drugog.

Svojevrsnom "kompletiranju" rasističkog mišljenja doprinijela je pojava straha od tzv. rasne degeneracije. Tako, Benedikt Ogist Morel 1857. godine piše o degeneracijama rase, koje ovako definiše: „Degeneracije su odstupanja od normalnog ljudskog tipa. One se prenose nasljeđivanjem i postepeno dovode do razaranja". Najopasnija degeneracija nastaje kombinacijom moralnih i fizičkih faktora, a obično se manifestuje tako da je prva generacija njome obuhvaćena samo nervozna, druga neurotična, teća psihotična, a četvrta obilježena kretenizmom i - nužno je izumirujuća. Čezare Lombrozo (1836-1909), u svojoj knjizi *Genije i ludilo* (1863), prihvata Morelovu definiciju degeneracije, a kao njene fizičke, tj „spoljne simptome", kako ih on naziva, navodi istaknuto čelo, upale oči, prčasti nos i očiglednu asimetriju lica. Takve osobe su, smatra Lombrozo, po pravilu, prenaglašeno emocionalne, nepostojane i bez karaktera, bolesno samodopadljive.

Na tim i sličnim teorijskim zasadima razvijaju svoje ideje glavni utemeljivači doktrine rasizma, među kojima se osobito ističu Artur de Gobino, Žorž Vaše de Lopuž, Ludvik Gumplovič, Ludvig Voltman i Hjuston Stjuart Čemberlen.

Artur de Gobino (1816-1882), francuski sociolog, u svom *Eseju o nejednakosti ljudskih rasa* (1885), izražava uvjerenje da su „osnovna organizacija i osobenost svih kultura podudarne sa duhom vladajuće klase", a sve što je relevantno za kulturu čovječanstva objašnjava rasom.

Gobino razlikuje tri rase - žutu, crnu i bijelu - i navodi da svaka od njih ima svoje, od drugih dviju rasa bitno drugačije kulturno-duhovne karakteristike. Žuta rasa je, tako, „materijalistička" (u smislu da pokazuje „stalan, ali nekreativan nagon za materijalnim blagostanjem") i pedantna, sklona trgovini i zanatstvu, ali nema nimalo mašte i ima jezik koji je neprilagođen za izražavanje metafizičkih ideja (kako je Šlegel već bio okarakterisao Kineze). Crnce odlikuje niska inteligencija i prenaglašena čulnost, što im daje „prirodnu i zastrašujuću moć" i čini ih bliskim „razdraženoj gomili" (sličnoj sankilotima koji su u francuskoj revoluciji sarađivali sa srednjim slojevima da bi uništili aristokratiju). Bijela rasa, po Gobinou, za razliku od žute i crne, posjeduje sve vrline plemstva, u

prvom redu ljubav prema slobodi i časti i duhovnost. Ona je arijevska i, zbog osobina koje oličava, a koje nedostaju drugim dvijema rasama, „prirodno je superiorna“. Do čega može dovesti miješanje rasa Gobino „pokazuje“ na primjeru Jevreja. Naime, Jevreji su nekada bili slobodan i inteligentan (seljački i ratnički) narod iz kojega je poteklo znatno više učenih ljudi nego trgovaca, čija vrijednost nije zavisila od materijalnih i drugih pretpostavki života koje im je pružala prirodna okolina u kojoj su opstojali. Sve se promijenilo onda kada su se, poput svih drugih rasa, arijevaca osobito, zbog miješanja sa drugim rasama „obilato zagadili“. Preveliko prisustvo „crnog elementa“ u njihovom rasnom supstratu, učinilo je da su se morali naći na udaru istinskih boraca za rasnu čistotu.

Gobino, subjektivno, nije bio antisemita. Objektivno, međutim, svojim osudama crne i žute rase, omogućio je stvarnim antisemitima da ga proglase veoma zaslužnim za buđenje pangermanskog duha „koji je stasao u azijskoj kolijevci“. Pangermaski savez je, veli Džorž L. Mos, njegov *Esej* proglasio ne samo za „moćno i naučno oružje u rukama antisemita“, nego i za „dokaz“ o arijevskoj superiornosti Njemaca. Osim toga, Gobinoove ideje o germanskoj rasi kao stvaraocu svih vrijednosti u istoriji čovječanstva bile su snažne uporišne tačke, kako borbe protiv demokratije i zahtjeva za jednakošću ljudi, na unutrašnjem planu, tako i za opravdanje kolonijalizma odnosno robovskog sistema tamo gdje se on još održavao. Ideja o „totalitarnoj rasi“, ili „rasi nad rasama“ bila je predtekst ideje o totalitarnoj državi i njenom „pravu na život“ svuda gdje doseže njena moć.

Drugi poznati fransuki autor koji se bavi rasnim pitanjem, Žorž Vaše de Lopuž (1806-1893), iskazuje divljenje za, po njemu, neponovljivu i nedostižnu harmoniju grčkog duha. Osobito je očaran Spartancima, za koje smtra da su bili „junačka rasa gvozdene volje“, obdarena „blagoslovenim moralnim kvalitetima i duhovnim sposobnostima“. Za razliku od drugih autora, među kojima i Gobinoa, on kriterijume za sud o kvalitetima rase ne temelji samo na jezičkom elementu, već uvažava i „antropološki činilac“ ustanovljen mjerenjem lobanje i bojom kose i očiju, pa stoga ističe da su Spartanci imali dugačku i usku (dolihokefalnu) lobanju i „lijepu plavu kosu“.

Lopuž vjeruje da arijevci nijesu osvojili samo Evropu već i čitav svijet, s tim što neki narodi imaju veći, a neki manji broj bitnih arijevskih osobina. I za Lopuža su glavni neprijatelji čovječanstva inferiorne i beskrupulozne rase poput žutih i Jevreja, koje nemaju osjećaj vrijednosti za bilo što i do srži su „komercijalno nastrojeni“. Tako, ako se arijevci bave trgovinom, oni časno obavljaju svoj posao jer se brinu o vrijednostima kojima špekulišu, gok se Jevreji „špekulacijom bave radi špekulisanja“. Zaključak koji iz toga izvodi, bio je

neumoljiv: žele li arijevci da opstanu, moraće da unište Jevreje. Između više načina na koje su arijevci mogli da ostvare taj svoj istorijski zadatak, Lopuž u prvi plan ističe:

prvo, asimilaciju Jevreja, kojoj je, kako je vjerovao, protestantizam bio otvorio širok put, i kojom bi se postiglo to da asimilovani Jevreji izgube svoju rasnu volju, a time i izglede za opstanak;

drugo, zaustavljanje rasne degeneracije po osnovu rasnog miješanja, budući da ono arijevce lišava snage i ljepote;

treće, napuštanje društvene organizacije koja počiva na urbanizmu i plutokratiji, budući da arijevski genije, sa svojom navikom da časno radi, nema mogućnosti da se izbori protiv „judiziranog“ ekonomskog sitema;

četvrto, opredjeljenje za takvu vrstu socijalističkog uređenja u kome bi bilo moguće da se strogim prinudnim mjerama spriječi sklapanje brakova bez potomstva, nametne ženama ciklusa redovnih porođaja i, bude li trebalo, vrši „selekcioniranje“ zdravog potomstva uvođenjem sistema spartanskog čedomorstva.

Ludvig Gumplovič (1838-1909), Austrijanac poljskog porijekla, prihvata socijaldarvinističku tezu o borbi za opstanak kao osnovnoj kategoriji društvenog razvitka, koja podrazumijeva prirodno odabiranje i prilagođavanje, i smatra da sve procese u istoriji treba tumačiti vladavinom nepromjenljivih prirodnih zakona. Za Gumploviča je nejednakost posve prirodna, te glavni uzrok propasti učenja o jednakosti kod jevrejstva, islama, hrišćanstva i Francuske revolucije vidi upravo u tome što ono protivurječi čovjekovoj prirodi. On kaže: “Kroz borbenu viku naroda ne odjekuju Budina učenja, Hristove riječi ili principi francuske revolucije. Tu se u hiljadu varijanti uzvikuje: ovdje Arijevac, ovdje Semit, ovdje Mongol, ovdje Evropljanin, ovdje Azijati, ovdje bijeli, ovdje obojeni, ovdje hrišćani, ovdje muslimani, ovdje German, ovdje Sloven itd. Pod takvim borbenim usklicima pravi se istorija, prolijeva se potocima ljudska krv - da bi se izvršio svjetskoistorijski prirodni zakon, od čije smo spoznaje još daleko”. To, po Gumploviču, znači da je istorijski razvitak proizvod borbi raznih grupa i da je rat među narodima isto tako neminovan kao i borba za opstanak među ostalim živim bićima. Ratove nadživljavaju najsposobniji. A pošto čovjek modernog doba “po svojoj prirodi, po svojim nagonskim potrebama, svojim sposobnostima i duhovnim osobinama nije drugačiji nego što je bio u svom prvobitnom stanju”, za njega važe ista pravila kao i za druga bića: može da opstane samo ako se prilagodi i samo na račun drugoga. Otuda su sve podjele među ljudima, od klasnih do rasnih, proizvod dvaju momenata: njihove prirodne nejednakosti i borbe za opstanak. Te podjele su ne samo neizbježne, već i poželjne. Gumplovič to ovako tumači: “Razvijenija i kulturno naprednija

plemena morala su doći do one tačke kad vlastiti rad nije više mogao da zadovolji njihove potrebe. Tada se kod njih morala roditi pomisao da bi im potčinjavanje nekog tuđeg plemena moglo olakšati uslove egzistencije i uprostiti pribavljanje sredstava za izdržavanje. To je bio istorijski trenutak kada je veći duhovni razvoj jednih nužno doveo do potčinjavanja drugih; osvajanja i pokoravanja pomogla su jednima da dođu do vlasti, tj. do jednog stanja u kome su mogli redovno i trajno da pribavljaju sebi usluge drugih - a ove posljednje bacili su u ropstvo i kmetstvo... Vladavina jednih nad drugima, neslobodno stanje jednih koji sada moraju da se pokore zapovijesti svojih gospodara, doveli su do jednog višeg stupnja privrednog razvoja... koji je ovima na vlasti omogućio da se vinu u više sfere duhovnog života". Sve to, uvjeren je Gumplovič, dokazuje neporecivu istinu da mogu biti prosperitetna samo ona društva u kojima se tačno zna ko je ko i gdje se ko nalazi u "prirodnoj" hijerarhijskoj ljestvici sposobnosti, znanja, moći i prava, te da li ima i radi ono "što mu pripada".

Slična stanovišta zastupa i Ludvig Voltman (1871-1907). Voltman ne krije svoj "aristokratski prezir prema radnim masama", u kojima vidi oličenje "niže" rase, kao i prema ideji demokratije i uopšte jednakosti ljudi. On smatra da se društvena podjela rada zasniva "na prirodnoj nejednakosti faktičkih i duhovnih osobina ljudi", da su njihove klasne suprotnosti "latentne rasne suprotnosti" i da je kapitalizam jedini sistem (društveni poredak) koji omogućava pravu selekciju "viših" od "nižih" rasa. Smatra, takođe, da se selekcija rasa može vršiti i vještačkim putem, posredstvom istodobnog ukrštanja i spajanja po krvnoj srodnosti. Veliki je pobornik ideje da se rasnohigijenskim i rasnopolitičkim mjerama štiti i održava "plemeniti sastav" nacije. I Voltman, poput drugih protagonista mita o plavokosim dolihokefalnim nadljudima, tvrdi da je nordijsko-germanska rasa "rođeni nosilac svjetske civilizacije". Po njemu, u francuskoj revoluciji nije pobijedio treći stalež, već gornji germanski sloj građanstva. U radničkom pokretu se, tvrdi on, "antropološki gledano, ne događa ništa drugo do uzdizanja gornjih germanskih slojeva radničke klase koja se probija do vlasti i slobode".

Hjuston Stjuart Čemberlen (1855-1927), takođe, daje krupan obol razvoju teorije rasizma. To osobito čini kroz učvršćivanju rasne mistike u Njemačkoj, sjedinjujući rasnu teoriju s filozofijom života. Njegovo djelo *Temelji XX vijeka* (1899) je za mnoge Njemce bilo isto što i pojam "njemačke kulture".

Čemberlenova rasna teorija svojevrsna je sinteza dvaju činilaca: tzv. iracionalističke intuicije, s jedne strane, i "vulgarnog" empirizma, utemeljenog na nekritičkoj recepciji socijaldarvinizma, s druge. U pogledu prvog, uzori su mu Imanuel Kant i francuski sociolog Gobino. Od Kanta je je preuzo ideju o "njemačkoj religiji" koja je "dušu darivala beskonačnim uvidima i držala na-

uku unutar definisanih granica", na temelju koje je razvio tezu da ta religija predstavljala monopol arijevske "duše rase", a da je takva duša Njemce činila poštenim, vjernim i vrijednim. Od Gobinoa je, pak, preuzeo ideju o podjeli evropskog miljea antropoloških tipova na grupacije "viših" i "nižih" rasa i zato kao i on, "višu" rasu nalazi u dolihokefalnim Arijevcima nordijsko-germanskog tipa, uvjeren da su Germani stupili u istoriju kao baštinici Grka i Rimljana, a time nužno i kao spasitelji čovječanstva, pa su kao takvi i predodređeni da budu gospodari svim drugim ljudima. Drugi činilac Čemberlen je formirao vlastitim razumijevanjem, kako sam kaže, "velikog prirodnjaka" Darvina, čiju teoriju evolucije "prati" svuda (u staji za konje, i u kokošarniku, i kod vrtlara), budući da mu rezultati tih posmatranja omogućavaju da zaključi da tu "ima nečega što riječi rasa daje sadržaj i što je nesporno i svakom čovjeku očigledno". To "nešto" što riječi "rasa" daje "sadržaj", po Čemberlenu, jeste činjenica da u principu življenja i borbe za opstanak nema bitnih razlika između biljaka i životinja i čovjeka: svima im je zajedničko da opstaju samo najjači, tj. oni koji su svojom unutrašnjom (ontičkom) strukturom predisponirani za dugo trajanje i ekspanziju. Ukoliko među ovima i ima nekih razlika, one se ogledaju u tome što čovjek intuitivno naslućuje svoju pripadnost rasi koja ima (biološku, intelektualnu ili inu) premoć nad drugima, i što taj osjećaj koristi u ostvarivanju životnog cilja. U tom smislu on kaže: "Ništa nije tako neposredno uvjerljivo kao posjed rase u vlastitoj svijesti. Ko pripada jednoj izričito čistoj rasi osjeća to neprekidno". Na temelju takvog poimanja rase i rasnog, Čemberlen zaključuje:

da samo onaj ko pripada "višoj" rasi, i ko je toga svjestan, ima šanse da opstane i pravo da bude "na vrhu";

da samo najbolji (oni što trijumfuju u neprekidnoj borbi rasa kroz istoriju) mogu da stvaraju prave vrijednosti i da čovječanstvu podare najviša dobara;

da je kultura najviša tekovina i vrhunsko dobro čovječanstva i da je ona eminentno germanski proizvod;

da su pojedine arijevske kulture (Indije, Persije, Rima, srednjevjekovne Njemačke) propale usljed rasnog miješanja na prostorima gdje su stvarane;

da su Germani, kao provjereno "čista rasa", čija se superiornost već potvrdila u oblastima kulturnog stvaralaštva, objektivno i subjektivno preodređeni da vladaju drugima;

da samo gospodstvo čistih Arijevaca (a takvi su, nakon svih rasnih miješanja, samo Germani) može spasti kulturnu baštinu čovječanstva, a time, faktički, i čovječanstvo samo.

Njemci, smatra Čemberlen, moraju da vode kreativni život koji neće biti opterećen tuđim idejama i zakonima. Otuda je jedan od njegovih zaključaka i to da germanski Arijevci, ukoliko žele da sebi priušte takvo pravo, ali i da

ispune svoju veliku kulturnu misiju, moraju da vode teške borbe protiv svojih neprijatelja, među kojima su posebno ističu Katolička crkva i Jevreji. Grijeh Katoličke crkve, po njemu, bio u je u tome što je pokušala (i sve do protestantske reformacije uspijevala) da duši rase nametne tuđe zakone koje je izmislio Jevrejin (apostol) Pavle. Jevreji su, opet, za njega bili pravi đavo, upros tome što su se kao azijski narod istovremeno s Germanima pojavili u evropskoj istoriji i, kao i oni, uspjeli da sačuvaju čistotu rase. Preoblem s Jevrejima, po Čemberlenu, bio je u tome što je njihova duša bila ispunjena netolerancijom, rezistentna prema moralu i "zarobljena" materijalističkim i legalističkim idejama, o čemu se kao dokaz mogu uzeti poruke Starog zavjeta. Između takvih Jevreja, koji inače predstavljaju gotovo nezamislivu mješavinu naroda (Sirijaca, Amorićana, Hetita), zbog čega spadaju u narode mješance (što znači narode lišene rasne čistote) i Germana, čiji je zadatak bio da svijet oslobodi njihove pošasti, nalazila se haotična mješavina naroda koji su iz pozicije pasivnih posmatrača očekivali ishod neizbježnog germansko - jevrejskog rata koji treba da odluči hoće li inferiorni jevrejski duh pobijediti arijevsku dušu i povući svijet za sobom na dno. Pobjeda nad Jevrejima ne bi dovela do socijalnih i ekonomskih promjena nego do revolucije duha, nakon čega bi arijevska rasa ovladala svijetom. Nastala bi nova kultura koja bi označila kraj degeneracije. Njemački duh bi, dakle, ponovo oživio veliku tradiciju u umjetnosti i književnosti, tako da bi velikani poput Šekspira, Mikelanđela i Betovena ponovo određivali budućnost rase. Riječju, pobjeda duše rase ponovo bi dovela do vizije o spasenju putem kulture.

Čemberlenova rasna teorija je postala ideološki instrument agresivnih zahtjeva za svjetsko gospodstvo vilhelmovskog imperijalizma.

Činjenica da rasističko učenje nema realnu osnovu, budući da je naučno dokazano da ne postoje čiste rase, nije umanjila njegov opako stvarni učinak. Pokazalo se, naime, da je tim učenjem data svojevrsna teorijska legitimacija ideologiji i politici porobljavanja, odnosno genocidu i ekspanzionizmu kao sredstvima njihovog ostvarivanja. Veze zasnovane na krvnom srodstvu, sudbini, kulturi i tradiciji, kao i stvarne ili izmišljene rasne razlike, pokazale su se kao "zahvalan" osnov za jačanje unutargrupne solidarnosti, etnocentričnog ponosa, želje i zahtjeva za superiornošću svoje nacije ili rase nad drugima. Tome su služila njemačka pozivanja na Tacitovu *Germaniju*, iz 98. godine prije nove ere, u kojoj se veličaju kvaliteti starih Germana (samopouzdanje, hrabrost, lojalnost, otvorenost i prezir prema laži i prevarama) i način njihovog života (izvan gradova i uz strogo izbjegavanje svakog "krvnog miješanja" sa drugima), uz napomenu da su to svojstva "pravih arijevaca" koja njihovim potomcima daja "istorijska prava" koja drugi nemaju. Na tome se temeljila ideja

“evropskog društva” u koje jedan pripadnik “afričkog društva” može da stupi samo kao najamni radnik ili rob, na kojoj počiva južnoafrički aparthejd. Takvim “vizijama” i “misijama” inkliniraju svi velikonacionalni integralizmi i vjerski fundamentalizmi, a njima su u krajnjoj liniji inspirisana i gotovo sva podsjećanja na “stare obaveze”, poput onog iz “anglosaksonskog nasljeđa”, koje nekima od naroda formiranih na njegovim kulturno-istorijskim zasadima “sugeriše” da su, zbog navodnog prednjačenja u svom razvoju, “pozvani da upravljaju civilizacijom”.

Poglavlje šesto

NACIONALIZAM

Jedna od supstancijalnih unutrašnjih komponenti rasizma i geopolitike, koja bitno određuje njihov smisao i suštinu, jeste *nacionalizam*.

Uprkos tome, kao i činjenici da nacionalizam bitno utiče na nastanak "modernih" totalitarizama, u pitanju je pojava oko čijeg vrijednosnog određenja ne postoji saglasnost.

Jedni, tako, pod nacionalizmom podrazumijevaju idejne koncepcije i praksu, koje čovjekovo osjećanje pripadnosti svome narodu i ljubav prema njemu, transformišu u sredstvo borbe za ostvarivanje određenih uskogrupnih (egoističkih) interesa na temelju održavanja odnosa nejednakosti unutar nacija i između njih. Ovako pojmovno određen, nacionalizam se u biti ne razlikuje od šovinizma (po imenu Francuza *Chauvina*, poklonika Napoleonove osvajačke politike), pod kojim se obično podrazumijeva reakcionarna politika progonjenja, istrebljivanja, ugnjetavanja drugih naroda, raspirivanja nacionalne mržnje, propovijedanja nacionalne isključivosti i uopšte ostvarivanja ciljeva i interesa jedne nacije na račun druge. Nacionalizam, kao ni šovinizam, ne nastaje sam po sebi iz nacionalne heterogenosti i zajedništva raznih naroda u jednoj zemlji, već iz načina na koji se pokušavaju urediti krucijalna pitanja njihovih međusobnih odnosa.

Drugi, pak, pod nacionalizmom podrazumijevaju naglašeno nacionalno osjećanje, odnosno razvijenu svijest o nacionalnom identitetu. Albert Ajnštajn, na primjer, piše: "Svaka težnja jedne zajednice - a bez zajednice u ovom neprijateljskom svijetu mi ne možemo ni živjeti ni umrijeti - uvijek se može nazvati tim ružnim imenom. U svakom slučaju: to jeste nacionalizam; ali nacionalizam koji ne teži moći, nego dostojanstvu i ozdravljenju. Kad ne bismo morali da živimo među netolerantnim, uskogrudim i nasilju sklonim ljudima, ja bih bio prvi koji bi odbacio svaki nacionalizam u korist univerzalnog čovječanstva". Takva, pozitivna određenja pojma nacionalizma često se srijeću u novijoj literaturi,

naročito kod Parsonsa, Selindžera, Kranstona i drugih poznatijih zapadnih pisaca. Antipod takvom određenju nacionalizma bio bi šovinizam.

Na podlozi ovako različitog određenja pojma nacionalizma - tj. na podlozi upotrebe istog pojma za ono, što predstavlja ljubav prema svojoj naciji i interes za njeno oslobađanje od svake neravnopravnosti i potčinjenosti i ono, što se naziva šovinizmom, a podrazumijeva nasrtaj na druge nacionalne kolektivitete, s ciljem de se oni protjeraju sa "svoje" teritorije, ili "prevedu" u "svoju" naciju, koji najčešće završava u genocidu, odnosno etnocidu - nastale su i opstoje različite njegove podjele. Tako, jedni teoretičari, poput Snajdera na primjer, nacionalizme dijele na *integrativne* (iskazuju sa kao sredstvo ujedinjenja i socijalne integracije), *razbijačke* (iskazuju se kao sredstvo rušenja velikih imperija u interesu oslobađanja naroda i država od njihove hegemonije), *agresivne* (iskazuju se kao sredstvo imperijalističkih osvajanja) i *savremene* (iskazuju se kao sredstvo borbe zemalja tzv. trećeg svijeta za oslobađanje od kolonijalnog ropstva). Drugi teoretičari, poput Hejsa na primjer, nacionalizme dijele na *humanitarne* (u funkciji su ostvarivanja opšte dobrobiti čovječanstva), *jakobinske* (u funkciji su integracije nacije na principima slobode, bratstva i jednakosti i imaju demokratski karakter), *tradicionalne* (u funkciji su očuvanja tradicije i istorijskih vrijednosti svog naroda i države), *liberalne* (u funkciji su očuvanja apsolutnog suvereniteta nacionalne države kao okvira i oblika zaštite čovjekovih individualnih prava i sloboda) i *integralne* (u funkciji su ostvarivanja na totalitarizmu utemeljenih imperijalističkih ambicija pojedinih naroda i država). Po uvjerenjima trećih teoretičara, kojima na primjer pripada L. Rajt, nacionalizam se može javiti kao *hegemonistički* (kad odražava težnje jedne, po pravilu veće nacije da potčinjava druge, manje), *partikularistički* (kad odražava težnje nacija za slobodom i samostalnošću), *marginalni* (kad odražava težnje za sticanjem nacionalnih atribucija pojedinih društvenih grupa koje se nalaze "stiješnjene" među velikim državama i nacijama) i *manjinski* (kad odražava težnje nacionalnih manjina za osvajanjem svih nacionalnih prava i sloboda). Četvrti autori, poput Handmana na primjer, smatraju da se nacionalizam može iskazati kao *opresivni* (kad se javlja kao težnja za nezavisnošću brojčano malih nacija, zbog njihovog ugnjetavanja od strane drugih), *iredentistički* (kad se javlja kao težnja nacionalnih manjina u nekoj zemlji da se sjedine sa zemljom-maticom), *opsesivni* (kad se javlja kao težnja za nacionalnom ekspanzijom po svaku cijenu) i *prestižni* (kad se javlja kao težnja nacija da se oslobodi osjećanja inferiornosti i dobije mjesto koje joj po njenim dostignućima i zaslugama pripada). Nacionalizmi se još dijele i na *agresivne* (kad nacije, uz ostalo, imaju i tendenciju asimilacije drugih, ili osvajanje njihovih teritorija) i *odbrambene*

(kad se radi o odbrani nacija od tuđih agresija na nju), *socijalističke* (nastaju na podlozi miješanja nacionalističkih ideja sa zamišljenim visokim dometima socijalističkog razvoja, kakvo se ima kod teoretičara *socijalističke nacije*) i *antikomunističke* (nastaju na podlozi odbacivanja komunističkih ideja u ime odbrane "neprolaznih" vrijednosti građanskog društva) i druge.

Ove razlike, međutim, ne umanjuju mogućnost da se povodom nacionalizma, kako ga poima prva interpretacija, odnosno pojedinih (istorijski već "testiranih") oblika njegovog iskazivanja, konstatuju sljedećih sedam stvari.

1. Nacionalizam nije imanentno svojstvo nacije, u smislu da se funkcija nacije može i mora iskazivati jedino kroz nacionalizam i kao nacionalizam. Konfliktnost društvenih promjena koje nastaju s pojavom nacije, odnosno protivurječna funkcija koju nacija istorijski vrši, osnova je na kojoj nacionalizam nastaje i opstojava, ali nije nužno uzrok njegove pojave, u smislu da je u takvim uslovima on neizbježan.

Stvaranje nacije (*nation-making*), kao novog kvaliteta i oblika povezivanja ljudi i prostora na kojima žive ima krupne, dalekosežne posljedice po ukupan društveni razvoj. Nastao na podlozi prevladavanja jednih društvenih interesa i odnosa radi stvaranja drugih, taj proces je *sui generis* konfliktan. Njime su svi "naslijeđeni" oblici društvenog organizovanja i djelovanja stavljeni na probu i suočeni s novim mogućnostima i neizvjesnostima. O razmjerama promjena koje pojava nacije implicira, prvo u ekonomskoj osnovi društva - gdje se stvara široko nacionalno tržište, oslobođeno feudalnih stega i oblika kontrole - a potom i u njegovoj političkoj superstrukturi, govore mnogi, iz raznih uglova. Teoretičari tzv. liberalno-demokratske orijentacije, na primjer, u naciji prevashodno vide pretpostavku (čak instrument) širenja prostora privredne aktivnosti izvan kontrole države (slobodno tržište) i uopšte administrativnog miješanja u tokove proširene reprodukcije. Uvjereni da se osnovni smisao i glavno opravdanje integracije koja se vrši na osnovu jačanja i širenja nacionalne države nalazi u povezivanju i integrisanju prostora na kojima se društvo ujedinjuje saobrazno djelovanju ekonomskih zakonitosti, oni čak smatraju da ima smisla i istorijskog opravdanja samo ona nacija (nacionalna država) koja može da ostvari takvu funkciju, tj. koja svojim prostorom i brojem stanovnika omogućuje takvu integraciju. Držeći se ovog kriterijuma, neki od njih će se suočiti s dilemom o tome može li, na primjer, Irska uopšte da bude nacionalna država, s obzirom na to da ima relativno ograničenu teritoriju i mali broj stanovnika, a neki će biti "prilično sigurni" da u Evropi "ima mjesta" samo za desetak nacija. Svojevrstan teleološko-pragmatski pristup pitanju smisla i funkcije nacije, imaju i teoretičari socijalističke (komunističke) orijentacije. S tim što oni u naciji vide jednu od

pretpostavki, s jedne strane, za društveno oslobođenje rada, i, s druge strane, za oslobođenje kolonijalnih naroda ropstva. Nacija je, po njima, opravdana i progresivna društvena pojava ukoliko služi toj osnovnoj istorijskoj svrsi. To je razlog što Marks, na primjer, kritikuje nastojanja buržoazije da naciju i nacionalno koristi za ostvarivanje svojih klasnih ciljeva, i objašnjava radnicima da je njihova zemlja "neposredna arena njihove klasne borbe", a da njihov prvi zadatak mora da bude rješavanje klasnog problema u njihovim nacijama. Lenjin, pak, o nacionalnom i kolonijalnom pitanju piše kao o jednom od najznačajnijih momenata i elemenata antiimperijalističke borbe. On insistira na afirmaciji principa kao što su: pravo naroda na samoopredjeljenje do otcjepljenja; pravo naroda na političku, ekonomsku i kulturnu ravnopravnost, neokrnjeni suverenitet i slobodan razvoj; razvoj međunacionalnih i međuljudskih odnosa na temelju pune ravnopravnosti, uzajamnog uvažavanja i odsustva svake eksploatacije. Saobrazno tome, mnogi teoretičari ne samo što u pojavi nacije i nacionalnog ne vide ništa loše, nego smatraju da je čovječanstvo s njima dobilo nove važne podsticaje za svoj istorijski razvitak i emancipaciju. Formiranje modernih nacija, uvjereni su oni, predstavlja krupan iskorak, kako u razvoju savremenog demokratskog društva, tako i u čitavom procesu socijalizacije i afirmacije čovjekove ličnosti. Robert Dal, na primjer, tvrdi da je s pojavom nacije, ne samo ostvaren veliki prodor demokratskih ideja, nego i "promijenjen način na koji je pojam demokratskog procesa bio ostvarivan - ili mogao biti ostvaren". Najsnažniji, ako ne i jedini uzrok ove promjene, Dal vidi u prenošenju *locus*-a ideje demokratije iz grada-države u modernu nacionalnu državu. Bez tog čina, uvjeren je, "ideja demokratije ne bi imala realnu budućnost". Razloge za to vidi:

prvo, u tome da je "relativno homogena populacija građana ujedinjenih zajedničkom privrženošću gradu, jeziku, rasi, istoriji, mitu, bogovima i vjeri, tako osobena za viziju demokratije u drevnim polisima, danas... praktično nemoguća";

drugo, u tome da obim države veće od polisa, nužno podrazumijeva transformaciju demokratskih institucija i prakse, kako bi se stvorili uslovi za funkcionisanje predstavničkih vlada sa sveobuhvatnim biračkim tijelom i širokom lepezom ličnih prava i sloboda građana (o čemu govori podatak da su danas, na primjer, "jedini takvi survivali San Marino i Lihtenštajn, koji egzistiraju kao čudno nasljeđe nestale prošlosti");

treće, u tome da su savremena društva pluralistička, u smislu da u njima postoji znatan broj društvenih grupa i organizacija koje su relativno nezavisne jedna od druge, ali i od same vladajuće strukture;

četvrto, u tome da su male zajednice, uprkos drugačijim predstavama o njima, bile poznatije po represijama nego po slobodama.

Navodeći primjere netolerantnosti malih antičkih država, osobito prema nekonformistima, Dal kaže: "Čak ni Atina, na primjer, nije bila voljna da toleriše jednog Sokrata. Bez obzira na izuzetnost Sokratovog ubjeđenja, on nije imao 'ustavno pravo' da propovijeda svoja gledišta". Pojavom nacionalne države, dakle, srušen je mit koji se održavao od antičke Grčke do XVIII vijeka, da je demokratija moguća samo u malim državama i, dakako, stvoren novi, realni okvir za "demokratiju velikih razmjera". Moderna država, tj. država sa jedinstvenim pravnim i političkim sistemom, sa jedinstvenom ekonomskom politikom, s razvijenim demokratskim institucijama i odnosima, moguća je tek ako je dostignut onaj stepen unutrašnje kohezije i povezanosti društvenih tokova koji obezbjeđuje razvijena nacionalna zajednica.

2. Nacionalizam ne emanira nužno ni iz velikog uticaja nacije i nacionalnog na socijalizaciju ličnosti. Izvjesno je, naime:

da se posredstvom nacionalne istorije, kulture i drugih relevantnih sadržaja, stvara unutargeneracijska i međugeneracijska veza, koja je u funkciji transfera ustaljenog sistema vrijednosti i formiranja nacionalne svijesti;

da tako formirani nacionalni identiet nosi u sebi, s jedne strane, osjećaj pripadnosti društvenoj grupi kao entitutu u kome su sadržane sve etničke, rasne, kulturne, vjerske, teritorijalne, privredne, političke i druge komponente, i, s druge, uvjerenje da se u tom entitetu, ili pomoću njega, sve pomenute komponente (i iz njih emanirajući životni ciljevi i interesi) mogu najbolje ostvariti;

da takav identitet predstavlja moćan instrument, kako nacionalne homogenizacije i mobilizacije, tako i određivanja položaja pojedinaca i grupa prema drugim sličnim entitetima unutar nacionalne države i u međunarodnoj zajednici;

da se društvene veze među članovima nacionalne zajednice, i njihova lojalnost toj zajednici, osiguravaju i iskazuju raznim sistemima zajednčikih vrijednosti (suverenitet, samostalnost i nezavisnost), zajedničkim simbolima (nacionalna zastava, himna, grb, moneta), zajedničkim tradicijama (istorijski spomenici, običaji) i vaspitno-obrazovnim i kulturnim sadržajima, te da jedan od važnijih rezultata svega toga jeste osjećaj čovjeka da je svoj, među svojima, na svome;

da se čovjek prožet takvim osjećajem bitno razlikuje od čovjeka koji takav osjećaj nema, makar u smislu što drugačije poima ne samo svoja temeljna prava i interese, nego i vlastitu moć da ova ostvari;

da takvi uticaji nacije na socijalizaciju ličnosti jesu jedan od bitnih razloga što u savremenom svijetu dominira nacionalni okvir i sadržaj društvene svijesti, odnosno što je nacija postala, kako bi neki teoretičari rekli, "osnovni okvir idejnog života savremenog svijeta".

Sve to, jednako kao i nacija sama, nosi u sebi elemente moguće, ili ponekad u ponečemu čak i realne konfliktnosti, ali ne vodi direktno u nacionalizam, niti ga samo po sebi produkuje.

U tom kontekstu, nacionalizam, objektivno, nije ni emanat religijskog, iako elementi i momenti religijskog u njegovom iskazivanju mogu da budu veoma prisutni. Ovo iz razloga što uticaj religije na formiranje nacije nije svuda bio isti i jednako važan, kako su to pretpostavljali teoretičari iz tzv. italijanske škole nacije. Naprotiv, uprkos tome što se značaj religijskog faktora u nekim slučajevima (npr. kod formiranja balkanskih nacija) ne može poreći, ima slučajeva gdje je on posve irelevantan (nacionalno jedinstvo Engleza, ili Njemaca, na primjer, nije ni najmanje ugroženo njihovim različitim religijskim opredjeljenjima). Kod formiranja većine evropskin nacija pokazalo se čak i to da rasni i kulturno-psihološki faktori nijesu bitnije uticali na taj proces, kao što su tvrdili pristalice rasne i psihološke teorije u okviru tzv. francuske psihološke škole i njemačke škole međunarodnog prava i antropologije.

3. Nacionalizam nije ni stvar pogrešnog određenja bića i bitka nacije, u smislu da se javlja kao reakcija na to kako neko poima naciju i koliko jasno i precizno "profilira" njenu društveno-istorijsku ulogu. Razlika, pa i nesporazuma, u tom pogledu bilo je i prije pojave moderne nacije kao takve, a ima ih i nakon toga - u svim periodima njenog istorijskog bitisanja, uključujući i savremeni. One su posljedica ne samo toga da autori nemaju uvijek jedinstvene pristupe i kriterijume u izboru elemenata iz kojih (tj. na temelju kojih) će formulisati svoju definiciju nacije (otuda, na primjer, i podjela tih definicija na objektivne i subjektivne), nego i toga da, kako E. Hobsbaum kaže, "ne postoji nikakvog načina da se objasni posmatraču kako bi mogao *a priori* prepoznati neku naciju među ostalim entitetima, onako kako mu možemo ponuditi kriterijume da prepozna pticu i da je razlikuje od miša i guštera". Starorimski teoretičari, na primjer, kod kojih se ovaj pojam prvi put srijeće, pod nacijom podrazumijevaju društvenu zajednicu nižeg ranga. U pitanju su, uglavnom, varvarske plemenske zajednice (*nationes brutae*), naspram i nasuprot kojih se nalaze zajednice pravno zaštićenih i ravnopravnih rimskih građana (*populus Romanus*). U anglosaksonskoj tradiciji, pak, pojam nacije se gotovo sasvim poistovjećuje s pojmom države shvaćene kao asocijacije slobodnih i ravnopravnih građana. Dal, tako, naciju definiše kao "teritorijalnu cjelinu u kojoj postoji grupacija ljudi jedne ili više nacionalnosti, koju obično karakterišu relativno velika dimenzija i nezavisan status". Država se, dakle, smatra nacionalnom zato što je zasnovana na teritorijalnom principu i centralizovana, a njena centralna vlast je suverena (nije podređena nijednom drugom tijelu unutar iste teritorije). Ta obilježja čine ovu državu drugačijom od "premoderne države" koja nije mogla biti

nacionalna, jer je "predstavljala otadžbinu ljudima koje je povezivala lojalnost prema političkom vladaocu". Moderna država moguća je jedino tamo gdje se njeni subjekti međusobno priznaju kao ravnopravni članovi političke zajednice, a državu vide kao sopstvenu političku organizaciju. I obrnuto, samo tamo gdje se subjekti države međusobno priznaju kao ravnopravni, a državu vide kao sopstvenu političku organizaciju, radi se o nacionalnoj državi. Ili, kako bi Janoš Kiš rekao: "Tamo gdje je država nacionalna država, politička zajednica koju ona kreira predstavlja naciju". Saobrazno takvom poimanju nacije, svjetsko udruženje država dobilo je naziv Organizacija ujedinjenih nacija, a nacionalnost se poistovjećuje sa državljanstvom. Na evropskom kontinetu, shvatanja nacije i nacionalnog znatno su drugačija. Evropa je prostor na kome se ne samo prvi put pominje termin nacija u modernom značenju (1810. godine, da bi kao takav 1893. godine ušao u Rječnik Francuske akademije nauka), nego susrijeću i prepliću (ponekad i oštro međusobno konfrontiraju) i veoma različita shvatanja o naciji i nacionalnom, kakva su na primjer:

subjektivističko-psihološko, koje razvijaju uglavnom francuski teoretičari (E. Renan, R. Žuane, M. Šarenj, P. Anri), pobornici teze da "sjećanje na zajedničku prošlost" predstavlja jedan od najznačijnijh konstitutivnih elemenata nacije;

empirijsko-pozitivističko, koje razvijaju uglavnom italijanski teoretičari (P. Mančini, R. Mamijani, L. Palma, P. Fiore), pobornici stanovišta da naciju treba objašnjavati na temelju empirijskih proučavanja već oformljene italijanske nacije, a ne iz ugla metafizičko-filozofskih koncepcija o nacionalnom duhu kao jedinstvu krvi i tla, sudbine i proviđenja;

objektivno-idealističko, koje razvijaju uglavnom njemački filozofi (Fihte, Hegel), pobornici ideje nacije kao "manifestacije narodnog duha;

austromarksističko, koje razvijaju uglavnom austrijski i njemački teoretičari socijaldemokratske orijentacije (A. Bauer, K. Rener, K. Kaucki), pobornici ideje nacije kao istorijske kategorije sa strogo određenim funkcijama, čiji se problem u složenim zajednicama rješava principom kulturne autonomije;

makrsističko, koje razvijaju vodeći teoretičari ove orijentacije (K. Marks, F. Engels, V. I. Lenjin), privrženi ideji nacije kao bitnom elementu revolucionarnog procesa i pretpostavci društvenog progresa i demokratske emancipacije.

Ma koliko velike, ove razlike ipak nijesu dovele do bilo čijih i bilo kakvih nacionalističkih zastranjivanja i sukoba. Nijesu čak narušile ni evropsku kontinentalnu tradiciju, koja nacionalnu ideju neposredno dovodi u vezu sa etničkim porijeklom, zajedničkom istorijskom prošlošću i kulturom, te shvatanjem države kao okvira iskazivanja i ostvarivanja ovih, odnosno kao političkog cilja onih konstituisanih nacionalnih entiteta koji je ranije nijesu imali. U

evropskoj kontinetalnoj tradiciji, naime, nacija se uprkos navedenim razlikama uglavnom definiše kao specifična, politički konstituisana zajednica ljudi, koju povezuju istorijski razvoj, teritorija, etničko porijeklo, kultura (uključujući tradiciju, običaje, jezik, pismo) država, te razvijena svijest o nacionalnoj pripadnosti i emancipaciji.

Jednako tako, nacionalizam ne izazva ni kategorijalno-pojmovna distinkcija naroda i nacije, koje počinje već s pojavom *Svetog rimskog carstva nacija*, u XIII vijeku. Ovo, uprkos činjenici da se pojam naroda u različitim kulturnoistorijskim uslovima različito određuje i odnosi na entitete čiji su mnogi interesi češće međusobno sukobljeni nego usklađeni. Jedni, tako, pod tim pojmom podrazumijevaju ukupnost ljudi koji nastanjuju neku teritoriju, čineći pri tome neku društvenu ili državnu zajednicu (stanovništvo). Drugi, pak, narod poimaju kao etnički određenu jedinicu čovječanstva (Germani, Sloveni). Za treće je narod samo masa (mnoštvo) "običnih" građana (članova nekog društva), za razliku od "viših" slojeva i elita. Četvrti, u narodu vide ukupnost građana (državljana) jedne države kao ravnopravnih političkih subjekata, bez obzira na nacionalne, kulturne, vjerske i druge razlike među njima. Peti, narod shvataju kao još neosviješćenu etničku zajednicu, tj. etničku zajednicu u prednacionalnoj fazi svog konstituisanja. Ili, još preciznije, oni smatraju da je narod etnička grupa koja se objektivno (po sebi) istorijski oblikuje na osnovu zajedničke teritorije, jezika, običaja, tradicije, religije, kulture, a koji se subjektivno (za sebe) konstituiše kao nacija tek kad razvije nacionalnu svijest. Nacionalna svijest, u tom kontekstu, preduslov je stvaranja programa nacionalne emancipacije, čiji krajnji akt ozbiljenja jeste formiranje nacionalne države. Šesti, slično Masnatu, koriste pojam "nacionaliteta", pod kojim podrazumijevaju društvenu grupu povezanu određenim etnografskim karakteristikama (mogući narod), koja može, ali ne mora da se oblikuje u naciju. Sedmi, poput Karla Dojča, na pojam naroda (*people*) nadograđuju tri nivoa zajedništva: nacionalnost, naciju i nacionalnu državu.

4. Krajnji uzroci nacionalizma nalaze se u različitim zloupotrebama nacije i nacionalnog. Pravilo je, naime, da svako proglašavanje, odnosno prihvatanje nacionalnog interesa kao najvišeg i prioritetnog, a nacionalne države kao jedinog okvira i oblika unutar kojeg taj interes može da se ostvari, izaziva pojave koje prije ili kasnije završavaju u nacionalizmu. Jedna od najčešćih takvih pojava jeste svojevrsna ideologizacija interesnih konflikata u samoj naciji, iz koje po pravilu slijedi zahtjev da se u ime "zaštite" nekog "opšteg" nacionalnog interesa, "zamrznu" svi drugi interesi. Pošto je nacija, baš kao i nacionalna država, po sebi složena, antinomična društvena pojava, u njoj se ukrštaju mnogi objektivni i subjektivni činioci različitog sadžaja i usmjerenja. U tako

složenom društvenom ambijentu, svako insistiranje na jednom i jedinstvenom interesu, odnosno na potiskivanju u drugi plan svega što bi moglo da dovede u pitanje pretpostavljenu "opštu" harmoniju, vodi sužavanju ili čak potpunom suspendovanju demokratskih prava i sloboda. Krajnji ishod takvog dešavanja uvijek je isti:

politička elita uspostavlja nekontrolisanu vlast nad nacijom;

demokratska kontrola i kritička komunikacija ustupa mjesto slijepom sljedbeništvu "velike ideje" i/ili harizmatskog vođe;

vrši se antidemokratska degeneracija političkog sistema u cjelini.

Žrtvovanje autonomnog društvenog subjektiviteta pojedinca radi ostvarivanja "najviših nacionalnih interesa" poništava gotovo sve pozitivne učinke pojave nacije kao takve. Ka do toga dođe, nacija se pretvara u globalnu zajednicu totalitarnog tipa koja pretenduje da u sebe apsorbuje ukupnost ljudske ličnosti, čime se prostor demokratske slobode pojedinaca i društvenih grupa i autonomije civilnog društva u cjelini drastično sužava. Problem postaje tim veći, što se nijedno glorifikovanje nacionalnog interesa, odnosno pozivanje na nacionalnu homogenizaciju, ne može objasniti samo iz sebe, tj. bez nekih "unutrašnjih" ili "spoljnih" razloga za to. Ukoliko su razlozi samo "unutrašnji", obično je u pitanju sukob različitih društvenih grupa (etničkih, političkih, socijalnih), čije se rješenje ne traži u kompromisu, nego u apsolutizaciji prava i interesa jedne grupe, ili samo nekih od njih. Prevaga jedne strane u ime "zajedničkog" ili "opšteg" dobra, za drugu stranu najčešće ne znači samo neostvarivanje konkretnih ciljeva i interesa za koje se zalaže, nego i ozbiljno smanjenje izgleda da ih demokratskim putem uopšte ostvari. Ukoliko se kao "argumentacija" za potrebu nacionalne homogenizacije koriste neki eksterni razlozi, u smislu da je ona nužna radi odbrane od zavjere, protekcionizma, blokada i sličnih manifestacija "neprijateljskog raspoloženja" u okruženju, posljedice mogu biti još teže. Tada, po pravilu, dolazi:

najprije, do unutrašnjih prestrojavanja za suočavanje sa "novom situacijom", koja se uvijek vrše u znaku neke represije, odnosno otuđenja od elementarnih prava i sloboda;

zatim, do skretanja pažnje sa unutrašnjih (ekonomskih, socijalnih, kulturnih, političkih i drugih) problema na "goruća" spoljna pitanja;

najzad, do zaoštravanja odnosa sa susjednim narodima i državama, odnosno međunarodnom zajednicom, te sopstvene izolacije od njih i pokušaja da se taj problem rješava na "nov način" i "drugačijim sredstvima".

Ko god se, u naciji ili izvan nje, suprotstavi takvoj logici i politici "odbrane" i "zaštite" nacionalnog interesa, neprijatelj je prema kome se ne može imati milosti.

5. Nacionalizam se javlja se u mnogim oblastima društvenog života (u politici, kulturi, nauci, umjetnosti, sportu, privredi) i po pravilu je ofanzivan i vrlo agresivan. Počeci mu sežu do pojave mitova o naciji, makar utoliko što su realni društveno-istorijski koncepti koje preferira gotovo uvijek zaogrnuti elementima irelanog, odnosno mitskog. Faktički, znači konverziju ideja i/ili predrasuda na kojima je nastao u neki od oblika antagonizma i diskriminacije. Suština mu se uvijek ogleda u tendenciji da se interesi jedne nacije (tačnije: grupe koja nastupa u njeno ime) ostvare na račun interesa druge. U tom smislu, nacionalizam se najčešće ispoljava kroz dva oblika: *unitarizam* i *separatizam*. Koji će od ova dva oblika biti korišćen u nekom konkretnom slučaju zavisi od više momenata, a oni u pojedinim sredinama mogu biti veoma različiti. Pri tome, pravilo je da se separatizam (odvajanje jedne nacije od druge ili drugih i njeno zatvaranje u sebe) javlja uglavnom tamo gdje se nacionalizam ne može iskazati kao unitarizam (uspostavljanje hegemonije jedne nacije nad ostalima). U oba slučaja, u pitanju je suprotstavljanje jedne nacije drugoj, stvaranje nacionalne netrpeljivosti i mržnje, veličanje svog i potcjenjivanje drugog naroda, privilegisanje svojih na račun interesa drugih naroda. Kao takav, nacionalizam izlazi izvan granica onoga što se smatra normalnom i dozvoljenom ambicijom svake nacije u ostvarivanju vlastitih ciljeva i interesa i predstavlja jednu od vjerovatno najmoćnijih političkih sila savremenog svijeta. On nema razumijevanje za filozofemu da su pojedinac, grupe, društvo, čovječanstvo "međusobno jednake vrijednosti u tom smislu da se vrijednost jednoga ne može potvrditi podređivanjem i uništavanjem drugoga" (E. Morin). Njegovi pobornici ne dijele Štirnerovo uvjerenje da sve što je najsavršenije u ljudskoj vrsti nije postigao ni etnik, ni vjernik, nego čovjek. Nacionalizam je, naprosto, kako bi From rekao, oblik ludila i "baš kao što ljubav prema jednoj ličnosti, koja isključuje ljubav prema drugima, nije ljubav, tako i ljubav prema sopstvenoj zemlji, koja nije dio ljubavi prema čovječanstvu, nije ljubav, nego idolopokloničko obožavanje". Dakako, na sopstvenu štetu, kao i na štetu drugih, budući da cjelokupno istorijsko iskustvo s nacionalizmom potvrđuje da je Marks bio u pravu kada je rekao da "narod koji podjarmljuje drugi narod kuje svoje vlastite okove", jer se "sila koja mu je potrebna za ugnjetavanje drugih okreće, na kraju krajeva, protiv njega samoga".

6. Nacionalizam naročito dolazi do izražaja u periodima dezintegracija (političkih, ekonomskih, socijalnih, ideoloških, religijskih, vrijednosnih) pojedinih sistema, kada se kod njihovih subjekata naglo javlja potreba za "novim identitetom". U teorijskom smislu, on gotovo uvijek opstojava na tezi, da samo nacija ima sva svojstva i kvalitete zajednice unutar koje i pomoću koje čovjek može da ostvari svoje životne ciljeve i interese. Iskazan na djelu, nacionalizam

uvijek i svuda znači eroziju svega humanog, demokratskog i progresivnog u društvenoj akciji i organizaciji. Otuda on, kako primjećuju pojedini autori, osim na mitovima o posebnim svojstvima nacije čije tobožnje interese izražava, najčešće opstojava i na takvim filozofsko-etičkim i socijalno-političkim sadržajima, kao što su:

etnocentrizam - sveobuhvatna gruba distinkcija "svoje", u svakom pogledu pozitivne i progresivne nacije, od drugih nacija, čija su svojstva obavezno antipodna;

anahronizam - nekritičko okretanje sopstvenoj (najčešće "herojskoj") nacionalnoj i državnoj prošlosti i nastojanje da se isključivo iz njenog ugla "osvijetle" i "racionalno objasne" sve aktuelne društvene pojave i problemi;

alijenabilnost - metafizičko svođenje čovjeka na jedan od atributa i oblika egzistencije nacije, odnosno njegovo pretvaranje u "lojalnog etnika", spremnog da sve svoje ciljeve i interese podredi "velikoj stvari" opstanka i prosperiteta svog naciona;

monolitizam - nastojanje da se nacija iskaže kao apsolutno homogena, unutar sebe neprotivurječna cjelina, u kojoj nema mjesta za bilo koji ekonomski, socijalni, politički, kulturni ili drugi otklon od njenog hipostaziranog "višeg" cilja;

monizam - shvatanje da stvaranje i očuvanje jedinstvenog duhovnog (posebno religijskog) bića nacije čini osnovnu pretpostavku i krajnji smisao bivstvovanja njenih pripadnika;

autoritarizam - lišavanje čovjeka njegovih demokratskih prava i sloboda i njegovo potčinjavanje diktatu hijerarhijskog sistema "nacionalne vlasti", s (harizmatskim) vođom na čelu;

centralizam - težnja za koncentracijom vlasti u jednom centru i stvaranjem takvih oblika društvenog i državnog uređenja u kojima će ta vlast moći nesmetano da funkcioniše;

hegemonizam - praktikovanje ostvarivanja "jedinstvenog nacionalnog interesa" bilo posredstvom nametanja interesa jednih društvenih grupa drugima unutar iste nacije, bilo posredstvom nametanja interesa jedne nacije drugim nacijama;

antagonizam - posljedica svakog pokušaja da se svoji nacionalni interesi ostvare na račun interesa drugih nacija, jer to, prije ili kasnije, zakonito vodi raznim nesporazumima, podozrenjima, neprijateljstvima ili čak oružanim sukobima naroda i država;

ekspanzionizam - težnja za teritorijalnim širenjem nacionalne države, kako bi bila dovoljno prostrana da može da obuhvati sve etnike i toliko moćna da ove može zaštititi od svakog spoljnog neprijatelja.

7. Istorija čovječanstva, osobito novija, "pamti" mnoge, najraznovrsnije manifestacije nacionalzama, odnosno međunacionalnih sporenja i sukoba. Jednu od njih, posebno zanimljivu već i po tome se iskazuje kao vjerovatno najeklatantniji primjer kako se neke progresivne nacionale ideje i stremljenja mogu pretvoriti u svoju suprotnost, predstavljaju nacionalističke "mutacije" u tzv. pan-pokretima.

Ti pokreti (čiji neki korijeni sežu čak do velikih buđenja naroda i država u XVI i XVII vijeku), naime, na nivou deklarisanog, uglavnom ne idu dalje od zahtjeva za čvršćim povezivanjem pojedinih naroda iz više zemalja, ili čak kontinenata, s ciljem da se lakše i brže otklone "zajednički" problemi i zaostajanja u njihovom istorijskom razvoju. Otuda su gotovo sve platforme na kojima oni nastaju naglašeno prožete elementima i sadržajima demokratske i humane orijentacije, odnosno zahtjevima za ekonomskom, političkom i kulturnom emancipacijom i punom ravnopravnošću i samostalnošću pojedinih naroda, država ili regiona. Posmatrani iz tog ugla, doimaju se kao svojevrsna prevratnička i buntovnička orijentacija, privlačna kako za sve narode koji čeznu za slobodom i samostalnim razvojem, tako i za društva i države unutar kojih opstojava svijest o sopstvenoj predvodničkoj i opšteemancipatorskoj misiji. To je razlog što se gotovo jednovremeno javljaju u svim tzv. velikim narodima i na svim kontinentima, i što, makar u početku, svuda bivaju prihvaćeni s mnogo entuzijazma i nade.

U stvarnosti, međutim, pan-pokreti se nerijetko pokazuje kao orijentacije čiji su ciljevi i dometi daleko od svake nacionalne slobode i emancipacije. Razlog tome nalazi se u činjenici da nastaju i opstojavaju na pretpostavci da su zajedničko etničko porijeklo, isti jezički korijeni i bliskost kultura i običaja dovoljna garancija za dobre odnose između pojedinih naroda i valjan razlog za njihovo ujedinjenje radi odbrane od bilo kojih i bilo čijih ugrožavajućih spoljnih uticaja. Usljed toga, ideolozi tih pokreta:

(1) ne uvažavaju (ukoliko uopšte uočavaju) činjenicu da i između pojedinih naroda istog etničkog porijekla postoje razlike u nivou i karakteru njihove ukupne razvijenosti, pa otuda, neizbježno, i u njihovom poimanju i mogućem prihvatanju određenih oblika zajedništva;

(2) ne određuju nivo do kojeg projektovano zajedništvo može biti progresivno, u smislu da se izbjegne svako gušenje nacionalnih, regionalnih i drugih osobenosti i dinamizama;

(3) ne prave bilans sličnosti i razlika entiteta koje bi trebalo okupiti i ujediniti, koji bi realno odrazio sve ono što te entitete zbližava i upućuje jedne na druge, ali i markirao one njihove razlike i posebnosti koje se ne mogu supstituisati nijednim rasporedom etničkih pojaseva i nikakvim viškom emocija;

(4) ne vrše nikakvo ponderisanje zajedničkih interesa, pa time ni kvantitativno utvrđivanje pojedinačnih prava i dužnosti;

(5) ne respektuju činjenicu da su zajedništva entiteta sa dugom državotvornom, nacionalnom i kulturnom tradicijom veoma osjetljiva na svaku majorizaciju i, više ili manje, rezistentna prema filozofiji "viših ciljeva";

(6) ne uvažavaju aksiom, da su pragmatični interesi, a ne romantizmi, ili sila i prinuda, ono što stvara i održava zajedništva.

Lišeni ovih premisa, pan-pokreti češće posežu za sticanjem formalne legitimacije s kojom, i u ime koje, jedni, po zakonu jačega, legalno ostvaruju interese na račun drugih nego što nude nacionalnu slobodu i emancipaciju. Primjeri koji to potvrđuju brojni su i veoma upečatljivi.

Panamerikanizam je, na primjer, najavljen kao pokret za političko, ekonomsko i kulturno ujedinjenje zemalja Sjeverne, Srednje i Južne Amerike. Prema doktrini Džejmsa Monroa, iz 1823, cilj tog ujedinjenja trebalo je da bude sprječavanje intervencije *Svete alijanse* (Saveza Austrije, Pruske i Rusije, sklopljenog u Parizu, 26. IX 1815), sračunate na ugušivanje pobune kolonija iz Srednje i Južne Amerike proitiv Portugalije i Španije. To je istovremeno trebalo da bude i prvi korak u emancipaciji ovog prostora od svih vidova strane dominacije. Demokratski i nacionalnooslobodilački principi *Monroove doktrine*, međutim, nijesu izdržali "probu vremena". Čuveno geslo te doktrine *Amerika Amerikancima* ubrzo je transformisano u akcioni program "mlade" (u smislu novonastale) sjevernoameričke industrijske buržoazije, zainteresovane da od evropskih sila preuzme gospodstvo nad tržištima i sirovinskim bazama svih zemalja zapadne hemisfere. Na toj osnovi SAD će vremenom izrasti ne samo u vodeću zapadnu ekonomsku i političku silu, već i u jedinu globalnu supersilu u savremenom svijetu.

Pangermanizam je nastao na ideji da se "istojezični" germanski narodi, koji su bili teritorijalno podijeljeni granicama više kraljevina i kneževina, ujedine u "Veliku Njemačku" i tako steknu uslove da prošire svoj kulturni, politički i drugi uticaj i izvan granica domicilnog nacionalnog prostora. Ta, na prvi pogled, prihvatljiva ideja ubrzo evoluira u ekspanzionistički program, nazvan "Nadiranje na Istok", koji ima za cilj učvršćivanje njemačkih pozicija u zemljama Bliskog istoka, te komadanje i aneksiju baltičkih zemalja, Poljske i Rusije. Štoviše, Hitlerova interpretacija ideje pangermanizma, kombinovana sa teorijom životnog prostora (*Lebensraum*) i vizijom Njemačke kao zemlje izabrane da gospodari svijetom, podrazumijevala je okupaciju Austrije, Čehoslovačke, Jugoslavije, Poljske i Ukrajine. Na platformi pangermanizma formirane su mnoge rasistički obojene i šovinistički nastrojene organizacije, a veliki broj njegovih članova imao je vodeću ulogu u pripremanju oba svjetska rata.

Panslavizam, i kao politička doktrina i kao pokret za saradnju i ujedinjenje svih slovenskih naroda, sazrijeva i duže i teže od ostalih sličnih orijentacija. Ovo kako zbog nesaglasnosti oko toga pod čijim konkretnim vođstvom treba izvršiti to ujedinjenje, tako i zbog uzajamnih animoziteta, pa i neprijateljstava pojedinih slovenskih nacija i zemalja. Tradicionalno rivalstvo Rusa i Poljaka, koje je Kramarž pokušao da pomiri na platformi tzv. *neoslavizma*, nije bilo jedini problem te vrste. Kod Čeha je, kako kaže Borovski, vladala krilatica *Prvo Čeh, a potom Sloven*. Nije bilo saglasnosti ni oko toga da li slovenski savez treba da bude formiran radi odbrane od Austrije i Turske, ili da bi se hrišćanski narodi zaštitili od *panmongolizma*, kako je to sugerisao Solovjev. Različito se gledalo i na karakter sveslovenskog saveza. Jedni su (Aksakov, Krijejvski, Homjakov) bili za formulu: katoličkom *jedinstvu bez slobode* i protestantskoj *slobodi bez jedinstva* suprotstaviti pravoslavnu *sabornost*. Drugi, pak, ramišljaju o udruživanju ruskog političkog imperijalizma sa univerzalizmom rimske crkve. U jednom trenutku te razlike dostižu nivo potpunog razlaza (ruska carska vlast, na primjer, dugo ne prihvata ideju sveslovenskog jedinstva, sumnjajući da se tu radi o nekoj strateškoj zamisli ruskih revolucionara). Kad je panslavizam, najzad, šire prihvaćen, postao je platformom ruske velikosilske politike, pod čijim se okriljem našao.

Sličnu sudbinu imaju i *panislamizam* (pokret nastao u Turskoj, s ciljem da se svi muslimanski narodi, plemena i države nađu u okrilju i pod kontrolom turske feudalne imperije), *paniberizam* (pokret za ujedinjenje zemalja pirinejskog poluostrva radi suprotstavljanja panamerikanizmu), *paniranizam* (pokret za stvaranje "Velikog Irana", kojega bi, osim matične države, činili još i Irak, Sirija, Arabija, Liban, Egipat, Azerbejdžan i Uzbekistan) i drugi. Donekle drugačiji, i progresivniji, bili su samo pan-pokreti na arapskom i afričkom prostoru, poput *panarabizma* i *panafrikanizma*, no i oni samo u vrijeme dok su u prvom planu imali oslobođenje od kolonijalnog ropstva.

Poglavlje sedmo

FAŠIZAM

Fašizam, mada često korišćen kao opšti naziv za sve totalitarizme "modernog doba", različito se se definiše i tumači. U Kominterni je, na primjer, 1927. godine, pod uticajem Karla Radeka, prihvaćena definicija fašizma kao ideološkog i političkog produkta kontrarevolucionarnog i monopolističkog kapitala koji, nošen energijom revanšizma ekonomski i psihološki upropašćene sitne buržoazije, teži novom svjetskom gospodstvu. U znatno široj i kompleksnijoj definiciji tog pojma što je daje A. Dž. Gregor, u svojoj knjizi *Interpretacija fašizma* (1974), nastanak fašizma se objašnjava kao posljedica: (1) moralne krize, (2) psiholoških nedostataka, (3) masovnog društva, (4) klasne borbe, (5) nivoa ekonomskog razvoja i (6) totalitartizma. Gregor, ipak, ne smatra svaki od tih elemenata jednako važnim. U tom smislu će u svojoj knjizi *Italijanski fašizam i diktatura razvoja*, 1979. godine, napisati da se u osnovi fašizma, u prvom redu, i najviše, nalaze problemi ekonomskog razvoja Italije. Bernt Hagtvet, pak, u svojoj knjizi *Epoha fašizma* (1982), poseban značaj pridaje ideološkoj i političkoj dimenziji fašizma, pa kaže da je fašizam ponajprije "nadnacionalistički", često i "pannacionalistički", a potom jednako antiparlamentaran, antisocijalistički, antiliberalan, populistički, antikonzervativan i totalitaran i, kao takav, apsolutno sklon potpunoj kontroli društva. Imajući u vidu naznačena, ali i neka druga njegova svojstva, *Svjetska enciklopediji mira* fašizam ovako definiše: „Fašizam je oblik totalitarne ideologije, koja može biti zasnovana na određenoj vrsti mentaliteta, ili političkog stava, koji mu je srodan; na idolatriji prema vođi, ili političkom rukovodstvu; na mehanizmu totalitarne društvene kontrole, koji podrazumijeva primjenu odgovarajućih tehnika masovne manipulacije". Jedan od „konstitutivnih elemenata" fašizma, prema ovom izvoru, jeste i „stanje anomije mase, koja čezne za autoritarnim vođom". U svakom slučaju, neće se pogriješti ako se kaže da je fašizam istovremeno i reakcionarna ideologija, i populistički

socijalno-politički pokret (uglavnom sitne buržoazije i lumpenproletarijata) i državni režim čije bitne karakteriske čine antiparlamentarizam, antiliberalizam i antiindividualizam. Teror otuđenih partijsko-državnih organa, demagogija, kult vođe, rasizam, nacionalizam i vjerska netrpeljivost način su na koji taj režim uspostavlja kontrolu nad svim oblicima društvenog života u "svojoj" zemlji, a zajedno s belicizomom i imperijalističkim ekspanzionizmom i sredstvo kojim osvaja tuđe državne prostore.

Neki savremeni autori (poput R. Malnesa i K. Midgarda, na primjer) skloni su da fašizam označe kao "izvorno" italijanski fenomen. Osnovu za to nalaze u činjenici da se ta vrsta "modernog" totalitarizma odista prvo javila u Italiji, krajem druge decenije XX vijeka", i da njen naziv potiče od latinske riječi *fascio* koja označava nešto povezano, udruženje, jedinstvo (simboliše ga snop šiblja sa sjekirom u sredini, što su ga kao znak vrhovne vlasti, snage i sloge nosili liktori u antičkom Rimu). Pri tome kao da se zanemaruje jedna druga činjenica, a to je da korijeni te pojave sežu duboko u prošlost i srijeću se na prostorima mnogo širim i drugačijim od italijanskog, te da prije nego su dobili doktrinarne obrise o kojima je riječ, bili mnogo puta "na provjeri istorije". To važi kako za totalitaristički i rasno-religijski dio tog korpusa, tako i za razna militaristička ustrojstva i opredjeljenja da se unutrašnjim "redom", pod jednim i jedinim "vođom", pod neupitnom kontrolom "jednog" i "jedinog" carstva ili gopodrastva, riješe pojedina nacionalna ili svjetska pitanja i problemi. Osim toga, fašizam se kao oformljeni pokret i sistem vladavine ne javlja samo u Italiji već i u nekim drugim evropskim i vanevropskim zemljama. Njegovi drugačiji nazivi i ponegdje manja transparentnost, ne znače i njegovu bitno drugačiju društvenu prirodu. Nacizam u Njemačkoj, frankizam u Španiji, peronizam u Argentini, militarizam u Japanu, jednako kao i razni "pokreti" i "akcije" u Velikoj Britaniji, Francuskoj, Bugarskoj, Mađarskoj, Finskoj ili Rumuniji, nose u sebi i nacionalizam, i organicistički koncept političkog ustrojstva društva, i ambiciju za uspostavljanjem pune saradnje rada i kapitala pod neprikosnovenom kontrolom države, i kult "jedine prave" partije i "jedinog pravog" vođe i sve drugo iz ideološko-političke, socijalno-ekonomske i psihološko-etičke riznice totalitarizma. Francuz Moris Bare (1862-1923) je, čak dvadesetak godina prije ekspanzije fašizma u Italiji, u knjizi *Scene i doktrine nacionalizma*, ponudio svojoj "razjedinjenoj i obezglavljenoj zemlji" koncept spasavanja putem obnove nacionalnog kolektiviteta i identiteta, u kome je centralno mjesto imala ideja zamjene otvorenog društva zatvorenim društvom, tako:

što bi država, umjesto zajednice pojedinaca, bila zajednica organske solidarnosti utemeljene na kultu zemlje i predaka; što bi nacija predstavljala orga-

nizam unutar kojega se, saobrazno "opštim interesima" i nezavisno od individualnih volja, stvaraju i uživaju "zajedničke" vrijednosti duhovnog života;

što bi čovjek, lišen "instinkata" i "primitivne snage" kojima ga hrani individualizam, postao "nerazdvojni dio" nacionalnog kolektiviteta, čije interese pretpostavlja sopstvenim, a "opšte kriterijume" prihvata kao jedinu mjeru smisla svog postojanja.

Šarl Mora (1868-1952), slično Bareu, smatra da se dekadencija Francuske može zaustaviti pod uslovom da se očuva kontinuitet harmoničnog i jedinstvenog tijela "boginje Francuske". Mora, osnovne pretpostavke za ostvarivanje ideje "apsolutnog nacionalizma", vidi u tome:

prvo, da se teorija o prirodnom pravu odbaci zajedno sa drugim demokratskim tekovinama Francuske revolucije;

drugo, da se u zemlji, umjesto dominacije "četiri udružena staleža" (Jevreja, stranaca, slobodnih zidara i protestanata), vaspostavi "katoličko nasljeđe";

treće, da se liberalna demokratija zamijeni korporativnim sistemom, u koju svrhu bi trebalo (is)koristiti energiju revolucionarnog sindikalizma.

Pojava fašizma u Italiji, i kao političke doktrine, i kao političkog pokreta i političkog sistema, po pravilu se povezuje sa društveno-ekonomskim prilikama u kojima se ta zemlja našla nakon Prvog svjetskog rata. U tom smislu se kaže da Prvi svjetski rat Italiji, uprkos tome što se borila na strani "saveznika" (pobjednika), nije donio gotovo ništa umirujuće i ohrabrujuće. Naprotiv, nakon rata je gotovo sve u njoj bilo znatno gore nego prije rata:

ekonomski problemi za koje se vjerovalo da će biti riješeni u ratu, bili su zoštreniji i teži nego ranije;

parlamentarna demokratija, uveliko dezaktuelizovana tokom ratnih zbivanja, još manje se iskazivala doraslom novim izazovima nego ranije;

rastući socijalni nemiri, zajedno sa snažnim talasom pokreta za neposrednu radničku demokratiju (u septembru 1920, za svega nekoliko dana, radnici u Milanu okupirali su 300 fabrika i u njima uspostavili vlast svojih vijeća), činili su strah krupne i srednje buržoazije od revolucije opravdanijim nego ranije, a time i njihovu podršku raznim sitnoburžoaskim i lumpenproleterskim grupama, koje se organizovano suprotstavljaju svakoj progresivnoj akciji ili soluciji, većom nego ranije;

frustracija zbog neostvarenih ratnih ciljeva, osobito na spoljnopolitčkom planu (gdje se već krajem pretposljednje decenije XIX vijeka snuju planovi o uspostavljanju kolonijalnih uporišta na djelovima sjevernoafričkog prostora radi zaustavljanja "gubitka supstance" po osnovu iseljavanja radno sposobnog stanovništava u Ameriku), radi kojih je 1914. godina vođena snažna propagandna

akcija da se uđe u rat kako bi se ostvarile teritorijalne i druge pretenzije, bila je na vrhuncu;

revanšizam ratom poraženih imperijalističkih struktura, čija je oštrica uperena protiv organizacije radničke klase i deklarisanih ciljeva njene borbe, bio je u porastu;

rasistički i nacionalistički indukovana propagandna kampanja, prožeta još i elementima socijalne demagogije, sve usješnije je "osvjetljavala" put novim "čuvarima reda i poretka".

Iz tih i sličnih okolnosti izrasta zahtjev sa stvaranjem autoritarnog režima, koji će izravno omogućiti "spasonosnu" intervenciju države u svim oblastima gdje je "normalni poredak" i "nacionalni interes" doveden u pitanje, te pripremiti zemlju za ponovnu ekspanziju na spoljnom planu, kako bi se povratile izgubljene teritorije, strani izvori bogatstva i ugled. Na toj osnovi, uz blagonaklon stav buržoazije, i nedovoljan otpor onih koji su naslućivali kuda i čemu to vodi, formiraju se naoružane udarne grupe, tzv. *fasci combattimenti* (fašisti), spremni da "započnu akciju revitalizacije zemlje". Njihovo ujedinjenje sa nacionalistima u Fašističku nacionalnu partiju (1921), Musolini je propratio komentarom: "Mi vama broj, vi nama doktrinu". Doktrinu o kojoj je riječ difinisali su nacionalisti na svom kongresu 1910. godine, u kontekstu uvjerenja:

da su sloboda, demokratija, liberalizam i konzervativizam "prazne riječi";

da italijanska nacija treba da bude usmjerena na borbu za stvaranje jedinstva, svijesti o svojoj snazi i istorijskim pravima; da novi rat, kome se ide u susret, za Italijane treba da bude velika revolucija, čiji će sadržaj biti sudar novih i starih nacionalnih sila, povratak herojskoj istini i "bankrotstvo humanitarne laži".

Kada su "broj i doktrina", nakon fašističkog kongresa u Napulju, oktobra 1922. godine, otjelovljeni u 40.000 članova te stranke, započeli svoj "marš na Rim" - direktna akcija za osvajanje političke vlasti je započela.

Režim iznikao iz tog pokreta nije imao dilema u pogledu potrebe da se odmah i definitivno "raziđe s prošlošću", tako što će odbaciti liberalnu demokratiju, eliminisati parlamentarizam, zabraniti rad opozicionih političkih organizacija, uvesti strogu cenzuru štampe. U njemu se jedinstvo države i vladajuće, totalitarne stranke ostvaruje na dva načina: deklarisanom opštom potrebom da sve bude inkorporirano u državi, i njoj podređeno, i personalnom simbiozom. Svi su potčinjeni vrhovnom autoritetu i svi su mu odgovorni. Novi konstitucionalni akti već 1925. godine promoviše Benita Musolinija, šefa Fašističke stranke, u najistaknutiju, faktički jedinu važnu "nacionalnu figuru", koja će to (saobrazno pretpostavci *Musolini sempre a ragione*) ostati sve do 1943. godine. "Jedan kralj

i jedan Senat" postali su institucije bez značaja, istorijski akcidenti. Skupština je instrument egzekutive. Vođa fašističke stranke (*Duce del fascismo*) je šef vlade (*Capo del Governo*) i na čelu je korporacije. On je oslobođen kontrole parlamenta, nezavisan je u odnosu na šefa države i ima pravo da donosi zakone. Veliki fašistički savjet je pomoćno, konsultativno tijelo šefa vlade, kome on predsjedava kada prisustvuje njegovim sjednicama. Takvom sistemu vlasti smeta sve što izlazi iz okvira starog rimskog načela hijerarhije i discipline, što priziva "beskorisne i škodljive slobode" ili izražava težnju za uspostavljanjem principa većinskog odlučivanja. Zabranjuju se štrajkovi i zatvaranje preduzeća, a radi unificiranosti sistema 1928. godine se ukida i lokalna samouprava. Dozvoljenih šest nacionalnih sindikata poslodavaca i radnika (industrija i zanatstvo, poljoprivreda, trgovina, mornarica i vazduhoplovstvo, suvozemni saobraćaj, pomorski saobraćaj i banke) organizovani su kao dio korporativnog sistema, čije statute potvrđuje kralj svojim dekretom. Funkcionišu saobrazno *Povelji rada* (koju je Musolini donio 1927. godine), nalaze se pod kontrolom rukovodilaca lokalne izvršne vlasti (a od 1930. i Ministarstva korporacija) i brinu se, s jedne strane, o interesnim grupama i njihovom odnosu prema državi i drugim organizacijama i, s druge, o radu i discplini svih zaposlenih. Ili, kako to Musolini, u svom spisu *Korporativna država*, kaže: "Sindikati različitih kategorija obavljaju svoju djelatnost na osnovu načela saradnje, služeći se metodima i sredstvima određenim zakonom i s ciljem da problemi koji pripadaju različitim kategorijama budu raspravljani i da se o njima odlučuje imajući u vidu dobro svih. Pod problemima različitih kategorija podrazumijevaju se ne samo protivurječnosti između šefova i radnika, koje, naravno, imaju veliki značaj, nego i protivurječnosti između različitih kategorija, kao i protivurječnosti među kategorijama šefova". U nastavku teksta, o konfliktima između ovih "kategorija", kaže se: "Konflikti i debate ovakvog karaktera ocjenjuju se kao neizbježan oblik ljudskih briga, tj. ljudskog života, i zbog toga što ovakvi konflikti mogu da se rješavaju i mijenjaju putem dogovora, ljudski život ide naprijed, bez zastajanja, u stalnom kretanju". Faktički, međutim, svaka nesaglasnost između organizacije rada i organizacije poslodavaca rješava se na arbitrarnom državnom sudu. Upravnik odnosno rukovodilac na bilo kom poslu mogao je biti samo onaj za koga su "zvaničnici" smatrali da ima "zdrave" nacionalne stavove. "Politička standardizacija" te vrste kontroliše se specijalnim setom zakona po kojima se svaki državni službenik, advokat, novinar, profesor i drugi kulturni i javni djelatnik može udaljiti s posla ukoliko bude okarakterisan kao "neprijatelj države" ili označen kao opasan po nju. Organizacije posladavaca i radnika bile su prva stepenica na putu ka uspostavljanju staleškog društva odnosno korporativne države, što će faktički biti "zaokruženo" 1930. godine,

stvaranjem u Vladi resornog ministarstva za korporacije i formiranjem Nacionalnog savjeta korporacija. U istom smjeru je vodio i Konkordat iz 1929. godine, kojim je fašistička vlast priznala učenje Katoličke crkve za državnu vjeru, u zamjenu za njenu punu lojalnost. Završnim činom izgradnje ovakve strukture, sa "fašističkim staležom" na vrhu i eklatantnim totalitarnim svojstvima u svom biću, smatra se usvajanje zakona kojim je 1938. godine stvorena *Camera di pasci e del organizzazioni*, čiji su članovi određivani od strane Fašističke stranke i Nacionalnog savjeta korporacija.

Doktrinarnu osnovu takvog političkog kursa, za koji sam Musolini priznaje da jeste totalitaran, nudi fašistički program donesen nakon stvaranja Nacionalne fašističke partije, 1921. godine. Gotovo sve bitnije postavke ovog programa bile su sasvim suprotne *Programu borbenih fascia* iz 1919. godine, čiji je duh i sadržaj privukao ovom pokretu ogroman dio pripadnika tzv. donjih i srednjih društvenih slojeva.

U vrijeme nastanka, fašistički pokret je bio, kako Gvido Faso kaže, "suštinski politički pokret u koji su se slivali različiti, često suprotstavljeni, interesi i osjećanja i čiji je jedini cilj bio da se osvoji i očuva vlast". To je razlog, nastavlja ovaj autor, što fašizam tada "nije imao u svom temelju nikakvu doktrinu, osim uopštenog iracionalnog atavizma koji je koristio motive različitog filozofskog porijekla, manje ili više autentično uzete iz antipozitivističkih filozofija s početka vijeka". Čak su i sami fašisti tvrdili da nemaju program, da ih doktrina ne interesuje, da hoće samo akciju i to onu kojom će osvojiti vlast i tako svojoj "proleterskoj naciji" pomoći da izađe iz teškoća, a Italiji da nađe "svoje mjesto u svijetu". O tome govore i neke Musolinijeve "poruke naciji" iz 1918. godine, u kojima ističe da on i oni koji su se vratili iz rata, traže pravo da vladaju Italijom, jer su "bili ti koji su zemlju prinudili da uđe u rat i izvojuje pobjedu". Ipak, početkom juna 1919. godine objavljuje *Program borbenih fascia*, u kome se fašizam deklariše kao "pokret italijanskog ozdravljenja", čiji je cilj da stvori "upravljačku klasu", kadru da na principima "ekonomske demokratije", socijalne pravde i "stvarnih političkih prava i sloboda" posvršava revolucionarne zadatke svoje epohe. Svoju posebno naglašenu antimonarhijsku orijentaciju, odnosno privrženost ideji narodne vlasti u državi sa ustavom regulisanom formom koja to garantuje, Program temelji na zahtjevima:

za uvođenje opšteg prava glasa svih građana iznad 18 godina starosti, te aktivnog i pasivnog biračkog prava žena;

za ustanovljenje predstavništva interesa (profesionalnih i zanatskih udruženja) sa zakonodavnim prerogativima i pravom da bira jednog opšteg poslanika koji bi imao ovlašćenja ministra;

za oštrim progresivnim oporezivanjem kapitala i zapljenom 85% ratnih profita, čime bi se izvršila neka vrsta eksproprijacije bogatih u korist siromašnih;

za uvođenjem osmočasovnog radnog vremena i garantovanjem minimalne plate svim uposlenim;

za prepuštanje radničkim organizacijama uprave u industrijskim preduzećima i javnim službama;

za revidiranjem ugovora o ratnim isporukama, s tim da se cjelokupan vojni potencijal zemlje reducira na nacionalnu miliciju, sa isključivo odbrambenom ulogom.

Slijedeći logiku ovog programa, Musolini, u martu 1919. godine, upozorava buržoaziju da ne očekuje pomoć od fašizma, već da spas traži u tome što će "poći u susret radu".

U drugom fašističkom programu, donesenom u decembru 1921. godine, ova orijentacija se napušta ne samo *de facto*, već i doktrinarno. Formalni nagovještaj u tom pogledu dat je već i samim donošenjem novog programa, a faktički je priznat konstatacijom na samom početku tog dokumenta da se fašizam "konstituisao u političku partiju da bi učvrstio svoju disciplinu i bolje ostvario svoj *credo*". Prvi program je, osobito u onom njegovom dijelu koji se odnosi na pitanja iz sfere radničko-klasne i socijalno-političke tematike, bio formulisan pod uticajem revolucionarnih promjena ili makar "talasanja" u Rusiji i drugdje u Evropi, pa i u samoj Italiji, krajem i neposredno po završetku Prvog svjetskog rata, i u velikoj mjeri je nosio u sebi one zahtjeve koji su tada bili u fokusu revolucionarnog radničkog pokreta. Program iz 1921. godine, pak, sasvim jasno prati krivulju opadanja te "prevratničke plime", do čega je u međuvremenu došlo, i više je okrenut psihološko-etičkim i istorijsko-političkim uporištima iz nešto dalje prošlosti, pri čemu je primijetno nastojanje fašista da se prikažu kao nasljednici Đuzepea Macinija, ideologa ujedinjenja Italije, i Đuzepea Garibaldija, jednog od osnivača radničkog saveza (*fascio operario*) u Bolonji 1870/1871. godine. Osnovni cilj novog programa je, prema iskazu u njemu sadržanom, da "objasni" da "fašistička partija potvrđuje" da "dominantni oblik društvene organizacije predstavlja nacionalno društvo", te da je glavni zadatak italijanskih fašista da takvo društvo uspostave u svojoj zemlji. Saobrazno tome, nacija se u tom dokumentu ne definiše kao "prosta suma individua", nego kao "jedan organizam" i "vrhunska sinteza svih vrijednosti, materijalnih i duhovnih". Država, kao inkarnacija tako shvaćene nacije, svoj suverenitet potvrđuje time što "mora prenijeti ovlašćenja i odgovornost na konferencije asocijacija i profesionalnih korporacija", čime ideja o predstavništvu interesa faktiči potiskuje u drugi plan ideju tradicionalnog političkog predstavništva. De-

mokratiji se nijekaju svojstva nezamjenljivog sredstva progresivnih promjena i pripisuje atribut glavne smetnje i prepreke "velikog preporoda italijanskog duha i civilizacije". Vladi je namijenjena uloga podizanja dostojanstva ljudi i obnavljanja etike u javnim poslovima u interesu nacije. Školstvo je proglašeno slobodnim, s tim što "država kontroliše njegove programe i duh nastave". Zadatak države u oblasti obrazovanja je i to da "uvede latinski kao opšteobavezan jezik" i stvori uslove za "predvojničku obuku": prvo, zbog toga što Italija treba da se afirmiše kao "bedem latinske kulture na Mediteranu"; drugo, zato što italijansko društvo treba da bude organizovano kao "naoružana nacija". U tu svrhu, procesom vaspitanja u školama rukovode posebno izabrani partijski kadrovi, a van škola se formiraju omladinske organizacije (poput *Avangardie* i *Balile*), sa zadatkom da se njihovi članovi obuče na programima čije glavne sadržaje čine: kult vođe, sile i rata; napajanje idealima iz srednjevjekovne ili dalje prošlosti; "ujedinjenje" države i naroda; svijest o obavezama na koje podsjećaju "istorijske granice" Rimskog carstva.

Kao politička doktrina sa izrazitim ideološkim nabojem, fašizam je kompilacija političkih ideja i filozofsko-etičkih opservacija preuzetih od raznih autora, uključujući i one čija se misaoni supstrati, shvaćeni u njihovom izvornom značenju, ni na koji način ne mogu povezati sa njegovim ciljevima i metodama. Teoretičari fašizma, tako, od Sorela preuzimaju koncepcije o potrebi postojanja političkog mita, o korporativnom uređenju društva i o nasilju. Od Pareta preuzimaju teoriju elite, a od Hegela shvatanje države kao ideje višeg reda u odnosu na individuu. Koriste "na svoj način", tj. tako što ih za svoje potrebe "popravljaju" i "prilagođavaju", i druge ideje i koncepcije. Nekontrolisanom naletu ideja i ideologija čiji se jedinstveni smisao ogleda u ograničavanju ljudskih prava i sloboda, te afirmaciji prava na dominaciju nosilaca partijsko-državne moći i nasilja svake vrste, na jednoj strani, odnosno u promociji teze o ratu između nacija i rasa kao osnovnom društvenom sukobu koji se može "razriješiti" jedino s pozicija neke od geopolitičkih strategema, te učenja da je "došao čas" kad "istinski patriote" treba da pokažu koliko su spremni da opšta dobra koja socijalizam obećava proletarijatu priušte "cijeloj svoj naciji", na drugoj strani, doprinose mnogi autori, među kojima i poznati književnici, naučni radnici i vojni komandanti. Ipak, pored Benita Musolinija - vođe fašističkog pokreta, šefa Fašističke partije i predsjednika italijanske Vlade od 1822. do 1943. godine - glavnu ulogu u tom poslu imaju Alfredo de Roko, fašistički minister pravde i Đovani Đentile, filozof, njegov kolega na čelu resora obrazovanja. Zajeničko za svu trojicu jeste:

da Sorelov proleterski mitos zamjenjuje mitom o naciji, u smislu da naciju ne posmatraju kao istorijski proizvod koji prožimaju klasni antagonizmi,

već kao aistorijsku, praiskonsku i univerzalnu kategoriju u kojoj se ostvaruje sinteza opšteg i pojedinačnog i u kojoj čovjek postaje instrument za ostvarivanje socijalnih svrha;

da smatraju prijeko potrebnim angažovanje italijanske nacije na stvaranju vlastite snage, jedinstva, svijesti, volje za moći i pobjedom, kao pretpostavci da svoje zakone može diktirati drugoj naciji isto kao što to čini klasa klasi;

da su uvjereni u smisao zamjene klasne borbe borbom nacija odnosno država, te da političke pokrete čiji je zadatak da to ostvare mogu i treba da predvode elite.

Alfredo de Roko (1875-1935), formulisanju fašističke doktrine doprinosi na više načina, među kojima su dva izrazita. U prvom slučaju riječ je o njegovom angažovanju kao ministra pravde u sastavljanju tekstova osnovnih fašističkih zakona, koji više odišu političkim nego pravnim tezama, i čija je osnovna intencija da se na državu prenese što više prava, uz maksimalno ograničavanje prava pojedinaca i manjih društvenih grupa. U drugom slučaju, radi se o tome da je Alfredo de Roko 1925. godine (što je bilo znatno prije pojave đentilijevsko-musolinijevske odrednice fašizma u *Italijanskoj enciklopediji*), izložio gotovo sve bitne elemente na kojima će se kasnije temeljiti teorija i ideologija "razvijenog" fašizma. Učinio je to u formi oštre polemike sa autorima koji zastupaju tzv. "atomističku" i "mehaničku" koncepciju društva i države, čiju prethodnicu prepoznaje u protestantizmu i jusnaturalizmu XVII i XVIII vijeka, za koje smatra da su strani italijanskom duhovnom biću, i kojima suprotstavlja svoju "integralnu doktrinu socijalnosti". Bori se istovremeno i protiv liberalizma, demokratije i socijalizma, smatrajući ih neprihvatljivim zbog toga što po njima "društvo nema život odvojen od pojedinaca" - radi čega i baštine filozofemu da je "pojedinac cilj, a društvo sredstvo" - dok je "najvažniji problem za fašizam problem prava države i dužnosti pojedinca i klasa". Da ne bi bilo zabune oko značenja te formulacije, on dodaje: "Prava pojedinaca samo su odrazi državnih prava". Što se, pak, slobode tiče, i ona je, veli Roko, "kao i sva ostala individualna prava", jedan od "ustupaka države". Na tim i sličnim premisama, on u svom djelu *Politička doktrina fašizma*, afirmiše koncept totalitarne države čiji šef ima neograničenu vlast i moć. Smisao takve solucije odnosno njeno društveno opravdanje, Roko vidi u tome što "ocjenjivanje situacije u zemlji, koja je tako složena, tako različita od one što proističe samo iz brojčanog zbira glasova, i koju izborni dom zastupnika više ne predstavlja, može izvesti samo šef države koji je po svom položaju postavljen iznad svih suprotstavljenih snaga, i koji je, prema tome, više nego bilo ko drugi u stanju da ih ocjenjuje". Musolini će od njega preuzeti i te i gotovo sve druge elemente na kojima će izgraditi svoju definicju korporacije kao "organizacionog principa fašističke države za koju je potrebna totalitarna stranka, totalitarna država, totalitarna ideja i vjera".

Đovani Đentile (1875-1944), takođe, znatno doprinosi razvoju fašističke ideologije i teorije. "Aktivističku" potku fašističkog uklona ovog poznatog filozofa-mladohegelijanca čini teza o moralnosti kao "svakom htjenju na djelu", što po njemu faktički znači da je realna samo volja "koja hoće" (koja, dakle, nije puko "apstraktno", transcendentalno htjenje), a da je svaka "volja koja hoće", pa makar se radilo i volji za moći - moralna. Shavatajući takvom i fašističku "volju za vlašću", on na osnovu hegelijanske teze o etičkoj državi, u svom djelu *Filozofski osnovi fašizma*, razrađuje koncept totalitarne države i fašističkog pokreta. Đentile, pri tome, suštinski problem svakog političkog sistema, pa i fašističkog, koji se ogleda u odnosu države i pojedinca, rješava filozofemom: "Država obavezno, a pojedinac u mjeri u kojoj se podudara sa državom". Ta filozofema mu ujedno služi i kao neka vrsta osnovnog kriterijuma u aksiološkom rangiranju fašizma u odnosu na liberalizam, u smislu da superiornost prvog nad drugim vidi upravo u tome što je liberalizam "odbacivao državu u ime pojedinca, dok fašizam afirmiše državu kao pravu stvarnost pojedinca". Prikazujući fašističku državu kao "pravu narodnu" državu, koja je u svakom pogledu demokratskija od drugih država, on osobito oštro kritikuje intelektualizam u politici, kojega smatra osnovnom preprekom "akcije" na stvaranju totalitarnog koncepta države kao ozbiljenja ideje slobode, pa kaže: "Intelektualizam je razlikovanje mišljenja od djelanja, nauke od života, mozga od srca i teorije od prakse. On je stanovište retoričara i skeptika, stav polučovjeka koji se utvrđuje iza izreke da govoriti i činiti znači dvije različite stvari". Đentilijevu opasku da kad se pojedinci okupe kao "kuglice oko jednog jedinog mehanizma", nije moguće spriječiti da "svaki pokret slobode slabi i umire, što se više udaljuješ od centa ka periferiji", neki teoretičari su tumačili kao indirektno izraženu sumnju u valjanost totalitarnog oblika vladavine. Ako je ta opaska to odista i bila, iskazana je samo jednom. Đentile se nikad nije odrekao zahtjeva da trošnu liberalnodemokratsku konstrukciju treba zamijeniti sistemom u kome će doći do izražaja, kako kaže, "jedan čovjek, jedan heroj, jedan povlašćeni i providnosni duh, u kome otjelovljena misao neprekidno vibrira po snažnom ritmu jednog mladalačkog života u punom cvatu". Osim toga, osnovano mu se pripisuje i autorstvo teksta u *Italijanskoj enciklopediji*, objavljenog sa Musolinijevim potpisom, u kome se fašizam definiše kao duhovni, etički, religiozni, istorijski i antiindividualistički pojam.

Benito Musolini (1883-1945), u svom kratkom radu *Doktrina fašizma*, iz 1932. godine, najpotpunije izražava ideologiju tog pokreta. Fašizam je, kaže Musolini u tom svom djelu, "djelanje koje vodi učenje i učenje koje se visoko uzdiže putem određenog sistema istorijskih snaga u koje je uronilo i koje djeluje iznutra". Kao takav, fašizam je "univerzalan u duši, iako je italijanski u

konkretnom pojavnom obliku", što mu daje karakter doktrine na čijim osnovama je realno moguće tražiti rješenja ne samo za italijanske, nego i za mnoge evropske i svjetske probleme koji se tiču odnosa između države i pojedinca, između države i drugih organizacija u njenim okvirima, kao i između samih tih organizacija. Inače, paleta pitanja u kojima Musolini svojim mislima i idejama daje doprinos definisanju fašističke političke doktrine veoma je široka i kreće se od onih koja opserviraju filozofiju smisla života do objašnjenja esencije i egzistencije države kao njegovog društvenog ishodišta i utočišta.

Po Musoliniju, duhovni stav fašizma prema životu suprotan je pozitivističko-materijalističkim i liberalno-hedonističkim stavovima iz XIX vijeka. Fašizam je, smatra on, izvan i iznad filozofije života egocentrične individue, sklone užitku i uopšte traženju sreće po cijenu žrtvovanja moralnih zakona, tradicije i obaveza. On traži aktivne ljude, koji svim svojim snagama učestvuju u stvaranju materijalnih i duhovnih pretpostavki egzistencije svog naroda i države i spremni su da putem borbe, u kojoj mogu izgubiti i život, u tom neprekidnom procesu "zadobiju neko važnije mjesto". To je razlog, veli Musolini, što fašizam, uopšteno, "ne vjeruje u mogućnost ili korisnost vječitog mira" i što "odbacuje pacifizam kao beživotnu i kukavičku masku koja je u suprotnosti sa voljom za žrtvovanje". Uvjeren da "samo borba može dovesti ljudsku energiju do maksimuma" i da se samo u borbi "sastoji plemenitost ljudi koji imaju dovoljno hrabrosti da joj gledaju pravo u oči", on smatra da "sva ostala iskustva predstavljaju surogate, koji ne suočavaju ljude čelom u čelo sa svojim ja i ne stavljaju ih pred alternative: život ili smrt". To je razlog, zaključuje on, zbog kojeg su "sve doktrine mira, pod svakim uslovom, neusaglasive sa fašizmom".

Fašizam zastupa stanovište da čovjek smisao svog postojanja ne može da potvrdi izvan i mimo dobro organizovanog, ciljno jasno usmjerenog i striktno kontrolisanog društvenog procesa - u porodici, naciji, istoriji. Iz tog stanovišta, odnosno iz uvjerenja da samo čovjek angažovan u organizaciji koja ima neku poznatu i priznatu istorijsku svrhu može biti pravi čovjek, proizilazi da je "fašističko učenje" ne samo antiindividualistički nego i antiliberalno nastrojeno. Da je tako, potvrđuje Musolini svojim iskazom: "Fašizam prihvata pojedinca do onog stepena gdje se njegovi interesi poklapaju sa državnim interesima, oslanjajući se na svijest ljudi i na univerzalnu volju kao istorijsku veličinu". Takav pristup, ističe on dalje, uperen je "protiv klasičnog liberalizma, koji je nastao kao reakcija na apsolutizam i izvršio svoju istorijsku funkciju kada je država postala izraz svijesti i volje naroda". Problem liberalizama, po Musoliniju, jeste u tome što "negira državu, u ime individue", dok "fašizam priznaje pravo države, kao realan izraz individualnih bića". U prilog ispravnosti takvih fašističkih shvatanja, veli on, govore barem tri stvari:

prvo, to da "ukoliko je sloboda karakteristika živih bića, a ne karakteristika apstraktnih lutaka liberalnog individualizma, fašizam je za slobodu";

drugo, to da je fašizam "za onu slobodu koju vrijedi imati, slobodu države i slobodu pojedinca unutar države";

treće, da su fašistički stavovi o državi sveobuhvatni i da znače da "bez države ne mogu postojati ljudske i duhovne vrijednosti".

Shvaćen na ovaj način, veli Musolini, "fašizam je totalitaran, a fašistička država predstavlja sintezu i jedinicu koja obuhvata i interpretira sve vrijednosti, razvija i ojačava život cijelog naroda". To je, po njemu, upravo ono što fašističko učenje o državi i slobodi čini superiornijim od svih ostalih i daje mu nesumnjivi teorijski i istorijski dignitet.

Musolini je uvjeren da fašistička država, suprotno apsolutističkoj monarhiji, koja uvijek izražava svijest i volju samo jedne uže društvene grupe, izražava svijest i volju naroda. Uvjeren je, takođe, da je fašistička država bolja i od socijalističke, makar utoliko što socijalizam ne shvata dovoljno da u istoriji postoji još nešto osim klasne borbe, te da činjenica da bez države ne mogu postojati ni individue ni grupe ne oslobađa obaveze da se stvori "neophodno jedinstvo unutar države", koje podrazumijeva potpuno ujedinjenje individua i "pretapanje klasa u jednu ekonomsku i etičku stvarnost". Problem socijalizma, po Musoliniju, je još i u tome što on vjeruje u demokratiju i time produžava trajanje "stare zablude", budući da demokratija, kakav god joj se ideološki predznak davao, uvijek ostaje ista - puki privid da se u njoj i njome može doći do slobode. To je razlog, veli on, što su "baterije fašista" usmjerene protiv socijalizma i što će, kad njega poraze, biti usmjerene "protiv čitavog bloka demokratskih ideologija, sa svim premisama i njihovim primjenama". Naprosto, kaže on: "Fašizam odbija činjenicu da broj može da bude odlučujući faktor u ljudskom društvu. On negira pravo brojki da upravljaju putem redovnih savjeta koji se javljaju prilikom izbora". Po njemu su tzv. demokratska društva samo dokaz više da "među ljudima, postoji nejednakost, koja ne može biti regulisana putem mehaničkih prilagođavanja, kao što je opšte pravo glasa", tj. dokaz koji daje osnova da se demokratske vlade sasvim opravdano mogu označiti "kao režimi u kojima narod, s vremena na vrijeme, biva obmanjivan misleći da uživa suverenitet, a istovremeno pravi suverenitet imaju i obavljaju drugi, neka neodgovorna i tajna sila". Musolini je, štoviše, uvjeren da je demokratija najgori i najnepravedniji oblik vladavine, budući da predstavlja "vladavinu bez kralja, s puno kraljeva, koji su ponekad više isključivi tirani i uništitelji nego što bi to bio neki kralj i kad bi bio tiranin". To je razlog, veli on, što društvu i državi, umjesto sistema koji će počivati na "parlamentarnoj obmani" i "razornom individualizmu", treba jedan autoritet. Takav autoritet nudi samo fašizam, jer samo on omogućava da se narodna volja, uspostavljena na "mo-

ralnom jedinstvu", iskazuje kroz volju malog broja najumnijih pojedinaca ili samo jednog čovjeka i tako umjesto kvaniteta dobija kvalitet. Stoga Duče, nasuprot svim demokratskim i drugim, po njemu, uvijek u nečemu nedostatnim koncepcijama države i vlasti, razvija koncept fašističke (apsolutne) držve, čije je geslo: sve u državi, ništa izvan države i ništa protiv države. U tom smislu, on kaže: "Za fašizam država je jedan apsolut, pred kojim su individue i grupe relativ. Individue i grupe shvatljivi su, ukoliko su u državi".

Musolini, u principu, smatra da nacija ne stvara državu, već da država stvara naciju. Zato fašizam, kako ga on doktrinarno oblikuje, ne egzistira na teoriji nacija-država, već na teoriji država-nacija. To faktički znači da on državu shvata kao prvobitnu stvarnost koja je iznad nacije i koja stvara naciju, omogućava joj razvoj, daje joj moralno jedinstvo, obezbjeđuje joj "jednu volju" i garantuje joj efektivnu egzistenciju. Kao takva, država je jedinstveni politički organizam jednog društva, koje posjeduje svoj organski, pravni i etički supstrat. Insistirajući na tome da društvo preko tog organizma ostvaruje svoj duhovni preporod i realizuje svoju volju za moć i ekspanziju, Musolini dalje kaže: "Država fašistička je jedna volja za moći i vlašću. Tu tradicija rimska jeste pojam, ideja snage. U doktrini fašizma vlast nije samo izraz teritorijalni ili vojnički, ili trgovački, nego duhovni i moralni. Može se zamisliti jedna vlast, carstvo, to jest jedan narod, koji posredno ili neposredno vodi druge narode, bez potrebe da se osvoji ma jedan jedini kilometar teritorije. Za fašizam težnja za carstvom, to jest za ekspanzijom naroda jeste izraz životne snage. Njegova suprotnost, onaj koji sjedi kod kuće, jeste znak opadanja, dekadencije. Narodi koji se rađaju ili se obnavljaju jesu imperijalisti, narodi koji umiru jesu samo odricatelji. Fašizam je doktrina najviše prikladna da predstavlja težnje i duševna stanja jednog vitalnog naroda, kao što je italijanski, koji se ponovo rađa poslije mnogih vjekova napuštenosti i tuđinskog ropstva". Nacija je, pak, voljna i autoritativna formacija koja se izgrađuje kroz državu. Snaga države, njena sila pretvara difuzni, spontani solidaritet ljudi (pripadnika nacije) u čvrsto jedinstvo s unutrašnjim i spoljnim važenjem. Posredovana državom nacija postiže jedinstvo u kome se poništavaju sve slobodne, individualne i samostalne akcije pojedinih društvenih subjekata. Država apsorbuje, neutrališe i ublažava sve ekonomske, političke i druge razlike, zbog čega prestaje potreba za postojanjem i slobodnim izražavanjem bilo čega pojedinačnog ili grupnog. Država je stoga orgnizacija i ekspanzija, barem virtuelna. Tako se ona može uporediti sa prirodom ljudske volje, koja u svom razvitku ne poznaje prepreke, i koja se ostvaruje, potvrđujući sopstvenu beskrajnost. U moralnom i duhovnom jedinstvu države postiže se socijalni mir, klasna saradnja i harmonija interesa. Ona je sinteza svih vrijednosti i vlada cijelim narodnim životom. Država se ne može ograničiti na proste funkcije reda i zaštite, kao što je htio liberalizam. Ona

nije jedan prosti mehanizam, koji ograničava sferu takozvane lične slobode. Ona je oblik i unutrašnje pravilo, norma i disciplina cijele ličnosti, prožima i volju kao i inteligenciju. Njeno osnovno načelo, koje je središnja inspiracija ljudske ličnosti što živi u građanskom društvu-zajednici, prodire u dubinu i ugnježđuje se u srcu čovjeka od akcije kao i mislioca, čovjeka umjetnika kao i naučnika: ona je duša duše. Država se interesuje za sve i sve interesuje državu, uključujući i čovjekovu svijest i svijet intime. Ili, kako Musolini kaže: "Država za fašizam nije noćni čuvar, koji se brine samo za ličnu bezbjednost građana. Nije ni jedna organizacija sa ciljevima čisto materijalnim, kao što je taj da obezbijedi izvjesno blagostanje i relativno miroljubivo zajedničko socijalno življenje, u kom slučaju bi, radi ostvarenja tog cilja, bio dovoljan jedan administrativni savjet; nije ni jedna tvorevina čiste politike bez veze sa materijalnom i složenom stvarnošću života pojedinaca i života naroda. Država, kako je shvata i sprovodi fašizam, jeste jedna činjenica duhovna i moralna, pošto ostvaruje oganizaciju naroda, političku, pravnu i ekonomsku, a takva orgnizacija u svom izvoru i u svom razvitku jeste jedna manifestacija duha. Država je jemac sigurnosti unutrašnje i spoljne, ali je i čuvar i prenosilac narodnog duha koji je kroz vjekove izgrađen u jeziku, u običajima, u vjeri. Država nije samo sadašnjost, nego i prošlost i iznad svega budućnost. Država je ta koja prevazilazi uske granice pojedinačnog života i predstavlja vječitu svijest nacije. Oblici u kojima se države izražavaju, mijenjaju se, ali potrebe ostaju. Država je ta koja vaspitava građane u građanskim vrlinama. Čini ih svjesnim njihove misije-poziva. Poziva ih na ujedinjenje, dovodi u sklad njihove interese na polju privrede, prenosi do njih tekovine misli, nauke, umjetnosti, prave ljudske solidarnosti; vodi ljude iz primitivnog života plemenskog do najviših izražaja ljudske moći, koji je carstvo; povjerava vjekovima imena onih koji su umrli za njenu cjelinu, ili se pokoravaju njenim zakonima. Ona daje primjer i preporučuje generacijama koje će doći vođe, koji su uvećali njenu teritoriju, i genije, koji su je ovjenčali slavom".

Takva država, čija je indiskrecija apsolutna a moć neograničena, ne trpi ništa što se, na bilo koji način, suprotstavlja njenom logosu. Smisao države dolazi do punog izražaja preko institucija koje ona stvara i tek u njoj, i pomoću nje, mogu da funkcionišu sve političke, ekonomske i duhovne snage društva. Država je inkarnacija univerzalne etičke volje i kao takva tvorac prava. Njen osnovni organizacioni princip je korporacija, kojoj odgovara totalitarna ideja i totalitarna stranka koja tu ideju propagira i slijedi. Saobrazno tome, fašistička država je sveobuhvatna, sveprisutna i svemoćna. Kao "sinteza i jedinstvo svih vrijednosti", ona sve kontroliše, sve tumači, sve podstiče i sve razvija. Jednostavno, kaže Musolini, država "vlada cijelim životom narodnim" i zato "ništa ljudsko i duhovno ne postoji, i nema vrijednosti, izvan države".

Poglavlje osmo

NACIONALSOCIJALIZAM

Ne dugo nakon pojave fašizma, na sličnoj ekonomskoj i socijalno-psihološkoj osnovi, nastaje još jedna varijanta "modernog" totalitarizma - *nacionalsocijalizam* (nacizam). Filozofsku osnovu ove doktrine - koja u ideji nacije, rase i krvi traži ključ zagonetke progresa ljudskog društva - čini teza jednog od njenih utemeljivača (A. Hitlera), da se čovječanstvo može osloboditi pošasti "feminiziranog starog svijeta" samo onda kad uvidi da "samilost i blagonaklonost" donose "nesuglasice i malodušnost", te da samo "životni elan" može slomiti "smiješne veze tobožnje humanosti prema pojedincu" i umjesto njih uspostaviti "prirodnu humanost koja će istrijebiti slabe u korist jakih".

Nacionalsocijalizam, o kome mnogi autori govore kao o "drugom najpoznatijem" konkretnom obliku fašizma (što je jednim dijelom vjerovatno posljedica toga da je Musolini 1919. godine govorio o "nacionalnom socijalizmu" kao jednom od ciljeva fašističkog pokreta), javlja se u Njemačkoj početkom tridesetih godina prošlog vijeka. Izraz je i posljedica krize s kojom se ova zemlja suočila nakon poraza u Prvom svjetskom ratu. Neočekivano mali efekti pokušaja da se izvrši revolucionarni prevrat (obaranjem cara, proglašenjem Bavarske sovjetske republike i donošenjem Vajmarskog ustava), donijeli su masama novo razočaranje i još snažnije ih gurnuli u naručje revanšistički nastrojene buržoazije. Nakon kratkotrajne stabilizacije, nastupaju ekonomska kriza, nezaposlenost, nesposobnost države da uspostavi unutrašnji red, a kao posljedica svega toga i nova društvena raslojavanja i antagonizmi. Ranije vladajuće, bružoaske političke partije, iskompromitovane zbog gubitka rata, i ne pomišljaju da ponovo preuzmu političko vođstvo. Radničke partije, međusobno konfrontirane i pritisnute bremenom oportunizma, nijesu sposobne za takav poduhvat. Stoga se i u Njemačkoj, kao i u Italiji, javlja politički pokret, regrutovan iz djelova srednjih slojeva, koji vjeruju da je "izlaz na dohvatu ruke" i da samo treba imati hrabrosti da se za njim posegne, odnosno iz djelova

reakcionarnih intelektualnih i političkih krugova, koji još nijesu bili zaboravili ”kako je to nekad rađeno” i s kojih se etičkih i političkih pozicija može i treba suprotstaviti nedaćama. I jednako kao i u Italiji, prvi će poslužiti drugima kao socijalni oslonac i politički štit da - u ime ideje “novog poretka” koji će ujediniti njemačku naciju i izvesti je iz moralne i materijalne bijede u kojoj se našla - nametnu zemlji totalitarni režim bez presedana. Glavna programska parola nacionalsocijalista je: *Ein Volk, ein Reich, ein Fuhrer* (jedan narod, jedno carstvo, jedan vođa).

Nacionalsocijalisti, piše Vilijam Širer, u svojoj knjizi *Uspon i pad Trećeg Rajha*, nikada nijesu imali “neki potpuni plan o tome kakav bi trebalo da bude taj novi poredak”, na čijem su se stvaranju angažovali. No, veli on dalje, “zaplijenjena dokumenta i ono što je realizovano pokazuju jasno da je Hitler imao za cilj: Evropu kojom bi rukovodili nacisti, jer bi izvori bogatstva bili upotrebljavani u korist Njemačke, a drugi narodi bi bili robovi germanske rase, dok bi ‘nepoželjni elementi’, Jevreji, više slovenskih plemena na Istoku, posebno inteligencija, trebalo da nestanu”. Njemačkoj, po mišljenju ideologa nacionalsocijalizma, nije odgovarao privredni individualizam, koji je, “kao državno načelo predstavljao zahtjev da se srećni varalica izjednači sa časnim čovjekom”. Nije joj odgovaralo ni ono “pogrešno i trovanjem krvi uslovljeno pomijeranje u shvatanju slobode”, koje je ovu svodilo na liberalizam. Njoj je nedostajalo nešto drugo: autoritet, snaga koja stvara tipove, disciplina i zaštita rasnog karaktera. Trebalo joj je, kako kaže Rozenberg, da “pojam staleške časti pretvori u ideju nacionalne časti” i da shvati da “iz zahtjeva za zaštitu narodne časti proističe, kao najvažnije, sprovođenje zaštite naroda i rase bez ikakvih obzira”. Jedna od prvih mjera u toj zaštiti treba da bude potiskivanje i uništavanje jevrejstva, koje je utoliko nepodnošljivije i opasnije, što nema sopstvenu kulturu i što, lišeno svakog idealističkog uvjerenja, opstoji na pukom nagonu za samoodržanjem. Jevrejstvo je uz to, smatraju ideolozi nacionalsocijalizma, glavni krivac ne samo za slom privrede, već i za promociju liberalizma i boljševizma u Njemačkoj. Jevrejima liberalizam (sa parlamentarizmom) služi da vladaju pomoću većine glupih, nesposobnih i plašljivih. Boljševizam im, pak, služi da bi - pozivom na demokratiju i koristeći borbu proleterske klase koju je stvorila nova proizvodnja - ne samo pomiješali više i niže rase, već i omogućili nižima da državu i kulturu preuzmu u svoje ruke i time faktički krenu u rušilački pohod na sve što je vrijedno i veliko.

Takvu orijentaciju, u osnovi, najavljuje i relativno kratki, krajnje jednostavno izloženi program Nacionalsocijalističke partije Njemačke, sastavljen u Minhenu 1920. godine, u redakturi njenog osnivača Antona Drekslera, njenog “vođe” Adolfa Hitlera i njihovog saradnika, ekonomiste Gotfrida Federa, koji u

"poslovnom duhu" njemačkih Jevreja i visokim kamatnim stopama vidi glavne uzroke ekonomskog propadanja zemlje. Osnovne postavke tog programa, eklektički sklopljene iz mnoštva raznih socijalnih i političkih ideja "izvučenih" iz bliže i dalje prošlosti i zato ponekad međusobno nedovoljno saglasnih, izložene u 25 tačaka, skoncentrisane su oko tri osnovne grupe zadataka.

Prva grupa zadataka predviđenih tim programom posvećena je poslovima na unutrašnjem planu i nju simbolizuje zahtjev: "Mi hoćemo, na osnovu prava na nacionalno samoopredjeljenje, ujedinjenje svih Njemaca radi stvaranja jedne Velike Njemačke". Ostvarivanje tog cilja podrazumijeva odgovarajuću državnu teritoriju, tj. teritoriju dovoljnu za "ishranu stanovništva", odnosno kolonije za njegovo iseljavanje ukoliko ono bude potrebno. Programom se predviđa da:

"niko drugi, nego samo članovi nacije mogu biti građani države";

"niko drugi, nego samo oni koji su njemačke krvi, ma kakva da su njihova uvjerenja, mogu biti članovi nacije";

"ko god nije državljanin može u Njemačkoj da živi samo kao gost";

"službene položaje i mjesta u administraciji mogu držati samo državljani", te da "jedini oni imaju pravo učešća u izboru vođa i donošenju zakona".

Druga grupa zadataka koje program postavlja pred Nacionalsocijalističku stranku okrenuta je onome što je trebalo da bude socijalistička legitimacija njene politike i počinje zahtjevom: "Mi hoćemo da jedna od prvih dužnosti države bude da obezbijedi rad i sredstva za život građana države". U tom cilju, kao i u cilju izjednačavanja građana u pravima i dužnostima, zahtijeva se:

ukidanje "svih dohodaka osim onih zarađenih radom";

nacionalizacija "svih poslovnih kombinata";

pretvaranje u komunalnu svojinu "svih robnih kuća i izdavanje po niskim zakupnim cijenama prostora malim trgovcima i zanatlijama";

zemljišna reforma, koja bi se obezbijedila "zakonom o konfiskaciji bez naknade zemlje u komunalne svrhe, ukidanju zemljišne rente i zabrani svih špekulacija sa zemljom";

organizacija krupne industrije na principu učešća svih zaposlenih u podjeli profita;

proširivanje sistema starosnih penzija;

reforma sistema obrazovanja, kako bi se sposobnima omogućilo sticanje najvišeg stepena znanja, a školovanje djece siromašnih roditelja o državnom trošku;

podizanje standarda u oblasti obavezne zaštite narodnog zdravlja, uz zabranu dječjeg rada, posebnu brigu o majkama s djecom i razvoj svih oblika fizičke kulture i sporta.

Za uzvrat, građani su dužni da rade "umno ili fizički" i nemilosrdno se bore "protiv svih onih čije aktivnosti nanose povredu nacionalnim interesima".

Treća grupa zadataka proklamovanih programom Nacionalsocijalističke partije iz 1920. godine odnosi se na pitanja državne organizacije i temelji se na zahtjevima za likvidacijom buržoaskodemokratskog parlamentarnog sistema i njegovih institucija, pročišćavanje "trule" političke strukture, koju je "razjedao" veliki broj partija "nesposobnih za konstruktivne akcije", zavođenje staleškog sistema i oslobođenje društva od pošasti klasne borbe. Osobita pažnja poklanja se centralističkom uređenju države, uvođenju narodne vojske, promjenama u personalnim sastavima uredništava i saradnika svih javnih glasila kako bi se obezbijedilo da to budu samo "pripadnici nacije", te zabrani svih listova čija djelatnost "ne vodi nacionalnom blagostanju".

Ove tri grupe zadataka prate i odgovarajuće naznake u pogledu opšte orijentacije na spoljnopolitičkom planu, koja predviđa oslobođanje zemlje od obaveza nametnutih Versajskim mirovnim ugovorom, posebno od reparacija, te sticanje prava na ponovno naoružavanje i otvaranje novih puteva za izvoz roba i kapitala.

Na tim i takvim sadržajima i zahtjevima zasnovani program je 1926. godine proglašen za "nepodložan izmjenama" i - svi ga podržavaju. Razočarane i indoktrinisane mase vide u njemu šansu za rješenje gotovo svih svojih problema, osobito socijalnih i ekonomskih. Srednjim slojevima uliva nadu da će se najzad oslobodtiti, s jedne strane, tutorstva u ratu pobijeđene ali još uvijek jako uticajne i njima nenaklonjene krupne buržoazije i, s druge, radikalizma što je dolazio iz redova zatalasanog, ali ne i optimalno organizovanog i angažovanog radništva. Krupnom kapitalu odgovara dvosturko: otvara mu perspektivu za novu svjetsku ekspanziju i nudi mu znatno efikasniju zaštitu od one što mu je pruža liberalna država. Tako "srdačan" susret "novog programa" i "iskonskih njemačkih potreba" motivisao je Alfreda Rozenberga da u jednom trenutku kaže: "Sada je jasno zašto novi narodni pokret nosi ime Nacinalsocijalistička radnička partija Njemačke. Nacionalna je jer je vjerodostojna partija, kao posljedica novih iskustava drevnosti, zatvorene prirode. Socijalistička je u smislu u kojem oni koji učestvuju u stvaranju i izgradnji jedne države, u najboljem slučaju, neće spasti na socijalnu milostinju (onako kao što se događa u liberalnoj državi). Država ima obavezu da ispuni potrebe svih koji državi pripadaju".

Politička doktrina nacionalsocijalizma, inače, nije konzistentna i ne drži mnogo do teorijske i istorijske zasnovanosti onoga na što se naslanja i čemu teži. Adolf Hitler, jedan od njenih glavnih tvoraca , kaže: "Baš me briga je li priča istorijski istinita ili ne. Čak i ako nije istinita... ona je utoliko uvjerljivija".

U toj doktrini, koja predstavlja svojevrsnu kompilaciju ideja i koncepcija onih "domaćih" i "stranih" antidemokratski, antiindividualistički i antipacifistički nastrojenih teoretičara, koji rješenje "istorijskih zagonetki" pojedinih država, ili svijeta uopšte, vide u "radikalnim rezovima", prvo i najviše u sferi nacionalno-rasne, a potom, koliko treba, i sferi socijalno-klasne i neke druge problematike, koegzistiraju svi recidivi "uzavrelog" njemačkog duha: kult nacionalne države, ideja borbe protiv etničkog haosa, mit o arijevskoj rasi i mogućnosti njene regeneracije u njemačkom nacionu, antisemitizam i ideja konzervativnog socijalizma. Krajnji cilj njene "duhovne misije" jeste da se slomi volja ljudi, a njihova sposobnost da misle zamijeni vjerničkom histerijom koja će ih učiniti bespogovornim slijepim sljedbenicima "velike ideje".

Više je autora čije se misli i ideje smatraju „uvodom" u tu doktrinu ili prilogom njenoj razradi. Ipak, svojim posebnim doprinosima u njenom konstituisanju izdvajaju se: Osvald Špengler, koji se nakon „triježnjenja" koje je kod njega izazavala „noć dugih noževa", okrenuo protiv nacista; Alfred Rozenberg, glavni ideolog nacionalsocijalizma; Adolf Hitler, „vođa" trećeg Rajha i pisac knjige (*Mein Kampf*) koja se smatra ne samo najekstremnijim izrazom teorijsko-političke razrade nacionalsocijalističke ideje, nego i sintezom tog „učenja" uopšte.

Osvald Špengler (1880-1936), slovi za jednog od najistaknutijih i u teorijsko-političkom smislu najuticajnijih autora iz reda utemeljivača ideje nacionalsocijalizma. Njegova djela *Propast Zapada* i *Presudna godina*, smatraju se svojevrsnim „krikom" uspaničene njemačke nacionalističke buržoazije, suočene sa posljedicama izgubljenog svjetskog rata i već izvjesne velike ekonomske krize. U tim dvijema knjigama (posebno u prvoj), naime, dolazi do punog izražaja način na koji ta buržoazija, snažno indukovana pruskim individualizmom i aristokratizmom, pokušava da iz ugla „duhovnih primjesa" što ih je dobila u njenoj „konzervatvnoj revoluciji" objasni krajnje uzroke nastanka „pakla" kome se u datim oklonostima nije nazirao kraj. Riječ je o idejnim i teorijskim implikacijama teze da je liberalizam učinio da razvoj nauke i tehnike do te mjere ojača moć „obojenih naroda", da pod njenim pritiskom čak i „visoka kultura" Zapada beznadežno uzmiče ka završnoj fazi svog „iscrpljenja". Ili, što je isto, „planetarna ravnoteža" je, po Špengleru, narušena zbog toga što „gospodareći narodi bijele rase nijesu umjeli da sačuvaju svoj rang", već su praveći pogrešne izbore u oblicima društvene organizacije doveli sebe u poziciju „jučerašnjeg gospodara", koji „danas pregovara", a sjutra će biti „prinuđen da sluša". U osnovi takvog obrta, nalazi se „greška" liberalnih ideologa u sferi političke superstrukture, koja se ogleda u pokušaju da „državu sagrade iznutra", tj. učine je okvirom i oblikom sinteze individualnih prava i potreba. U tom

kontekstu, veli Špengler, demokratija nije ništa drugo do „politički oblik sutona“, koji se zakonito javlja na onom razmeđu „kulture“ i „civilizacije“ kada se organska država (koja počiva na plemstvu, sveštenstvu i seljaštvu) pokušava zamijeniti državom zasnovanom na društvenom ugovoru, i kada se iz njenog supstrata isključuje elemenat političkog, koji se, uvijek i svuda, iskazuje voljom za moć i željom da se ima pozicija koja obezbjeđuje neprikosnoveno pravo da se upravlja životom i istorijom. Ne dozvoliti definitivni trijumf te ludosti, sačuvati „zapadnu civilizaciju“ od još jedne propasti pod udarom pobunjenih masa iznutra („bijela revolucija“) i varvara spolja („svjetska revolucija obojenih“), može se samo pod uslovom da država sačuva spoljnu moć i unutrašnji autoritet, pri čemu je prvo pretpostavka drugog. To se, opet, može samo onda kada se umjesto hipokritskog sistema demokratije (kao bogomdanog plašta za vladu plutokratije i stranačkih oligarhija, što Platonu daje za pravo da je označi kao „školu tirana“), uspostavi od njega znatno bolji sistem cezarizma kao „prirodne“ vlasti jednog vođe („realističkog čovjeka velikog stila“) nad amorfnom masom. Uvjeravajući u to Hitlera i Musolinija (kojega inače smatra oličenjem Cezara i naziva „pravim Prusom XX vijeka“), Špengler kaže: „Savršen cezarizam jeste diktatura, ali ne diktatura neke stranke, nego jednog čovjeka nasuprot svim strankama, a naročito nasuprot njegovoj sopstvenoj“.

Špengler, subjektivno, nije uvijek u svemu sljedbenik Hitlerovih nacionalsocijalista, tačnije načina na koji oni gledaju na pojedina važna pitanja njemačkog „velikog preporoda“. Tako, sasvim je rezervisan u odnosu na tzv. biološki i anatomski rasizam nacista, a time i u odnosu na njihov program da od Njemaca stvore „narod od 80 miliona aristokrata“. Nasuprot tome, on afirmiše stanovište po kome rasa nije ništa drugo do „osjećanje zajedničke istorijske sudbine“, pa kaže: „Ko god suviše govori o rasi, nema je. Nije važna čista rasa, nego rasa snažna, koju narod nosi u sebi“. Špengleru kod nacista smeta i njihovo plebejstvo, koje suštinski znači „dosluh s masama“ i „povlađivanje strastima svjetine“, po čemu je „brat od strica“ boljševizmu. Stoga, ukoliko u naslovu nacističke partije i njenom programu ima i treba da bude socijalizma, to ne smije biti humani i egalitarni socijalizam utopista i marksista, nego „organski“ pruski socijalizam, sa neupitnim vođom na čelu, čiji je prvi zadatak ostvarivanje nacionalne kohezije. Jer, smatra Špengler, samo „disciplinska solidarnost“, utemeljena na sistemu komandovanja i pokornosti, može da bude svojstvo i pretpostavka efikasnosti, bez koje niko, pa ni nacistička stranka, neće uspjeti da „unese rad“ u aktuelno istorijsko zbivanje. Objektivno, ipak, te razlike, veli Ž. Merilo, ne oslobađaju Špenglera „titule“ glavnog ideologa „kulturnog“ i „psihičkog“ rasizma, „koji postulira ne samo pregrade između svih kultura, nego i neotklonjivi antagonizam između nacija jedne iste kulture“. Samo je takav uklon mogao dovesti Špenglera u poziciju:

da „propast Zapada“ - ispoljenu u vidu njegove kulturne dekadencije, ali i političkog uzmaka pred naletom Sjedinjenih Država Amerike i „azijskih sila“ (Japana i Rusije) - vidi kao uslov za imperijalni uspon Njemačke;

da tvrdi kako Njemačka, da bi ispunila svoju mesijansku ulogu, ne treba da ima emancipatorski um koji „raslabljuje“, nego instrumentalni um koji je vodi putem „dovršitilja istorije“;

da Njemce odvraća od toga da budu „narod mislilaca i pjesnika“ i nagovara ih da postanu Rimljani Zapada, govoreći im: „Mi, Njemci, nećemo više dati jednog Getea, nego jednog Cezara“.

Upravo ta duboka ogrezlost u socijalnom darvinizmu, odnosno socijalnoj i rasnoj mržnji, kaže Merilo, jeste ono što Špenglerovu knjigu *Propast Zapada*, uprkos tome što se ona razlikuje od Hitlerove *Moje borbe*, ili Rozenbergovog *Mita XX vijeka*, čini djelom „jednog vulgarizatora, koje odgovara horizontu očekivanja toga doba, koje preuzima, sistematizuje i radikalizuje većinu konzervativnih i nacionalističkih klišea, ako ne i onih *wolkisch*, te tako svjedoči o polaganom kretanju njemačke ideologije ka hitlerovskom fašizmu“.

Alfred Rozenberg (1893-1946), još uvjerljivije od Špenglera pokazuje da je “rasna čistota”, za ideologe nacionalsocijalizma, prvi i osnovi uslov svakog ljudskog napredovanja, te da je stvaranje i očuvanje ove najpreči zadatak i najviši cilj. Filozofsku podlogu za tu tezu, Rozenberg iznosi u svom djelu *Mit XX vijeka*, u formi iskaza da je “posmatranje istorije sa rasnog stanovišta... jedno saznanje koje će uskoro biti sasvim prirodno” i da će se to pokazati u svim aktuelnim, “tako vidljivim” i tako neumitnim društvenim procesima. Saobrazno tome, veli on: “Krv koja je umrla počinje da oživljava. Nove ćelije njemačke duše izgrađuju se u znaku mistike. Sadašnjost i prošlost se odjednom pojavljuju u novoj svjetlosti, a za budućnost se javlja jedna nova poruka. Istorija i budući zadatak više nijesu borba klase protiv klase, nijesu više borbe između crkvene dogme i dogme, već obračun između krvi i krvi, rase i rase, naroda i naroda. A to znači: borba duševne vrijednosti protiv duševne vrijednosti”. U borbi tih novih sila, nastavlja Rozenbereg, ruši se čitav jedan svijet, s kojim nestaju i sve njegove vrijednosti. Samo se jedna demoralisana masa moli na razvalinama hramova starih idola, dok se iz ruševina dižu sile za koje se mislilo da su pokopane i koje svijetu donose novo osjećanje života i vremena. Upravo to se dešava u Njemačkoj, tvrdi Rozenburg, pa kaže: “Nordijska duša počinje opet da djejstvuje iz svoga centra - osjećanja časti. Ona djejstvuje tajanstveno, kao u ono doba kad je stvorila Votana, kad se nekad osjetila ruka Otona Velikog, kad je rodila Majstera Ekharta, kad je Bah pjevao u tonovima, i kad je Fridrih Jedini hodao zemljom. Nastalo je novo doba njemačke mistike, mit krvi i mit slobodne duše bude se u novi svjesni život. Taj unutrašnji glas danas zahtijeva da čitav

život moraju prožimati, nositi i određivati jedino i beskompromisno mit krvi i mit duše, rasa i Ja, narod i ličnost, krv i čast". Ako to ne bi shvatio, njemački narod ne samo što ne bi izašao iz krize u kojoj se našao, već bi definitivno propao. Tamo gdje iščezava nacionalna svijest o rasnoj vrijednosti javljaju se anarhija i nered u svim oblicima. Da bi se to izbjeglo potrebno je nacionalno i rasno osvješćivanje, nacionalno vaspitanje, te stvaranje nacionalne države i nacionalne spremnosti za obračun sa svakim protivnikom. Pri tome se, kaže Rozenberg, mora imati na umu da onaj "ko hoće naprijed mora za sobom paliti mostove", da onaj "ko teži nečem uzvišenom, mora potisnuti ono što je niže", da "na sve sumnje i pitanja novi čovjek budućeg prvog *njemačkog* Rajha zna samo jedan odgovor: jedino, ja *hoću*".

Ostvarenje tog velikog zadatka, uvjeren je Rozenberg, podrazumijeva:

(1) uništenje i "posljednjih haotičnih izdanaka liberalno-ekonomskog trgovačkog imeprijalizma čiji su objekti eksploatacije iz očajanja upali u zamku boljševičkog materijalizma da bi dovršili ono što je demokratija započela: iskorjenjivanje rasne i nacionalne svijesti";

(2) potrebu da se "iz jednog novog životnog mita stvori novi tip čovjeka", što se može postići ako se prevlada iluzija o "nemogućnosti okretanja sudbine", ako se volja i razum mladih pokoljenja usklade "sa pravcem društveno-rasne struje germanskog duha, ako je mogućno i sa strujom one narodne tradicije koja je još čista došla iz Jelade i Rima", a što bi, "filozofski rečeno", trebalo da znači: "dati volji, koja danas još luta kao svjetlost lutalica, jednu veliku pobudu koja odgovara njenom prauzroku";

(3) prihvatanje "unutrašnjeg momenta" kao glavnog kriterijuma rasne čistote, što bi praktično značilo obavezu da se vrijednost svakog pojedinca mjeri njegovom privrženošću zajednici, sposobnošću da odoli vlastitim egoističkim porivima i žrtvuje se za cjelinu;

(4) obavezu da se dva glavna uzročnika "njemačkog pada" - a to su stari pseudonacionalizam i stari pseudosocijalizam, zaklonjeni lažnim sjajem privredne demokratije - zamijene novim nacionalizmom i novim socijalizmom, koji Njemce mogu "osloboditi otrova i dovesti do spremnosti za novu državnu ideju rasno-organskog života";

(5) mirenje s tim da kao što za fašizam važi princip "ti si ništa, država je sve", za nacionalsocijalizam važi princip "ti si ništa, narod je sve", što faktički znači da država "nije više nikakav samostalni ideal pred kojim bi svi trebalo da se valjaju u prašini", da ona nije ništa više "do jedno od sredstava za održanje naroda", kao što bi to trebalo da budu i crkva, pravo, umjetnost i nauka, budući da se državni oblici mijenjaju, da su državni zakoni prolazni a da će narod trajati, te da je "nacija početak i *kraj*, kome *sve* drugo treba da se potčini";

(6) uvažavanje činjenice da "iz zahtjeva za zaštitu narodne časti proističe, kao najvažnije, sprovođenje zaštite naroda i rase bez ikakvih obzira", čemu podjednako treba da služe pravo i politika kao "dvije manifestacije" iste volje koja služi toj jedinoj pravoj svrsi, i samo njoj.

Adolf Hitler (1889-1945) je ne samo "vođa" (*Fuhrer*) nacionalsocijalizma i trećeg Rajha nego, pojedinačno gledano, i njihov glavni tvorac i akter. Na "revitalizaciju" svoje zemlje i naroda na osnovama koje oni podrazumijevaju, Hitler gleda iz ugla filozofeme da "svijet nije stvoren za plašljive narode", a za osnovu svog teorijsko-političkog pregnuća u tom smjeru ima teze:

prvo, da nasuprot "čifutskog" nametanja "mase mrtvih brojeva, sa vječitim prerogativom sile" prirodnom "aristokratskom principu", iz kojeg su proizašle razne trule liberalno-demokratske forme udaljavanja naroda i rasa od "ljudskih premisa o egzistenciji i kulturi", "stoji zdrava njemačka demokratija, za koju je karakterističan slobodan izbor vođe sa obavezom pune odgovornosti za ono što čini", u kojoj "nema većine, već samo odluke koje donosi jedan čovjek, koji njihovu ispravnost garantuje svojom sposobnošću i životom";

drugo, da politička filozofija nacizma počiva na uvjerenju da je obaveza svakog rodoljubivog Njemca da, "u skladu s vječnom voljom koja vlada univerzumom", podržava vlast najjačih i najboljih i traži od najslabijih da budu zavisni od njih;

treće, da je dilemu ko su najbolji i najslabiji razriješila sama priroda u skladu sa svojim "fundamentalinim aristokratskim idejama i principima", koji imaju univerzalno značenje (jednako za pojedince kao i za narode i rase) i da prema toj "presudi prirode" postoje tri rase – arijevska, ili rasa "stvarateljica kulture"; "noseća rasa", ili rasa koja kulturu može prilagođavati sebi ili joj se prilagođavati (ali je ne može stvarati); "parazitska rasa", ili rasa koju najvećim dijelom čine Čifuti, što svojim tvorevinama (kapitalizmom, demokratijom, intelektualizmom i opštim potcjenjivanjem ideala) "truje rase" i uništava kulturu;

četvrto, da Germani pripadaju arijevskoj rasi (njoj je pripadao i Hrist) i zato je njihov zadatak da stvore jedno (svoje) carstvo, kako bu u njemu, zaštićeni od drugih, vratili svoj "drevni rasni elemenat", a onda tako "rasno čisti", kao nacija stvarateljica nove kulture, krenuli u nametanje svojih vrijednosti ostaku svijeta;

peto, da ako njemački Rajh treba da postoji "poslije revolucije iz 1933. godine", onda on mora biti "djelo jednog udruženja muškaraca s određenom svrhom, kome treba biti jasno koju vrhunsku vrijednost treba istaći u budućem životu", s tim da ta "vrhunska vrijednost oko koje treba da se okupe sve druge zapovijesti života, mora da odgovara najdubljem biću naroda, jer samo tako će

podnijeti, i to s radošću podnijeti, nužnu surovu disciplinu, disciplinu koja traje decenijama", u borbi za stvaranje novog poretka.

O "istorijskom mjestu" i važnosti takvih svojih shvatanja i opredjeljenja u civilizaciji XX vijeka, Hitler kaže: "Mi, nacionalsocijalisti, znamo da nas sa ovakvim našim shvatanjem u današnjem svijetu smatraju za revolucionare i da nas kao takve žigošu. Ali, naše mišljenje i djelanje neće ni u kom slučaju određivati odobravanje ili neodobravanje našeg vremena, već obaveza dužnosti prema jednoj istini koju smo spoznali". Jedna od tih krucijalnih spoznaja do kojih su došli nacionalsocijalisti, po njemu, bilo je to da je "krvno nejedinstvo", prouzrokovano miješanjem arijevskih Germana s drugim rasama, mnogim "malim njemačkim potentatima poklonilo rezidencije, ali je njemačkom narodu oduzelo pravo gospodarenja". Naporedo s tom spzonajom, veli Hitler, formirala se svijest nacionalsocijalista o tome kako izaći na kraj s tako krupnim problemom. Rješenje je, po njemu, bilo u sljedećem: da bi se prevladao sindrom "krvno nejedinstvenog naroda", koji je Njemcima donio "neizrecive jade", tj. da bi se "rasno jezgro" njemačkog naroda obnovilo i osnažilo na temelju istinskih spoznaja vlastitih vrijednosti i pozicije "na koju se ima pravo", potrebno je, najprije, raščistiti neke nejasnoće u samom poimanju nacije, a zatim stvoriti "pravu njemačku" državu.

Hitler je u pogledu prvog izričit: nacionalsocijalistička doktrina treba da nadiđe hegelovska spekulativna logiciranja o narodu kao onom dijelu države "koji ne zna što hoće" i približi se znatno "opipljivijim" Rozenbergovim rezonima o prolaznosti državnih oblika i pravnih tvorevina i vječitosti naroda. Ta doktrina, takođe, treba da na nov način razumijeva fenomen same nacije, kako bi u njemu prepoznavala i, dakako, afirmisala ono esencijalno. Objašnjavajući što pod tim konkretno podrazumijeva, Hitler kaže da se radi o potrebi da se na mjesto lažne konstrukcije da je nacija "politički izraz demokratije i liberalizma" stavi "rasno shvatanje" koje se, doduše, "politički još nije ocrtalo", ali je njemu "kao političaru potrebno shvatanje koje omogućuje da se unište dosadašnje istorijske osnove, da se na njihovo mjesto postavi i intelektualno fundira potpuno nov antiistorijski poredak", budući da je siguran u to da "s razvijenom rasnom koncepcijom, nacionalsocijalizam može provesti svjetsku revoluciju i preokrenuti svijet". Hitler ni u pogledu drugog pitanja nema nikakvih dilema. Novi poredak, naime, može da se stvori samo novom državnom politikom, u kojoj pitanje legitimnosti nije ni prvo, ni najvažnije. "Državni autoritet - kaže on - ne može postojati kao samosvrha", jer ako bi, i kad bi, nešto tako bilo moguće "svaka tiranija na ovome svijetu bila bi nepovrediva". Uz to, veli Hitler, "nikad ne treba zaboraviti da najvišu svrhu egzistencije ljudi ne predstavlja održanje države ili možda neke vlade, već očuvanje njihove vrste". A kada je sama vrsta

u opasnosti, onda pitanje legitimnosti igra sporednu ulogu, jer u krajnjoj liniji "ljudsko pravo lomi državno pravo". U tom smislu, sasvim je siguran da dato stanje njemačke nacije nalaže da nacionalsocijalistička država obuhvati sve Njemce, "sa zadatkom da najvrednije iskonske rasne elemente koji postoje u tom narodu ne samo skupi i očuva, već i da ih lagano i sigurno izdigne na vladajući položaj".

Tom zadatku treba da bude podređeno kako ustrojstvo države, tako i način njenog funkcionisanja. Po Hitleru, to konkretno znači da njemačka država treba da uvažava samo ono pravo koje Arijevci smatraju pravom i da se bespogovorno oslanja na prusku državnu tradiciju i ideologiju. Poštovanje prvog zahtjeva, prema Rozenbergovom tumačenju koje Hitler smatra jedino validnim, proizilazi iz prastare arijevske mudrosti "da ni pravo, baš kao ni religija i umjetnost, nije beskrvna šema, već da je zanavijek vezano za određenu krv s kojom se pojavljuje i s kojom nestaje". Hitler i drugi zahtjev direktno naslanja na Rozenbergovo tumačenje, "da se prava država po germanskom shvatanju sastoji u tome da se borba za uticaj veže za određene pretpostavke, odnosno da se dozvoli da se ona vodi samo pod rukovodstvom karaktera od vrijednosti". Iz tih premisa logički slijedi zaključak, da polazna tačka i glavni cilj djelatnosti države nije pojedinac, već narod "koga je sudbina vidljivo izabrala", i da on može da ostvari svoju uzvišenu misiju samo onda kada njime upravljaju najbolji, odnosno najbolji među najboljima - vođe. Tom principu (aristokratskog selekcionizma), strane su sve stare državno-pravne kategorije i instituti, uključujući i ustav. Nova njemačka država, kaže Hitler, "više nije pravna država, već država... koja politički misli i osjeća". Njena politička filozofija počiva na njemačkom moralu, a ovaj ne poznaje klasne i druge suprotnosti, individualne i grupne težnje. Ili, što je isto, u toj državi "pravo i politika predstavljaju samo dvije različite manifestacije jedne volje koja služi rasnoj, vrhunskoj vrijednosti".

Država, kaže Hitler u svom djelu *Moja borba*, nije mrtvi mehanizam, čiji je zadatak da, u ime "smiješne parole o obezbjeđivanju mira i reda", omogućuje ljudima "da nesmetano jedan drugome podvaljuju", već demiurg svekolikog nacionalnog i društvenog života, čiji je prevashodni posao da održava naciju i brine za očuvanje njenih rasnih praelemenata koji tvore dostojanstvo višeg čovjeka. Ona je ili "živi organizam sa isključivim ciljem da služi jednoj uzvišenoj ideji", ili je "čist promašaj", "rođena nakaza". Cilj kome država treba da teži, dakle, jeste "očuvanje onih rasnih iskonskih elemenata koji rađaju kulturu i stvaraju ljepotu i dostojanstvo jednog višeg čovječanstva". To, konkretno, znači da je zadatak države da izvuče njemački narod iz "rasne kaše", u koju su ga gurnule "neutemeljene ideje i nepromišljena politika", da ga "daljim izgrađivanjem njegovih duhovnih i idejnih sposobnosti dovode do

vrhunske slobode". Hitler, poznat kao pobornik ideje solidarnosti bijelaca u borbi protiv "obojenih rasa", razloge za takvu ulogu države vidi u sljedećem: "Naša njemačka narodnost, na žalost ne počiva više na jednom jedinstvenom rasnom jezgru. Proces stapanja različitih prvobitnih sastavnih djelova ipak još nije toliko odmakao da bi se moglo govoriti o jednoj novoj, na taj način stvorenoj rasi; krvna trovanja koja su snalazila tijelo našeg naroda, naročito od vremena tridesetogodišnjeg rata, dovodila su ne samo do razjedanja naše krvi, već i do razjedanja naše duše. Otvorene granice naše otadžbine, naslanjanje na negermanska strana tijela, duž ovih graničnih oblasti, prije svega, jak i stalan uticaj strane krvi u samu srž Rajha, nijesu, usljed stalnog ponavljanja, ostavile dovoljno vremena za apsolutno stapanje. Više se ne iskuvava nikakva nova rasa, već sastavni djelovi rase ostaju jedan pored drugog, a posljedica toga je da se naročito u kritičnim trenucima, u kojima se inače stado okuplja, njemački narod rastura kuda ga vjetar nosi. Osnovni rasni elementi nijesu samo po oblastima odvojeno razmješteni, već i pojedinačno unutar iste oblasti. Pored nordijskih ljudi - istočni, pored istočnih - dinarski, pored jednih i drugih - zapadni, a između njih mješavine. To je s jedne strane veoma štetno: njemačkom narodu nedostaje onaj sigurni instinkt stada, koji se zasniva na jedinstvu krvi, i naročito u trenucima opasnosti čuva nacije od propasti, jer tada kod takvih naroda obično sve sitnije unutrašnje razlike odmah nestaju, a pred zajedničkog neprijatelja istupa zbijeni front jedinstvenog stada. Na istovremenom postojanju naših osnovnih rasnih elemenata najrazličitije vrste, koji su ostali neizmiješani, zasniva se ono što se kod nas označava riječju nadindividualizam. U mirnim razdobljima on može ponekad vrlo dobro da posluži, ali sve u svemu zbog njega smo izgubili svjetsko gospodstvo. Da je njemački narod u svom istorijskom razvoju imao to jedinstvo stada, koje je drugim narodima išlo u korist, onda bi njemački Rajh danas zaista bio gospodar zemaljske kugle. Svjetska istorija bi imala drugi tok i niko ne može znati da li ne bi tada tim putem došlo ono, što se toliko zaslijepljenih pacifista danas nada da će jadikujući i slineći isprosjačiti: mir. Ali ne mir okićen palmovim grančicama uplakanih pacifičkih narikača, već mir osvojen pobjedničkim mačem jednog naroda-gospodara, koji osvaja svijet u službi jedne više kulture".

Garant i stožer takve države, odnosno funkcije koju takva država ima, jeste pravi vođa. Izbor vođe je prva i najvažnija manifestacija lične slobode i najveća patriotska dužnost. Vođa je inkarnacija "imanentne volje ka samopotvrđivanju, koja se nalazi u krvi svakog naroda". U projektovanju njegovog "volumena" i "domena moći", kao da se želi opredmetiti ("na svoj način" interpretirana) Laplasova deteministička teorija (iz 1820. godine) o mogućnosti postojanja "jednog uma koji bi u datom trenutku poznavao sve sile koje djeluju u prirodi

i uzajamni položaj bića koja ga sačinjavaju", tj. uma koji bi "obuhvatio istom formulom sva kretanja od najvećih stvari u svijetu do najlakšeg atoma", tako da za njega "ništa ne bi ostalo neizvjesno", jer bi budućnost, kao i prošlost, "jasno bila pred njegovim očima". Tek s pravim vođom, tj. vođom koji je inkarnacija tog "vrhunskog uma", moguće je iz onog dijela najbolje njemačke krvi koji je ostao čist i izbjegao kvarenje, razviti novu misiju njemačkog naroda. Vođa (*Fuhrer*) je svemoćan i sve mu je podređeno. On je šef jedine (Nacionalsocijalističke) partije koja ima "potrebni legitimitet" (u Njemačkoj je Socijaldemokratska partija zabranjena 1933, a zatim je uslijedilo "samoraspuštanje" svih građanskih političkih partija, te unifikacije sindikata, omladinskih i ženskih organizacija i njihovo potpuno potčinjavanje volji i odlukama vladajuće partije). Šef jedine "legitimne partije" istovremeno je i kancelar i predsjednik Rajha. Demokratija, kako je nacizam shvata, a Hitler tumači, ogleda se "u autoritetu svakog vođe prema potčinjenima i odgovornosti prema pretpostavljenima". Vođa je vrhovni sudija, budući da njegovo djelovanje, kako Hitler kaže, predstavlja "čisto pravosuđe", koje "nije podređeno pravdi, već je ono najviša Pravda". Usvojen je (1933) zakon po kome je Nacionalsocijalistička partija "nosilac njemačke državne misli". Uspostavljena je stroga cenzura štampe. Iz Rajhstaga su odstranjeni poslanici koji nijesu bili članovi Nacionalsocijalističke partije, a 1934. godine donijet je zakon po kome poslaniku s prestankom članstva u toj paritiji prestaje mandat. Sudije, i uopšte svi oni koji su zaduženi za tumačenje i primjenu njemačkog prava, mogu biti samo Njemci, jer Njemačka traži "obavezu" koja mora biti vjerodostojnija, stvarnija i dublja "od varljive pismene obaveze iz hiljadu zakonskih paragrafa, koja se može i izokrenuti", jer svako "ko je stran njemačkom narodu... misli i shvata drugačije, budući da je *napravljen na drugačiji način*". Ukinute su svi oblici i ustanove pravne države, demokratije, lokalne samouprave i federalizma. U svim oblastima života, na svim nivoima društvene organizacije, uspostavljen je tzv. firer-princip, tj. sistem rukovođenje u kome se na čelu svih administrativnih oblasti, preduzeća, podružnica političke parije, sindikalnih i omladinskih organizacija nalazi "odozgo" postavljeni inokosni šef, koji odlučije u ime organizacije i dužan je da se pokorava samo vođi na višem nivou. Revizijom Krivičnog zakonika 1935. godine, ustanovljeno je da se krivičnim djelom smatra "sve što je suprotno zdravom narodnom duhu". Da bi uspostavio kontrolu nad nepoćudnim djelovima "jurišnih odreda" i drugih grupacija koje su svojim ponašanjem od nacista odbijali dio njemačkog stanovništa, Hitler je 30. juna 1934. godine izvršio "čistku" (pokolj) njihovih vođa (poznatu pod nazivom "noć dugih noževa"). Nakon reogranizacije Nacionalsocijalističke partije 1937. godine, koja je bila i zakonski sankcionisana, svaki je Njamac, nezavisno od toga da li

je bio njen član ili ne, potpadao pod vlast partijskih funkcionera. Niko ko nije imao saglasnost oblasnog partijskog vođe nije mogao stupiti u državnu službu. Radi stvaranja čovjeka "novog poretka" omladina se vaspitava u duhu prezira svakog čovjekoljublja, individualizma i drugih oblika "mekuštva" i okrenutosti ličnim porivima, koji se smatraju nesaglasnim s herojskim duhom germanskih ratnika kojima dominira volja za pobjedom.

U tako konstituisanom sistemu vlasti postoje samo dva autonomna, apsolutno neprikosnovena, nikome podređena i ni pred kim odgovorna činioca: "jedina stranka" i (njen) vođa. Djelatnost nacionalsocijalističke stranke smatra se njenom unutrašnjom stvari. Čak ni onda kada "jedina stranka" nekim svojim opredjeljenjima i akcijama, odnosno zloupotrebama svoje neprikosnovene društvene pozicije, proizvodi ditrektne štete po narod i državu, niko, uključujući i sudske organe, nema pravo da se miješa u "njene stvari" i bilo čime dovodi u pitanje ili "narušava načelo njenog zapovjedništva". Osnovno načelo njenog zapovjedništva, pak, glasi: "Ni u jednom predstavničkom domu, ni u jednom senatu, nema mjesta glasanju. To su institucije za rad, a ne mašine za glasnje. Pojedini član ima savjetodavni glas, ali nikad odlučujući. Odlučujući glas imaju samo odgovorni predsjednici". Vrhovni vođa, opet, ima neograničenu vlast ne samo u institucijama kojima je na čelu, već faktički i nad svakim Njemcem. Imajući to u vidu, Hans Gert, u studiji koju je zajedno sa Francom Nojmanom objavio početkom Drugog svjetskog rata, piše: "U svojim očima i očima svojih sljedbenika 'vođa' ne slijedi od čovjeka napravljena pravila ili zakone niti je obvezan bilo kakvim do tada važećim običajima, konvencijama ili zakonima… On ne slijedi već postojeća pravila; on stvara nova. On je revolucionar koji ne prihvata postojeći poredak nego umjesto toga uspostavlja svoj vlastiti. Njegova vlast nije delegirana nego ona u njemu počiva". Da između imperijalnog "Roma locuta" i diktatorskog vođinog "Ja sam odlučio" nema razlike, i formalno je potvrđeno aprila 1942. godine, kada je Hitler, radi što efikasnijeg vođenja borbe za opstanak njemačkog naroda i države, koja se nalazila pred porazom u još jednom velikom ratu koji je sama započela, zakonom proglašen za jedinog stvarnog nosioca političke volje koja proizvodi pravo. "Firer - kaže se u tom dokumentu - u svom svojstvu vođe države, šefa vlade i vrhovnog izvršnog šefa, vrhovnog sudije i vođe stranke, mora imati mogućnost da prisili, ako je to potrebno, svim raspoloživim sredstvima... bilo kojeg Njemca... da izvrši vlastitu dužnost". Po nekima, taj čin je bio "ozbiljenje umnosti" svojevremene Čemberlenove procjene da se u Hitlerovoj ličnosti krije luteranska hrabrost njemačkog Mesije koji će arijevce povesti do pobjede. Uvjeren da mu takvo pravo stvarno pripada, sam Hitler kaže: "Među povoljnim faktorima sadašnje situacije, moram pomenuti svoju osobu i s krajnjom skromnošću odrediti njen

značaj: ja sam nezamjenljiv! Ni jedan čovjek, ni jedan civil me ne može zamijeniti. Sudbina Rajha zavisi od mene".

Spoljni principi tako projektovane njemačke države, tj. njena prava i obaveze na spoljnopolitičkom planu, slijede logos geopolitike: odobravaju imperijalistička osvajanja drugih država i porobljavanja slobodnih naroda, da bi se obezbijedio potrebni životni prostor za njemačku naciju. Hitler kaže: "Spoljna politika narodne države treba da osigura egzistenciju na ovoj planeti rase koju je država povezala, stvarajući zdrav, prirodan i vitalan odnos između broja i priraštaja naroda, s jedne strane, i veličine i kvaliteta zemljišta i tla, sa druge". I dodaje: "Kad neko govori o misiji njemačkog naroda na ovom svijetu, on mora znati da ona ne može biti samo obrazovanje jedne države koja sebi postavlja kao najuzvišeniji zadatak očuvanje i unapređenje najplemenitijih sastavnih djelova našeg naroda (*Volkstum*) pa čak i cijelog čovječanstva, koji su ostali netaknuti", već i u tome da "iz jednog mrtvog organizma koji smatra da ima pravo da postoji, treba obrazovati živi organizam sa isključivim ciljem: da služi jednoj uzvišenoj ideji". I treba da zna, da "što je pri tom veći borbeni cilj koji imamo pred sobom, a što je manje razumijevanje širokih masa u ovom trenutku za to, utoliko će na osnovu iskustva svjetske istorije, biti zamašniji uspjesi - onda kad se pravilno bude shvatio cilj, a borba sprovela s nepokolebljivom upornošću".

Poglavlje deveto

STALJINIZAM

"Moderni" totalitarizam nije zaobišao ni društva koja su, u potrazi za stvaranjem pravednijeg, demokratskijeg i slobodnijeg sistema političkih i ekonomskih odnosa, pošla putem socijalističkog razvoja ili se deklarišu kao takva. Naprotiv, on i tamo, kao sistem osamostaljene i apsolutioizovane birokratske vlasti nad društvom i samom radničkom klasom, pušta duboke korijene. Najpoznatija varijanta totalitarizma nastalog iz krajnje zaoštrenih protivurječnosti početnog istorijskog razdoblja borbe ta uspostavljanje socijalističkog poretka, jeste *staljinizam*.

Pod staljinizmom se, globalno, podrazmijeva politička doktrina, društveni sistem i spoljna politika Sovjetskog Saveza između 1929. i 1956. godine. U teorijskom smislu, staljinizam je do kraja izvedena pragmatsko-šematska revizija i dogmatizacija marksizma. Glavna filozofosko-teorijska odlika staljinizma jeste zapostavljanje čovjeka i njegove kreacije kao faktora istorijskog procesa, što se čini posredstvom:

u prvom redu, mehanicističkog suprotstavljanja mase i ličnosti, što ga Staljin demonstrira u svom "nalazu" da su "marksizam i anarhizam izgrađeni na potpuno različitim principima, uprkos tome što na areni borbe oba istupaju pod socijalističkom zastavom", budući da je kod anarhizma oslobođenje ličnosti uslov za slobodu mase, usljed čega je njegova glavna parola "sve za ličnost", dok marksizam smatra da je oslobođenje mase glavni uslov za oslobođenje ličnosti, tako da je njegova glavna parala "sve za masu";

zatim, uvjerenja da oslobođanje mase u socijalizmu vrši država time što ukida suprotnosti među ljudima i uspostavlja opštu harmoniju, tako da tamo "uzajamni odnosi u procesu proizvodnje" imaju, kako Staljin kaže, "karakter drugarske saradnje i socijalističke uzajamne pomoći proizvođača", u čijoj se osnovi nalazi "društvena svojina na sredstva za proizvodnju";

najzad, gotovo potpunog poistovjećivanja istorijskih zakona sa prirodnim, u smislu da se proces društvenog razvoja shvata kao neumitno dešavanje, na koje čovjekova svjesna aktivnost nema bitnijeg uticaja, budući da "marksistički filozofski materijalizam", kako ga Staljin objašnjava, nasuprot idealizmu, "polazi od toga da materija, priroda, biće, predstavlja objektivnu realnost koja postoji van svijesti i nezavisno od svijesti, da je materija primarna, jer je ona izvor osjećaja, predstava, svijesti, a svijest sekundarana, izvedena, jer je odraz materije, odraz bića".

Staljinizam je dobio naziv po svom glavnom protagonisti, sovjetskom političaru i državniku, Josifu Visarionoviču Džugašviliju Staljinu (1879-1953), šefu sovjetske partije i države, u jednom periodu "četvrtom klasiku marksizma" i "revolucionaru" koji se smatrao tvorcem "sovjetskog socijalističkog sistema". Kao ideologija i teorija, sistem unutrašnjih odnosa i spoljnopolitička praksa, staljinizam se najprije javlja i razvija u Sovjetskom Savezu tridesetih godina XX vijeka. Nakon Drugog svjetskog rata zahvata, više ili manje, sve istočnoevropske zemlje koje su novim rasporedom političkih snaga i uticaja, poznatom još i kao blokovska podjela svijeta, pripale sovjetskoj interesnoj sferi. U zemljama gdje se staljinizam razvija, a to su faktički sve zemlje tzv. socijalističlkog svijeta, van njegovog domašaja ne ostaje nijedna oblast društvenog života, od doktrine i političke superstrukture do socijalno-ekonomskog stanja i filozofije življenja.

Uzroci pojave staljinizma su brojni i veoma složeni. Čini se, ipak, da su tri momenta u tom pogledu bila znatno uticajnija od ostalih. Riječ je o:

društvenim prilikama u zemlji u vrijeme pravljenja njenih prvih "socijalističkih koraka";

doktrinarnom naljeđu (Lenjinovom i onom nešto starijem) na koje se tvorci staljinističke političke doktrine "oslanjaju";

teorijskim koncepcijama novog društva i mogućnostima njegovog uspostavljanja na temelju raspolozivih političkih i drugih snaga i sredstava, koje Staljin promoviše.

Društvene prilike u kojima boljševici nastoje da mjerama hitne i radikalne državne politike izvuku zemlju iz gotovo haotičnog stanja, bile su krajnje složene i teške. Nova vlast u Sovjetskom Savezu, nakon revolucionarnog prevrata 1917. godine - da bi održala započeti proces "socijalističke izgradnje", a time i sebe samu - primorana je da u najkraćem roku:

otkloni teške materijalne, socijalne i druge posljedice građanskog rata, strane vojne intervencije, dubokog političkog raskola i velikog broja seljačkih ustanaka;

prevlada sitnosopstveničku stihiju i izvrši neku vrstu prvobitne akumulacije kapitala, odnosno industrijske revolucije;

podruštvi proizvodnju i razvije i disciplinuje radničku klasu;

podigne opšti kulturni nivo stanovništva i obavi mnoge druge poslove neophodne da bi se pripremile materijalne i duhovne pretpostavke za ostvarivanje projekta socijalizma.

Gotovo nijedan od tih urgentnih poslova nije se mogao završiti bez direktivnog usmjeravanja i stroge kontrole, tj. bez gvozdene discipline, suspendovanja svih oblika demokratske procedure, potpune centralizacije upravljanja i snažne aktivnosti represivnog aparata prema protivnicima sovjetske vlasti, te zamjene sile prava pravom sile, što je podrazumijevalo nekontrolisanu primjenu sredstava prinude. Kao posljedica takvog pulsiranja "diktature proletarijata", umjesto očekivane socijalističke demokratije, kao okvira i oblika novih ekonomskih, socijalnih, političkih, kulturnih i drugih prava i sloboda, formira se represivni sistem nazvan "ratnim komunizmom", koji - poput svojih drugačije ideološki kodovanih pandana (fašizma u Italiji i nacionalsocijalizma u Njemačkoj) - funkcioniše po monističkom odnosno totalitarističkom principu: jedna država, jedna partija, jedan politika, jedna ideologija, jedan vođa. Duhovna klima formirana na tim premisama pogoduje konstituisanju eklatantno despotskog poretka. Vlast strategijom "klasne discipline" zavodi "red" ne samo u ešalonima "svjesnih sljedbenika" već i u redovima onih koji su "revolucionarnim kretanjem" obuhvaćeni mimo svoje volje. Ideja moćne elite, oličene u "mudrom rukovodstvu" odnosi prevagu nad mogućim drugim solucijama upravljanja društvom i državom. Rigidni administrativno-centralistički dirižizam i u socijalizmu, kao i u kapitalizmu, funkcioniše saobrazno svojoj unutrašnjoj logici i svojim tvorcima, nezavisno od njihovih želja i ambicija, nameće vlastita "pravila igre". Stvara se moćna biroktska vrhuška koja teži da uspostavi potpun monopol ne samo u političkom životu društva i njegovoj privrednoj djelatnosti, već i u ideologiji i teoriji i svim drugim oblicima stvaralaštva. Mnogobrojnim političkim i administrativnim intervencijama u oblasti ekonomije, ali i filozofije, književnosti i umjetnosti, ona želi da odredi okvire u kojima se može kretati (i "tolerisati") čovjekovo ponašanje, njegova svijest i misao. Ona hoće ne samo da upravlja proizvodnjom umjesto društva, nego i da misli umjesto njega, da politički i ekonomski djela umjesto njega, da u krajnjoj liniji društvo pretvori u pukog izvršioca direktiva koje sama i neprikosnoveno propisuje. Toj vrhuški odgovara idejno-politička i organizaciona monolitnost, strogo hijerarhijsko ustrojstvo piramide vlasti i bespogovorna potčinjenost nižih organa višima. U tom kontekstu: centralno mjesto dobija sistem a ne čovjek, privatna svojina se zamjenjuje državnom, država postaje nadređena društvu, partija državi i klasi, politika ekonomiji, centralni direktivni plan tržištu i uopšte zakonitostima robne proizvodnje, ideologija nauci, birokratska svemoć vladavini prava, svrsishodnost proceduralnoj racionalnosti. Supstancijalne vrijednosti inicijalne ideje

zamjenjuju se njihovim antipodima: pravo nepravom, sloboda novim otuđenjima, jednakost daljim i dubljim socijalnim i političkim raslojavanjima, konkurencija socijalističkim takmičenjima, a individualne sklonosti, ambicije i imaginacije - "kolektivnim duhom". Teorija se preobraća u sistem dogmi, a istrgnuti citati iz djela klasika marksizma izdižu se na nivo aksiomatskih mudrosti. Religija je zamijenjena ideologijom, a kult boga kultom ličnosti.

Rusko doktrinarno naljeđe karakteristično je, uz ostalo, po postojanoj i snažnoj privrženosti ideji jednovlašća (samodržavlja, jedinonačalija), kao bitnoj pretpostavci za ostvarivanje velike misije velikog naroda. Ta ideja se u Rusiji manifestuje u poznatim srednjevjekovnim zahtjevima da se sva carstva hrišćanske pravoslavne vjere "sliju u jedno" - rusko. Njeno trajanje se nastavlja u projektu pretvaranja Moskve u "treći Rim", odnosno u panslavizmu i raznim drugim projektima i pokušajima "čvršćeg zbijanja" slovenskog odnosno istočnohrišćanskog (pravoslavnog) svijeta oko "pokroviteljice" Rusije. Kod Rusa se, kao i kod Germana, ideja o "velikoj misiji" shvata kao nešto što je svojstveno njihovom nacionalnom biću, nešto što im kao velikom narodu legitimno pripada. Fjodor Mihailovič Dostojevski, u svojim *Političkim spisima*, kaže: "Svaki veliki narod vjeruje i mora vjerovati ako hoće da dugo bude živ, da u njemu, baš u njemu, leži spas svijeta, da on živi za to da bi stao na čelo svih naroda, sve ih prisajedinio i poveo ih složno onom krajnjem cilju koji im je svima određen". Ostvarivanje te "misije", oduvijek se smatralo u Rusiji, odlučujuće zavisi od stepena unutrašnjeg jedinstva naroda i njegove zbijenosti oko cara ("baćuške", "hazjaina"). "Taj odnos ruskog naroda prema svome caru - kaže Dostojevski - najosobenija je tačka kojom se razlikuje naš narod od svih drugih naroda Evrope i svijeta". Odanost i privrženost caru nije ni "privremena pojava", ni znak "narodnog djetinjstva", već suština "ruske građanske slobode", koja je veća i potpunija nego "igdje u svijetu". Njena osobenost i prednost nad ostalim tipovima "građanske slobode" je upravo u tome što je utemeljena na "dječjoj ljubavi naroda prema caru kao ocu". Sve je tu, nastavlja Dostojevski, čisto i jasno: "Djeci se može dozvoliti mnogo toga što je nemoguće kod naroda koji žive po ugovorima. Ona neće iznevjeriti svoga oca; a kao djeca će sa ljubavlju primiti od njega svaku ispravku svoje greške i zablude". Uvjerenju da Sovjetski Savez ima pravo da taj "dobri ruski običaj" (okupljanja naroda oko neprikosnovenog "baćuške") proširi i izvan domicilnog prostora - i da to učini i po nekim drugim kriterijumima, a ne samo po osnovu veličine vlastite teritorije i brojčanosti svog naroda - doprinijeli su njegovi ideolozi tvrdnjom o izuzetnim sovjetskim revolucionarnim zaslugama. Prva "proleterska diktatura", veli Staljin u svojoj knjizi *Pitanja lenjinizma*, stvorila je "moćnu i otvorenu

bazu svjetskog revolucionarnog pokreta, koju on ranije nikad nije imao i na koju se on sada može osloniti", što Sovjetski Savez čini prototipom "budućeg ujedinjenja trudbenika svih zemalja" kako u jedinstvenu "svjetsku privredu", tako i u "jedinstveni revolucionarni front proletera i ugnjetenih naroda svih zemalja protiv imperijalizma". A. A. Ždanov, jedan od vodećih Staljinovih ideologa, pravo i obavezu da "prva zemlje socijalizma" takvu svoju poziciju iskoristi za "prenošenje vlastitog iskustva" na druge, ovako formuliše: "Ko će, ako ne mi, zemlja pobjedonosnog socijalizma i njeni filozofi - pomoći našim inostranim drugovima i braći da osvijetle svoju borbu za novo društvo svijetlom naučnosocijalističkog saznanja, ko će ih ako ne mi prosvijetliti i naoružati idejnim oružjem marksizma". Potreba za angažovanjem sovjetskih ideologa i teoretičara na tom planu utoliko je veća, veli E. Burđalov, što se "ne može priznati da je pravilna tvdnja da svaka zemlja ide ka socijalizmu sopstvenim putem, da koliko ima zemalja ima i puteva socijalizma". Naprotiv, nastavlja ovaj boljševički ideolog: "Opšte zakonitosti prelaska od kapitalizma ka socijalizmu, koje su otkrili još Marks i Engels, a koje su provjerene, konkretizovane i razvijene od strane Lenjina i Staljina na osnovu iskustva boljševičke partije i sovjetske države, obavezne su za sve zemlje". Utemeljena na ovim filozofemama, boljševička paradigma je nametnuta ne samo "prvoj zemlji socijalizma" već, posredstvom komunističkog pokreta, i trećini čovječanstva.

Ovaj totalitarizam je u svakom od relevantnih oblika svog iskazivanja, znatnim dijelom, posljedica (plod) i političke i misaone djelatnosti samog Josifa Visaorinoviča. Ili, kako bi P. Vranicki rekao, "dominantna figura političkog života postala je dominantna figura naučnog i filozofskog". Istrajan u želji da na temelju "lenjinskih principa partijskog i državnog rada" postane teoretičar "izgradnje komunizma" u njegovoj "prvoj (socijalističkoj) fazi", i po tom osnovu stekne poziciju opštepriznatog "četvrtog klasika marksizma", šef sovjetske partije i države lenjinizam definiše kao "marksizam spohe imperijalizma i proleterske revolucije" i time stvara prostor za sopstveno učenje kao odraz i izraz epohe koja iza toga zakonito nastupa. Suočen s gotovo nerješivim problemima "revolucionarne teorije i prakse", usamljen na vrhu piramide vlasti i logikom te pozicije prinuđen da sve vidi, sve zna i o svemu presuđuje, s djelima "klasika marksizma" kao nekom vrstom katehizisa pred očima, Staljin ne samo što podstiče snaženje birokratsko-etatističke prirode sistema kojim upravlja, sa svim posljedicama koje to ima, već i formuliše dogme kojima takav "sovjetski put" označava (i opravdava) kao jedini pravo i jedino moguće kretanje jedne socijalističke zemlje, pa kao takvo i obavezan uzor za sve druge koji preferiraju "lijevu ideju". U ovom potonjem, Staljinu kao osobito važan teorijski oslonac služe Lenjinova izvorno citirana ili raznim skraćenjima i kompiliranjima donekle "redizajnirana" stanovišta:

da uzroke teškoća s kojima se nova vlast u toj zemlji srela već 1918. godine, uz ostalo, treba tražiti u ekonomskom sistemu zemlje, toliko protivurječnom da u njemu uporedno egzistira čak pet društveno-ekonomskih formacija (patrijarhalna, uglavnom naturalističko-seljačka; sitna robna proizvodnja; privatni kapitalizam; državni kapitalizam; socijalizam);

da prva mjera i najvažniji zadatak nove vlasti u postupku „prelaza na socijalizam“ treba da bude ukidanje privatnog vlasništva sredstava za proizvodnju i prenošenje upravljanja narodnom privrednom u nadležnost proleterske države, što se može ostvariti samo represivnom politikom državne vlasti, dovoljno snažnom da slomi svaki otpor (unutrašnjih i spoljnih) protivnika;

da ne postoji čista demokratija, tj. demokratija lišena klasne supstance, pa prema tome ni način da se početni poslovi na izgradnji novog društva izvrše drugačije do nastavkom „klasnog rata“ u formi sistematskog ukidanja starih „buržoaskih“ institucija i odnosa i njihove zamjene novim, proleterskim;

da su i buržoaska i socijalistička demokratija ipak samo klasne demokratije - tj. demokratije samo za „svoju“ klasu, a diktature za onu „drugu“ klasu;

da je i socijalizam „državno-kapitalistički monopol“, samo ne u korist buržoazije, nego u korist proletarijata, odnosno „cijelog naroda“, te da se taj novi, klasno drugačiji državno-kapitalistički monopol može uspostaviti samo dikataturom proletarijata;

da je diktatura proletarijata „najherojskiji i najnemilosrdniji rat nove klase protiv moćnijeg neprijatelja, protiv buržoazije, čiji je otpor udesetostručen njenim obaranjem (pa bilo to samo u jednoj zemlji) i čija se sila ne nalazi samo u međunarodnom kapitalu, u snazi čvrstih međunarodnih veza buržoazije, već i u snazi navike, u snazi sitne proizvodnje“;

da se pošast starog društva može prevladati samo ogorčenom, upornom i disciplinovanom borbom proletarijata ne samo za osvajanje vlasti, nego i za ukidanje vjekovima stvaranih društvenih odnosa utemeljenih na dominaciji i eksploataciji;

da proletarijat u toj borbi može da predvodi samo klasno svjesna, u revolucionarnoj borbi prekaljena partija, jer „bez čvrste partije prekaljene u borbi, bez partije koja uživa povjerenje svega što je čestito u datoj klasi, bez partije koja zna raspoloženje mase i zna da na nju utiče, nije moguće tu borbu uspješno voditi“;

da je, u krajnjoj liniji, „hiljadu puta lakše pobijediti krupnu centralizovanu buržoaziju, nego ’pobijediti’ (preobraziti) milione i milione sitnih vlasnika“, koji „svojim svakodnevnim uticajem, nevidljivom, neuhvatljivom razornom djelatnošću, postižu baš one rezultate koji su buržoaziji potrebni, koji restauriraju buržoaziju“.

Definisane na ovim i sličnim teorijskim premisama, postavke ideološkog „spravočnika“ pod nazivom *Kratki kurs istorije SKP (b)* ne ostavljaju mjesta za bilo koju drugu filozofiju i logiku istorijskog procesa osim one koju je potvrdilo „sovjetsko iskustvo“, a ona glasi:

da „novo društvo“, kako god se zvalo, nije unutrašnja potreba i proizvod starog društva, za koje ono treba da pripremi sve neophodne uslove, već njegova spoljna po sebi i od sebe data opozicija, tako da se može uspostaviti samo nasilnim putem;

da konkretno stanje ruskog društva s početka XX vijeka predstavlja dovoljno dobar dokaz o „trulosti“ kapitalizma i njegovoj nemoći da pruži nešto više od onoga što tamo daje, te da ruska Oktobarska revolucija predstavlja univerzalni model prelaska iz kapitalizma u socijalizam;

da revoluciju pokreće i nosi snažna volja i dobra organizacija radničke klase predvođene njenom „avangardom“, a da forma nove države nakon pobjede nad buržoazijom može biti jedino diktatura proletarijata;

da put ka besklasnom društvu podrazumijeva stalno i sve veće jačanje diktature proletarijta i zaoštravanje klasne borbe.

Na takvoj filozofskoj-teorijskoj i ideološko-političkoj podlozi formira se doktrina staljinizma, čije temeljne odrednice predstavljaju Staljinove teze: o jačanju države u socijalizmu, o diktaturi proletarijata kao diktaturi proleterske partije, o proleterskom internacionalizmu i o socijalističkoj naciji.

Sveprisutnost i svemoć državne mašinerije u rješavanju svih društvenih pitanja i problema, uvjeren je Staljin, predstavlja ne samo prvi i najbitniji uslov svakog kretanja ka socijalizmu i komunizmu, već i nešto što će (najvjerovatnije) biti neophodno i onda kada se oni “izgrade”. Saglasno tome, on odbacuje tezu o proleterskoj državi koja odumire i umjesto nje afirmiše stanovište da do odumiranja države “neće doći preko slabljenja državne vlasti, već preko njenog maksimalnog jačanja, koje je potrebno da se dotuku ostaci umirućih klasa i da se organizuje odbrana protiv kapitalističkog okruženja, koje još ni izdaleka nije uništeno i koje neće biti brzo uništeno”. U tom smislu, Staljin oštro polemiše sa Engelsovom tezom da “kada više ne bude društvenih klasa koje se moraju držati u potčinjenosti, kad više ne bude vladavine jedne klase nad drugom i borbe za opstanak, koja ima svoje korijene u savremenoj anarhiji proizvodnje, onda se više neće imati ko ugušivati i razbijati, onda će nestati potreba za državnom vlašću, koja danas vrši tu funkciju”. Engelsova teza o odumiranju države, veli on, pravilna je samo “uz jedan od dva uslova: a) ako socijalističku državu proučavamo samo i jedino s gledišta unutrašnjeg razvitka, apstrahujući unaprijed međunarodni faktor, izolujući zemlju i državu od međunarodne situacije radi lakšeg istraživanja, ili b) ako pretpostavimo da je socijalizam već pobijedio

u svim zemljama ili u većini zemalja, da više nema opasnosti od napada spolja". Nema li jednog od ta dva uslova, smatra Staljin, svaka priča o odumiranju države je bespredmetna. Umjesto toga, valja se razborito suočiti s faktom:

da dokle god jedna socijalistička zemlja ima "kapitalističko okruženje", imaće i potrebu za jakom državom da bi se od njega branila;

da će potreba za državom postojati i u komunizmu, ukoliko "kapitalističko okruženje ne bude likvidirano", tj. "ako ne bude uništena opasnost od ratnih napada spolja";

da osim "kapitalističkog okruženja", na jačanje države u socijalizmu utiče i to što se očuvala "i razvila funkcija privredno-organizatorskog i kulturno-vaspitnog rada državnih organa", usljed čega "mirni privredno-organizatorski i kulturno-vaspitni rad" ostaje u nadležnosti države na duži rok.

O tome "kako stoji stvar s pitanjem socijalističke države", Staljin još preciznije govori kad ovu posmatra iz ugla funkcije diktature proletarijata, gdje uz tri napomene prihvata Lenjinovo tumačenje da "naučni pojam diktature ne znači ništa drugo do ničim neograničenu, nikakvim zakonima, apsolutno nikakvim pravilima nesputanu vladavinu, neposredno na nasilje oslonjenu vlast". Prva napomena koju Staljin daje uz navedeni Lenjinov iskaz jeste da su "tri glavne strane diktature proletarijata: 1) iskorišćavanje vlasti proletarijata za ugušivanje eksploatatora, za odbranu zemlje, za učvršćivanje veze s proleterima drugih zemalja, za razvijanje i pobjedu revolucije u svim zemljama; 2) iskorišćavanje vlasti proletarijata za konačno odvajanje vlasti radnih i eksploatisanih masa od buržoazije, za učvršćivanje saveza proletarijata s tim masama, za uvlačenje masa u socijalističku izgradnju, za državno rukovođenje tim masama od strane proletarijata; 3) iskorišćavanje vlasti proletarijata za organizovanje socijalizma, za uništenje klasa, za prelaz u društvo bez klasa, u društvo bez države". Druga napomena je da "u periodu izgradnje socijalizma pada u oči mirni, organizatorski, kulturni rad diktature". Treća napomena je da "iz toga opet nikako ne slijedi da je nasilna strana diktature u periodu izgradnje otpala ili da može otpasti". Posebno potencirajući ovu (potonju) napomenu, Staljin kaže: "Organi ugušivanja, vojska i druge organizacije, potrebni su sada, u momentu izgradnje, isto onako kao i u periodu građanskog rata. Bez postojanja tih organa nije moguć koliko toliko obezbijeđen rad diktature na izgradnji".

Saobrazno shvatanju socijalizma kao visokocentralizovane etatističke strukture, koja opstojava na "redu i radu", usljed čega u njoj ne može biti razumijevanja ni za kakvo "pretvaranje proizvodnih organizacija u parlamente", Staljin definiše poziciju i ulogu "subjektivnog fakora". Njegovo polazno stanovište u tom pogledu glasi: "Snaga i autoritet naših partijskih i sovjetskih,

privrednih i raznih drugih organizacija i njihovih rukovodilaca porasli su do neviđenih razmjera. I baš zato što su njihova snaga i autoritet porasli do neviđenih razmjera - od njihovog rada zavisi sve ili gotovo sve. Neopravdano je pozivati se na takozvane objektivne uslove. Pošto je iskustvo niza godina potvrdilo pravilnost političke linije partije, a u riješenost radnika i seljaka da potpomognu tu liniju ne može se više sumnjati - uloga takozvanih objektivnih uslova svedena je na minimum dok je uloga naših organizacija i njihovih rukovodilaca postala odlučujuća, isključiva". To se, uvjeren je Staljin, osobito odnosi na glavni subjekt svekolikog socijalističkog preobražaja - proletersku partiju. U isticanju uloge te partije on ide toliko daleko da je proglašava ne samo za jedinog relevantnog političkog subjeka koji je kadar da rukovidi cjelokupnim procesom društvenog razvoja, tj. da besprizivno kontroliše i usmjerava rad svih drugih subjekata, već i ovaploćenjem same diktature proletartijata, pa kaže: "Partija, ako hoće da ostane partrija proletarijata, mora znati da je ona, prije svega i poglavito, rukovodilac, vođa i učitelj radničke klase". Da ne bi bilo zabune, dodaje on: "To, razumije se, ne znači da partija može ili mora zamijeniti sindikate, sovjete i druge masovne organizacije. Partija ostvaruje diktaturu proletarijata. Ali ona je ne ostvaruje neposredno, nego pomoću sindikata, preko sovjeta i njihovih ogranaka. Bez tih 'transmisija' iole čvršća diktatura ne bi bila moguća". Saobrazno tome, "diktatutra proletarijata sastoji se od direktiva partije plus sprovođenje tih direktiva od strane masovnih organizacija proletarijata plus njihovo pretvaranje u život od strane stanovništva". Struktura nove vlasti, koja obezbjeđuje takvu poziciju proleterske partije, a time i diktaturu proletarijata, treba da funkcioniše po šemi: "*Sindikati* - kao masovna organizacija proletarijata, koja povezuje partiju s klasom prije svega po liniji proizvodnje; *sovjeti* - kao masovna organizacija trudbenika, koja povezuje partiju s ovim poslednjim prije svega po liniji države; *kooperacija* - kao masovna organizacija uglavnom seljaštva, koja povezuje partiju sa seljačkim masama prije svega po liniji privrede, po liniji uvlačenja seljaštva u socijalističku izgradnju; *savez omladine* - kao masovna organizacija radničke i seljačke omladine, koja je pozvana da avangardi proletarijata olakša socijalističko vaspitanje novog pokoljenja i spremanje mladih rezervi; i, najzad, *partija* - kao usmjeravajuća sila u sistemu diktature proletarijata, koja je pozvana da rukovodi svim tim masovnim organizacijama". Imajući u vidu da proleterska partija, koja je i "rukovodilac države", ne dijeli "niti može dijeliti rukovodstvo s drugim partijama", te da "sovjetske i druge masovne organizacije ne rješavaju nijedno važno političko ili organizaciono pitanje bez direktiva partije", zaključuje Staljin, "moglo bi se reći da je diktatura proletarijata, u suštini, 'diktatura' njegove partije". Uostalom, kaže on, kvalitet sovjetske diktature proletarijata u odnosu na Parisku komunu

upravo je u tome što počiva na rukovođenju partije, dok Pariska komuna kod koje to nije bio slušaj "nije predstavljala ni potpunu ni čvrstu diktaturu".

Saobrazno ideji "univerzalnosti" sovjetskog "modela" socijalizma, te obavezi drugih "revolucionarnih snaga" u svijetu da ga slijede, staljinistička politika doktrina afirmiše i ideju "rukovodećeg centra" (pod kojim se podrazumijeva vrh sovjetske partije i države) s pravom da:

jedino on određuje i tumači "generalnu liniju" (tj. doktrinu i politiku) svjetskog revolucionarnog pokreta;

jedino on kontroliše sprovođenje tako utvrđene "generalne linije" pokreta;

jedino on preduzima sankcije protiv onih za koje utvrdi da ne izvršavaju svoje "internacionalne zadatke" ili su po nekom drugom osnovu postali "kolebljivi", "sumnjivi" ili "nepoćudni".

Za uzvrat, prva i najvažnija dužnost i internacionalistička obaveza svih revolucionarnih snaga u svijetu jeste da štite Sovjetski Savez i žrtvuju se za njega. Ili, kako Staljin, definiše taj princip: "Probni kamen i nepogrješivi kriterijum internacionalizma jeste odnos prema SSSR - socijalističkoj otadžbini svih trudbenika, bedemu mira i bezbjednosti naroda. Internacionalista je onaj ko je bez pogovora, bez kolebanja, bez uslova spreman štititi SSSR zato što je SSSR baza svjetskog revolucionarnog pokreta, a zaštititi i pokretati naprijed taj pokret nemoguće je bez zaštite SSSR-a. Jer, ko misli zaštititi sovjetski revolucionarni pokret mimo i protiv SSSR-a, taj ide protiv revolucije, taj obavezno skreće u lager neprijatelja revolucije". Pravo na takav odnos Sovjetskog Saveza prema drugim "revolucionarnim snagama u svijetu", i obavezu ovih da prije i više od svega poštuju i slijede Sovjetski Savez, Staljin, osim na prednjačenju u izvođenju socijalističke revolucije i iskustvima time stečenim, temelji i na uvjerenju da je u Sovjetskom Savezu "uglavnom već ostvarena prva faza komunizma, socijalizam". Kao osnovu za taj sud, izrečen 25. novembra 1936. godine, u raspravi o nacrtu novog sovjetskog ustava, Staljin navodi tri "činjenice". Prva "činjenica", veli on, jeste to da je postignta "potpuna pobjeda socijalističkog sistema u svim oblastima narodne privrede", što znači: prvo, da je "eksploatacija čovjeka po čovjeku uništena, likvidirana, a socijalistička svojina na oruđa i sredstva učvršćena kao nepokolebljiv temelj"; drugo, da je "u skladu s tim promjenama u oblasti ekonomike", promijenjena i klasna struktura sovjetskog društva, tako da su likvidirani spahije, kulaci i špekulanti, a "nestalo je i klase kapitalista"; treće, da je s likvidacijom kapitalističke klase "isključena svaka mogućnost eksploatacije radničke klase", dok su likvidacijom spahija, kulaka, špekulanata i zelenaša i seljaci "oslobođeni od eksploatacije". Druga

"činjenica" na koju se Staljin poziva jeste da su "likvidacija ekploatatora" i "prenošenje vlasti u ruke radničke klase" uticali na to: da nepovjerenje među sovjetskim ljudima bude zamijenjeno "faktičkim ostvarivanjem uzajamne pomoći naroda u svim oblastima privrednog i društvenog života"; da raspirivanje nacionalističkih strasti bude zamijenjeno internacionalizmom i "procvatom nacionalne kulture naroda SSSR - nacionalne po obliku, socijalističke po sadržini"; da se "ostvarila istinska bratska saradnja naroda u sistemu jedinstvene savezne države". Treća "činjenica" na koju se Staljin poziva jeste "osobenost projekta novog Ustava", koja se, po njemu, ogleda u tome što on: prvo, ne "fiksira formalna prava građana, nego prenosi težište na pitanja garancije tih prava, na pitanje sredstava za ostvarivanje tih prava"; drugo, "ne proglašava prosto jednakopravnost građana, nego je i obezbjeđuje time što zakonodavno sankcioniše činjenicu da je režim eksploatacije likvidiran, činjenicu da su građani oslobođeni svake eksploatacije"; treće, "ne proglašava prosto pravo na rad, nego ga obezbjeđuje time što zakonodavnim putem sankcioniše činjenicu da u sovjetskom društvu ne postoje krize, činjenicu da je nezaposlenost uništena"; četvrto, "ne proglašava prosto demokratske slobode, nego ih zakonodavnim putem obezbjeđuje određenim materijalnim sredstvima". Slijediti sovjetsko iskustvo, ići ukorak sa "vodećom" partijom i državom, čini osnovni smisao i suštinu "klasne discipline", koja se, kako piše u *Programu Kominterne* iz 1928. godine, ogleda "u potčinjavanju lokalnih i parcijalnih interesa pokreta opštim i trajnim interesima i bezuslovnom ispunjavanju svih odluka vodećih organa Komunističke internacionale od strane svih komunista".

Univerzalizaciji sovjetskog "modela" kao neke vrste opšteg rješenja "zagonetke istorije" prilagođena je i "aktuelizacija" fenomena nacije i nacionalnog, iskazana u *teoriji socijalističke nacije* koja nastaje krajem tridesetih godina XX vijeka pod neposrednim uticajem Staljinovih tekstova o nacionalnom pitanju u socijalizmu. Smisao nastanka ove teorije prvenstveno se ogleda u potrebi "rukovodećeg centra" da "naučno pokrije", tj. "objasni" kao društveno validnu i legitimu onu političku praksu, koja opravdava primjenu svakog nasilja radi ostvarivanja "viših ciljeva socijalizma". Faktički, to je značilo legalizaciju birokratske represije prema svemu što je u rješavanju nacionalnog pitanja izlazilo iz okvira "provjerenog iskustva", u koje se ubraja i uspostavljanje "istorijski progresivne" hegemonije jednih naroda i država nad drugima. "Nacionalna komponenta" je u tom kontekstu trebalo da bude samo "dokaz više" da ekonomska i politička organizacija "vodeće zemlje", i njoj imanentni društveni odnosi, predstavljaju paradigmu za sve što nosi atribute socijalizma i socijalističkog.

Teorija socijalističke nacije razvija se na sljedećim osnovnim premisama:

(1) nacija je buržoaska tvorevina, a ne produkt društveno-ekonomskih odnosa epohe kapitalizma, tj. razvitka proizvodnih snaga i dostignutog stepena društvene podjele rada;

(2) promjene u karakteru vlasti i svojine, koje ostvaruje socijalistička revolucija, automatski dovode do preobražaja "buržoarskih" nacija u "socijalističke", jer ta dva tipa nacije odgovaraju razlikama koje postoje unutar dvaju istorijski određenih, antagonističkih tipova svojine - privatne i društvene, socijalističke;

(3) "socijalistička" nacija se razlikuje od "buržoarske" po svojim ekonomskim osnovama, socijalno-političkom i duhovnom obliku (oslobođena je elemenata klasnog antagonizma) i pogledu na svijet, tako da od samog svoga nastanka stremi ne udaljavanju od drugih, nego zbližavanju, koje neizbježno vodi stvaranju novog, višeg tipa istorijskog jedinstva ljudi;

(4) ukidanjem eksploatacije, i uopšte klasnih antagonizama, mijenja se i sama priroda nacije: nacija postaje entitet nezavisan od klasne borbe, lišen unutrašnjih protivurječnosti, neprijateljstava i razlika u interesima (čime nacionalno pitanje biva definitivno riješeno), a klasno se odvaja od nacionalnog i dobija apsolutni prioritet;

(5) ne postoji nikakva suštinska razlika između posebnih, nacionalnih interesa i opštih interesa i ciljeva svjetskog socijalizma, a ukoliko se o posebnim nacionalnim interesima eventualno i može govoriti, u pitanju su samo specifične manifestacije u osnovi jedinstvenih interesa, s obzirom na to da pravilno shvaćeni nacionalni interesi ne samo što nijesu u suprotnosti sa opštim interesima i ciljevima socijalističkog sistema, već se, naprotiv, utoliko potpunije realizuju ukoliko su tješnje povezani s opštim ciljevima i zadacima socijalističkih država.

"Socijalistička" nacija je, prema tome, kvalitativno nova zajednica ljudi, nastala na temelju likvidacije eksploatatorskih klasa, u kojoj je, i pored zadržavanja elemenata etničkih osobenosti ranijih nacionalnih zajednica kojima su pripadali, došlo do radikalnog mijenjanja čitavog njihovog materijalnog i duhovnog života u skladu sa socijalističkim internacionalnim principima. Nasuprot "tradicionalnoj", anahronoj naciji, razjedanoj unutrašnjim protivurječnostima i trvenjima, ovu "socijalno homegenu" zajednicu ljudi "novog i višeg tipa" karakterišu tri "veoma bitne" stvari. To su: a) jedinstvo svih prijateljskih klasa i društvenih grupa, što je posljedica prevladanosti antagonističkih suprotnosti među njima, te ostvarenosti njihove potpune ekonomske, socijalne, političke, kulturne i svake druge ravnopravnosti; b) zajednička ideologija; c) gotovo idiličan spoj socijalističkog rodo-

ljublja i osjećanja pripadnosti "socijalističkoj zajednici". U ovoj "istorijski novoj" zajednici interesa, jedinstvenog kulturnog života i "duhovnog lika" ljudi, vlada stanje potpune harmonije i beskonfliktnosti. Proces iščezavanja nacionalnih osobenosti i interesa u njoj toliko je odmakao da se o njima može govoriti kao o ružnim ostacima prošlosti, sa krajnje ograničenim refleksijama u svijesti ljudi. U tom kontekstu, bespredmetno je i suvišno svako isticanje nekog posebnog nacionalnog interesa ili eventualno apostrofiranje činjenice da, pored materijalnog interesa vezanog za jedinstvo privrednog područja i prisvajanje viška društvenog rada, postoje i drugi konstitutivni elementi nacije (državna tradicija, jezik, osjećanje pripadnosti određenoj zajednici i identifikovanje sa njenom istorijskom sudbinom, razne manifestacije idejnog života, političkog organizovanja, kulturnog stvaralaštva i slično), koje se ne mogu zanemarivati kod određivanja karaktera i života ljudi u višenacionalnim zajednicama. Dođe li, ipak, do potenciranja ovih pitanja, to može da bude samo akt nedobronamjernog insistiranja na "nebitnom" ili čak svjesnog nacionalističkog zastranjivanja.

Nametanje "uzora" vodeće partije i države, kao krajnjeg izraza racionalizacije stvarnih interesa i potreba revolucionarnog pokreta u cjelini, vrši se na temelju dvaju ideoloških i političkih racionalizacija "rukovodećeg centra":

one, koju podrazumijeva shvatanje tzv. socijalističkog internacionalizma kao "obaveze međusobnog ispomaganja" komunističkih partija i socijalističkih država "u svakom trenutku", čak i onda kada neka od njih ne traži pomoć ili se ovoj otvoreno suprotstavlja;

one, po kojoj s njegove strane nametnuti princip "ograničenog suvereniteta" socijalističkih država podrazumijeva faktičko pravo jedne ili više članica "socijalističke zajednice" da stupe u akciju odbrane svojih opštih interesa "svuda gdje su oni prisutni", pa i na prostoru onih zemalja čije legalne vlasti smatraju da njihovi interesi nijesu u bilo čemu i od bilo koga ugroženi.

U oba slučaja u pitanju je legalizacija hegemonizama sovjetskog partijsko-državnog vrha u odnosu na sve oficijalno priznate "subjekte socijalizma", koji se konkretno iskazuje na razne načine, a najčešće tako što se:

(1) potpuno ignorišu i odbacuju, kao nacionalistički i revizionistički derivati, sve koncepcije i orijentacije koje se ne uklapaju u "pravovjerne" i "provjerene" recepte;

(2) bezobzirno "raskrinkavaju" pojedinih partija zbog njihovih "revizionističkih skretanja" i drugih grijehova ("nedosljednosti", "kukavičluka", "kompromiserstva"), pri čemu "ideološku kritiku" prate razne konkretne političke mjere vraćanja "grješnica" na "pravi put" (koje se obično kreću od "organizacionog podešavanja" rada njihovih unutrašnjih "vitalnih mehanizama", preko

smjene njihovih čelnika, do njihovog ekskomuniciranja iz pokreta ili raspuštanja, u težim slučajevima);

(3) vlastite dogme proglašavaju za "svete istine" univerzalnog značaja, a nerealno postavljeni zahtjevi u pogledu promjena postojećeg svijeta za jedine repere prema kojima se može, i mora, procjenjivati "revolucionarna zrelost" svakog segmenta pokreta;

(4) stvara psihoza stalne ugroženosti od strane "zakletih neprijatelja socijalizma", uz nastojanje da se svi vlastiti promašaji i neuspjesi opravdaju "izvanrednim teškoćama" izazvanim "međunarodnom zavjerom", odnosno da se "borba protiv te opasnosti" uzme kao alibi za sopstveni "izvoz revolucije";

(5) sopstveno gospodstvo na domicilnom prostoru (a njega predstavlja "socijalistički svijet" u cjelini) brani svim raspoloživim sredstvima, uključujući i vojne intervencije.

*

U vrijeme dok je staljinizam još bio u usponu, Lav Davidovič Trocki (1789-1940), jedan od istaknutijih vođa i organizatora Oktobarske revolucije, u svom djelu *Socijalizam i država*, kritikuje Staljina zbog odustajanja od marksističkog učenja o odimuranju države, pa kaže: "Ma kako u osnovi objašnjavali prirodu današnje sovjetske birokratije, jedno je nesporno: na kraju druge decenije svog postojanja ona nije odumrla, niti je u toku 'odumiranja'. Još crnje i gore: ona je nabujala u jedan aparat prinude kakav do sada u istoriji nije postojao; birokratija ne samo da nije iščezla ustupajući mjesto masama, već je postala nekontrolisana snaga koja gospodari masama; armiju ne samo da nije zamijenio naoružani narod, već se od nje obrazovala jedna privilegovana oficirska kasta sa maršalima na čelu, dok je narodu, 'naoružanom nosiocu diktature', danas u SSSR-u sve zabranjeno. Ni uz najveći napor mašte teško da bi se mogao izmisliti upadljiviji kontrast od ovog koji postoji između Marks-Engels-Lenjinske sheme radničke države i realne države na čijem se čelu danas nalazi Staljin". Staljinov odgovor na tu kritiku bio je dvostruko žestok: Trocki, nekadašnji ministar spoljnih poslova i ministar vojske Sovjetskog Saveza, a u vrijeme Staljinovg dolaska na vlast (1924) i predsjednik Revolucionarnog vojnog svajeta, prvo je smijenjen sa svih funkcija i prognan u centralnu Aziju, a zatim je uslijedio i njegov progon iz zemlje, uz Staljinovu "opasku" da je trockizam, kao politička struja, "avangarda kontrarevolucionarne buržoazije".

Kada je M. S. Gorbačov potkraj pretposljednje decenije XX vijeka, pokušao da krizu donekle "destaljiniziranog" sovjetskog ekonomskog i političkog sistema otkloni "perestrojkom" na temelju "spajanja socijalizma i demokratije" saobrazno "izvornim lenjinskim principima", reakcija "pravovjernih" bila je znatno drugačija i sa drugim ishodištem: njegov odlazak s pozicije šefa države

zbog "revizionizma" odigrao se relativno mirno, s tim što "smjena na vrhu" više nije bila dovoljna da se sistem koji je davno bio potrošio svaki *raison d'etre* spasi od neumitnog samourušavanja. Istu sudbinu je imala i staljinistička doktrina.

Gorbačov je, naime, pokušao da teške ekonomske, socijalne i političke posljedice višedecenijskog monopola birokratske vlasti, riješi spajanjem *socijalizma* i *demokratije*, što je podrazumijevalo:

(1) odgovarajuće ekonomske reforme, koje bi trebalo da se izvrše na temelju: "fundamentalne perestrojke svojinskih odnosa" (tj. transformacije državnog vlasništva u razne svojinske oblike, uključujući i privatno vlasništvo sredstava za proizvodnju); uvođenja tržišne privrede i slobodne konkurencije; "odlučnog okretanja nauci i spajanja naučno-tehnološke revolucije sa planskom privredom"; "svestranog podsticanja novatorstva i socijalističke preduzimljivosti", te ukidanja "uravnilovke" i punog vrednovanja "poštenog, visokokvalitetnog rada";

(2) potpuniji razvoj socijalističke demokratije i samoupravljanja naroda, što bi trebalo da se postigne: podjelom vlasti na zakonodavnu, izvršnu i sudsku, čime bi se ojačala nezavisnost sudstva i tužilaštva kao garanta zakonitosti i pravnog poretka; uspostavljenjem kontrole predstavničkih organa nad izvršnim aparatom, te ograničenjem tajnosti u radu egzekutive; novim izbornim sistemom, koji će, pored ostalog, podrazumijevati tajne izbore i više kandidata za svaku funkciju; uvođenjem političkog pluralizma višestranačkog tipa i afirmacijom glasnosti;

(3) razvoj Sovjetskog Saveza kao dinamične višenacionalne države: u kojoj se priznaje pravo naroda na samoopredjeljenje (uključujući i pravo na otcjepljenje); u kojoj postoji mnogovarijantnost pravnih, političkih i ekonomskih veza republika među sobom, kao i na nivou cijelog saveza; u kojoj se povećavaju i proširuju konstitucionalna prava republika, autonomnih oblasti i okruga i u mnogom pogledu izjednačavaju prava naroda i narodnosti, uključujući i pravo nekad deportovanih da se vrate u svoja rodna mjesta;

(4) takva spoljnopolitička strategija Sovjetskog Saveza, koja se temelji na ideji mira, demilitarizacije i smanjenja naoružanja, ravnopravne svestrane saradnje sa svim narodima i državama u svijetu i aktivnog sudjelovanja u radu međunarodnih organizacija regionalnog i globalog karaktera, koje djeluju s pozicija istorijske odgovornosti za budućnost čovječanstva.

Pokazalo se, međutim, da sovjetski sistem, utemeljen na staljinizmu, nije imao "senzibiliteta" za takve reforme, odnosno izgleda da se uz njihovu pomoć održi.

DIO ŠESTI

KA BUDUĆNOSTI KOJA IZMIČE

Druga polovina posljednjeg stoljeća drugog milenijuma vrijeme je u kome se svijet suočava sa dva krupna izazova: sanirati posljedice još sasvim neprevladanih "modernih" totalitarizama i odoljeti iskušenjima što ih u pogledu društvene organizacije donosi naučno-tehniča revolucija.

Totalitarizam, pokazalo se, teorijski opravdava destrukciju i nasilje, a kao politička praksa ih i zakonito proizvodi. Učinci fašizma i nacionalsocijalizma u tom pogledu bili su bez presedana. Pražnjenje njihovih rasističkih i hegemonističkih naboja u tako surovom obračunu najširih razmjera, kakav je bio Drugi svjetski rat, donijelo je smrt milionima ljudi i do tada neviđeno uništavanje materijalnih bogatstava i kulturnih vrijednosti. Militantni totalitaristi su najprije stavili pod svoju kontrolu dio industrijski i kulturno najrazvijenijih zemalja, koje su s razlogom smatrane glavnim uporištima moderne civilizacije, a zatim su svoje moćne armije usmjerili na osvajanje i porobljavanje svijeta. Taj, kako je izgledalo, neukrotivi talas, na čijem su se udaru našle ne samo socijalističke ideje i orijentacije, već i sve demokratske institucije i tekovine građanskog društva, uključujući i čovjekova elementarna prava i slobode, začas je preplavio Evropu i zahvatio djelove azijskog i afričkog kontinenta. Pustoš koju je ostavio za sobom bila je u nekim elementima svuda ista i jednako poražavajuća i za svekoliko čoječanstvo. Ni bilans totalitarizma sa "lijevim predznakom" objektivno nije bio mnogo utješniji. Staljinizam je revolucionarnu teoriju preobratio u sistem dogmi, kojima se razni surogati proglašavaju za jedino validna i prihvatljiva rješenja. Strategijom "klasne discipline" uzrokovao je mnoge podjele i raskole u radničkom i socijalističkom pokretu, a "zavođenje reda" u njihovom komunističkom krilu imalo je za posljedicu faktičko isključenje ovog iz gotovo svih progresivnih procesa izuzev antifašizma. Staljinisti su poslije Drugog svjetskog rata spremno prihvatili politiku hladnoratovske blokovske bipolarizacije svijeta, a legalizacijom vojne intervencije kao sredstva "spašavanja socijalizma" dali ovoj snažne podsticaje. U sistemima pod njihovom kontrolom razorena je stara,

ali nije stvorena obećana nova društvena struktura: umjesto boljeg i bogatijeg života, socijalne i nacionalne ravnopravnosti, te znatno većih ljudskih prava i sloboda, došle su nove neslobode, otuđenja i frustracije, bijeda mnogih i eksploatacija ogromne većine. Radi tobožnje "čistote i pravovjernosti" u stvaranju novog društva milioni "izdajnika socijalizma" podvrgnuti su torturi, likvidirani u raznim čistkama ili obezličeni tokom godina provedenih na "prevaspitavanju" u logorima.

Izazovi što ih je donijela naučno-tenička revolucija nijesu bili manji i manje složeni. Masovnim uvođenjem u proizvodnju principijelno novih tehničkih sredstava (robota, mikroprocesora) i razvojem novih tehnologija (utemeljenih na korišćenju takvih izuma kao što su impulsni i membranski zraci ili genetski inženjering), neslućeno su povećane mogućnosti zadovoljavanja "normalnih" zahtjeva čovjekovog materijalnog života, ali i u velikoj mjeri izmijenjeni karakter i sadržaj njegovih društvenih potreba uopšte, uključujući i one koje se odnose na pitanje organizacije društva i vršenje funkcije upravljanja u njemu. O dubini i unutrašnjoj dramatici tih promjena, Alvin Tofler, u svojoj knjizi *Treći talas*, kaže: "Ljudska vrsta je do danas doživjela dva velika talasa promjena, a svaki od njih je zbrisao prethodne kulture ili civilizacije i umjesto njih donio načine života nezamislive za ranije žitelje. Prvom talasu promjena - poljoprivrednoj revoluciji - bile su potrebne hiljade godina da se iscrpi. Drugom talasu - usponu industrijske revolucije - trebalo je samo tri stotine godina. Danas je istorija još ubrzanija, tako da će treći talas vjerovatno prohujati kroz istoriju i okončati se za nekoliko decenija. Stoga ćemo mi, koji smo se u ovom eksplozivnom trenutku zadesili na planeti, još za života osjetiti svu silinu njegovog udara... Treći talas će pogoditi svakog od nas tako što će nam rasturiti porodice, uzdrmati privredu, paralizovati političke sisteme i skrhati vrijednosti. On osporava sve stare odnose moći, privilegije i prerogative ugroženih elita današnjice, stvarajući kulisu pred kojom će se voditi ključne borbe oko vlasti u sjutrašnjici... Treći talas sa sobom donosi istinski nov način života, zasnovan na raznolikim obnovljivim izvorima energije, na proizvodnim metodama koji većinu fabričkih montažnih linija čine zastarjelim, na novim porodicama koje neće biti uže porodice, na jednoj novoj ustanovi koja bi se mogla nazvati 'elektronskom kućicom' i na korijenito izmijenjenim školama i korporacijama budućnosti. Civilizacija na pomolu nam piše novi zakonik i izvlači nas iz standardizacije, sinhronizacije, centralizacije i koncentracije energije, novca, vlasti... Osporavajući staru, ova nova civilizacija će srušiti birokratije, smanjiti ulogu nacionalne države i podstaknuti pojavu poluautonomnih privreda u postimperijalističkom svijetu. Njoj će biti neophodne vlade koje će biti jednostavnije, djelotvornije, a ipak

demokratskije nego sve nama danas znane". Tofler, mada fasciniran tom promjenom, "pred čijom veličinom pamet staje", ipak nema iluzija da će sve što ona implicira biti brzo ostvareno, naročito u političkoj superstrukturi društva. Naprotiv, upozorava on, "sva je prilika da će biti potrebna dugotrajna borba da se radikalno remontuju, pa čak i bace u staro gvožđe, Kongres SAD, centralni komiteti i politbiroi socijalističkih industrijskih država, Donji i Gornji dom, francuska Skupština, Bundestag, narodne skupštine, gigantska ministarstva i ušančene državne službe mnogih nacija, ustavi i sudski sistemi - ukratko rečeno, dobar dio glomaznog i sve neupotrebljivijeg aparata navodnih predstvničkih sistema vlasti".

Regovanje čovječanstva na potrebu da se učini kraj totalitarističkoj pošasti, ali i da se istovremeno odgovori na izazove naučno-tehniče revolucije imalo je, uz ostalo, karakter neke vrste prećutno široko prihvaćene odluke da se izvrši neka vrsta *demokratske rekonstrukcije postojećih društvenih sistema*. Povodom prvog, teorijska misao se oblikuje u vremenskom rasponu od nekoliko decenija, na različitim krajevima svijeta i u različitim društvenim uslovima. Emanat je različitih socijalnih i političkih subjekata, utemeljena je na različitim filozofskim postavkama, ideološkim motivima i konkretnim interesima. Dvije premise su joj, međutim, jedinstvene u svim njenim varijantama. Prva premisa odnosi se na maksimalno naprezanje materijalnih moći i drugačiju alokaciju i upotrebu dobara kojima svijet raspolaže, radi otklanjanja ekonomskih uzroka mogućih totalitarističkih recidiva. Druga premisa podrazumijeva radikalan zaokret u ideologiji i politici, u smislu da se ove oslobode simbola lava i lisice (sile i lukavstva) i da se umjesto njih afirmišu principi pravde i slobode, mira i sigurnosti. Povodom drugog, tj. povodom potrebe da se nađu odgovarajući putevi i sredstva za prevladavanje svojevrsne rezistentnosti starih političkih tvorevina na izazove modernog doba, svi autori koji se time bave polaze od teze da je to što su tokom naučno-tehničke revolucije, kako Ž. Šrajber kaže, "sklopljena u jedno tri temeljna elementa svakog bogatstva: informacije, sirovine i energija", izazvalo krupne i dalekosežne promjene u ekonomskoj, političkoj, socijalnoj, kulturnoj i svakoj drugoj "konfiguraciji savremenog društva". Njihovi radovi na tu temu obiluju konstatacijama:

da je svijet ušao u epohu "najdubljeg, opšteg vrenja" i da se u "civilizaciji koja se pomalja" nalazi "mnogo toga što protivurječi staroj tradicionalnoj industrijskoj civilizaciji", budući da je "istovremeno i veoma tehnologizovana i protivindustrijska" (Tofler);

da je, kako Markuze kaže, "tehnološka realnost prodrla u privatni prostor i osakatila ga", jer "masovna proizvodnja i masovna distribucija traže cio individuum", čiji glavni problem nije više u tome kako da se prilagodi, već u tome kako da se identifikuje sa svojim društvom;

da su prošla vrijemena u kojima je čovjek mogao biti tretiran samo kao pripadnik klase, pa i to u formi "prosječnog individuuma", i da savremena civilizacija traži "svestrano pokretljivo društvo i stvarno razvijenog čovjeka" (Rihta);

da je industrijsko, klasno i politički raslojeno društvo, u kome je, na temelju raznih udruživanja, bilo moguće obrazovati političku ili neku drugu većinu, uglavnom zamijenjeno konfigurativnim društvom, u kome se komeša na hiljade manjina i u kome više nije moguće mobilisati većinu, nigdje i ni po kom pitanju (Bernham);

da je prošlo vrijeme u kome su se, saglasno "zlatnim pravilima" demokratije, vlade morale apsolutno povinovati odlukama većine;

da klasna borba, ako je više uopšte ima, predstavlja zastario i neproduktivan oblik posredovanja u rješavanju problema i protivurječnosti savremenog društva;

da nijedan od dva velika "svjetska sistema" ne korespondira sa potrebama modernog života, jer je kapitalizam upao u začarani krug vlastite reprodukcije na premisama neprosperitetnih društvenih odnosa, dok socijalizam, zapravo, nikad nije ni bio respektabilna alternativa;

da je istorijsko iskustvo osporilo Marksovu tezu o opštoj sposobnosti čovjeka da se razvija i potvrdilo Platonova uvjerenja, da su samo neki pojedinci kadri da kultivišu svoje sposobnosti i uzdignu se do nivoa kakav podrazumijeva uspješno upravljanje društvom i državom (Gehelen);

da je, konačno, postalo jasno, da sve što je činilo raniju političku strukturu društva treba da se iz temelja izmijeni, i to ne zbog toga što je u svojoj biti rđavo, već zato što više ne odgovara "potrebama radikalno izmijenjenog svijeta" (Tofler).

Na ovim i sličnim tezama i racionalizacijama, te idejama i koncepcijama velikog broja političkih mislilaca i aktivnih sudionika u društvenim procesima povodom kojih su one nastale, razvila su se tri osnovna smjera teorijskih razmišljanja.

Prvi smer se odnosi na set ideja okrenutih poželjnim (mogućim) promjenama koje bi dovele do demokratske rekonstrukcije tzv. zapadnih sistema, i ima dvije tematske cjeline:

onu, koja se odnosi na teorijska strujanja unutar tzv. zapadne ljevice, koja intenzivno traga za svojom novom pozicijom i ulogom u bitno izmijenjenim društvenim okolnostima;

onu, koja obuhvata teorijsku misao liberlano opredijeljenih autora odnosno autora u čijem se kritičkom fokusu nalaze parlamentarni sistemi i njihova dostignuća.

Pažnja političkih ideja i koncepcija koje pripadaju drugom smjeru uglavnom je usmjerena na one promjene unutar socijalističkog sistema kojima bi se on oslobodio ralja staljinizma, tj. učinio boljim i pravednijim, kudikamo bližim čovjeku i demokratskijim.

Treći smjer teorijskih razmišljanja odnosi se na ideje i koncepcije u čijem se središtu nalaze pojedina globalna pitanja (i problemi) savremenog svijeta i ima za cilj da ukaže na njihove moguće ishode i implikacije.

Pretpostavka da mnoštvo informacija i saznanja što ih nudi tako široka paleta aktuelnih misli i ideja zaslužuju odgovarajuću pažnju čak i onda kada se javljaju u još nedovršenom obliku, razlog je da im bude posvećeno šesto poglavlje ove knjige i da one budu izložene u sljedećih devet poglavlja: *Teorije "trećeg puta"*, *(Novi) ekumenizam*, *Doktrine "vitalnih sistemskih injektiva"*, *Ideja socijalne pravede*, *Komunitarizam*, *Samoupravljanje*, *Teorija svjetskog sistema*, *Globalizacija* i *Budućnost svijeta*.

Poglavlje prvo

TEORIJE "TREĆEG PUTA"

Partije zapadnoevropske ljevice našle su se nakon Drugog svjetskog rata pred dilemom ne samo u pogledu toga što im valja činiti da bi se zadržale u krugu činilaca važnih za promjenu na bolje postojećeg svijeta, već i u pogledu toga kako uopšte opstati a da se pritom ne izgubi vlastiti identitet i integritet. Dilema je bila utoliko veća - a njeno razrješenje, kakvo god bilo, utoliko složenije - što su je, osim "nasljeđa prošlosti", vlastitog i inog, nametali i neki novi momenti kako unutar šireg shvaćenog "lijevog fronta", tako i "s druge strane barikade".

Breme nasljeđa s kojim su se ove partije morale direktno suočiti bilo je dvostruko "nezgodno".

S sjedne strane, najbliža prošlost, u kojoj su akteri totalitarsističkih ideologija i politika suvereno vladali društvenim prostorom kome su i same pripadale, opominjala ih je da "staro društvo", oličeno u krupnim kapitalističkim monopolima i finansijskoj oligarhiji, nije "opcija" spram koje smiju imati ma i najmanje razumijevanje, pogotovo u smislu da je prihvate kao "okvir" u kome će ponovo pokušati da, nekom novom strategijom postepenih promjena, ostvare dio svojih programskih ciljeva i zadataka. Te partije, sve i da su htjele, nijesu mogle da "zažmure" ni u odnosu na činjenicu da je snažna fašistička odnosno nacionalsocijalistička penetracija u samu supstancu industrijski (i svakako drugo) najrazvijenijih zemalja bila moguća ne samo zbog etičke i političke insuficijancije zapadnih demokratija, već i zbog njihove nemoći da se tim tendencijama efikasno suprotstave. Problem s kojim su se takođe morale suočiti predstavljalo je i to što protagonisti totalitarističkog uklona, ikao formalno poraženi, faktički nijesu odveć pokazivali znake zamorenosti ili nespremnosti da ako im se ponovo ukaže prilika svoje "pravo na gospodstvo" brane po svaku cijenu.

S druge strane, "komunističko iskustvo" nije bilo nimalo ohrabrujuće, ni na njihovom domicilnom prostoru, ni u okruženju. Vlastito prestrojavanje od

zbunjenog posmatrača događaja, za koje u početku nijesu znali ni ko ih je i čime inicirao ni što zapravo znače, do aktivnog sudionika u antifašističkom frontu, predstavljalo je njihov jedini učinak i krajnji domet i više je govorilo o tome čemu teže nego o spremnosti i sposbnosti da to što hoće i ostvare. Doprinos Sovjetskog Saveza slamanju fašizma, iako u nekim elementima ogroman, ili čak odlučujući, nije mogao da zakloni činjenicu, da hitlerovska Njemačka, sve do svog napada na Sovjetski Savez (22. juna 1941), s "komunističke strane" nije gotovo ničim ometana u ostvarivanju svojih ekspanzionističkih planova (sa Sovjetskim Savezom je čak imala sklopljen ugovor o nenapadanju i zajedno s njim je "dijelila" Poljsku). To što je Sovjetski Savez pripadao grupaciji savezničkih sila koje su vojno porazile fašizam, nije izmijenilo karakter njegove spoljne politike, već je, naprotiv, još više osnažilo njenu velikosilsku suštinu i hegemonističku orijentaciju, koja se tako jasno manifestovala kroz pristajanje na blokovsku podjelu svijeta i prihvatanje politike tzv. hladnog rata, te paternalistički odnos prema zemljama "socijalističkog lagera". Da i ta hipoteka bude teža, negativne posljedice staljinizma na unutrašnjem planu (represalije, progoni, likvidacije, zaostajanje u društvenom razvoju, siromaštvo, uništenje demokratske infrastrukture), nijesu bile manje od učinaka te vrste sa strane njegovih (ideološki antipodnih) zapadnih kompetitora. Logos "rukovodećeg centra", koji u Kominformu dobija svoje novo institucionalno uporište, nije poznavao i priznavao ništa što je izlazilo iz dogmatsko-šematskih okvira "jedinog puta" i nije bilo spremno da se bespogovorno pokorava njegovim komandama.

U odnosu na oba ta momenta - "kapitalističku stvarnost" vlastitih društava i njene implikacije, s jedne strane, i sopstvenu stvarnost determinisanu pripadnošću orijentaciji čija je "vodeća snaga" imala navedene učinke, s druge - valjalo je odmah i odlučno reagovati.

Potrebu za odgovarajućim promptnim reagovanjem ovih partija nametali su i neki "neočekivani" događaji unutar samog "lijevog fronta", do kojih je došlo ubrzo po završetku Drugog svjetskog rata. Dramatični sukob jugoslovenskih komunista sa Staljinom i staljinizmom 1948. godine rezultirao je ne samo prvim raskolom u "monolitnom" pokretu, odnosno raskidom jedne partije s "rukovodećim centrom", nego i pojavom prve koliko-toliko respektabilne alternative do tada neprikosnovenom sovjetskom "modelu" socijalističke izgradnje. Naporedo s tim "revizionizmom", kako sovjetski ideolozi nazivaju jugoslovenski otklon od staljinskog dogmatizma, dolazi i do drugih promjena na "lijevom" teorijskom frontu. Jedna od svakako najvećih promjena te vrste odnosi se na nastojanje teoretičara tzv. frankfurtske škole (Horkhajmera, Adorna, Froma, Markuzea) da promovišu svoje razumijevanje

marksizma, karakteristično po tome što na temeljnoj kritici dogmatizma i pozitivizma afirmišu principe istoričnosti i totaliteta u posmatranju čovjekovog bivstvovanja. Naime, dajući marksizmu izrazito antropološko značenje, ovi autori u prvi plan stavljaju čovjeka i njegovu društvenu konkretnost, posmatranu prvenstveno kroz kategoriju otuđenosti. Jedan od rezultata takvog njihovog pristupa čovjeku i faktičkim društvenim uslovima u kojima opstojava, jeste veoma oštra kritika u mnogom pogledu gotovo podjednako nehumane prirode kapitalističkog i (postojećeg, realnog) socijalističkog sistema. Zahvaljujući tome, teorijska misao koja pretenduje da bude autentično marksistička, sve više poprima karakter bespoštedne kritike ne samo boljševičke ortodoksije nego i svekolikog misaonog nasljeđa Treće internacionale, što nije moglo da ostane bez uticaja na sve "lijeve snage" na zapadnoevropskom prostoru.

Svojevrstan izazov na koji su partije zapadnoevropske ljevice morale reagovati, predstavljaju dakako i "novi tonovi" u intelektualnim i političkim krugovima "s druge strane barikade", u čijim viđenjima aktuelne društvene stvarnosti umjesto uobičajenog insistiranja na antipodnosti "dvaju sistema" sve više mjesta dobijaju teze o njihovoj sličnosti ili možda čak i suštinskoj istovjetnosti. Naročito agilnim u stvaranju takve "slike svijeta" pokazuju se autori okupljeni oko ideje odnosno teorije *konvergencije* (Dž. Galbrajt, R. T. Aron, P. Sorokin i drugi). Za zapadnoevropske sljedbenike "lijeve" solucije društvenog razvoja osobito je "intrigantno" to što mnogi protagonisti teorije konvergencije u svojim objašnjenjima promjena do kojih je došlo unutar dvaju sistema ili izbjegavaju gotovo svako njihovo vrijednosno prosuđivanje ili, ako to ne mogu da izbjegnu, nastoje da više istaknu ono što ih čini sličnim, kakav je, na primjer, slučaj sa tvrdnjom da su režimi liberalne demokratije, fašistički i socijalistički režimi u biti analogni, da su im isti problemi, metodi i akcije i da u svima vlast vrše diktatori. Nastojeći da dokažu da "zapanjujuće istorijske promjene" ništa ne ostavljaju onakvim kakvo je bilo, oni u prvi plan ističu:

da "dva sistema" (kapitalistički i socijalistiški) nijesu više pupčanom vrpcom vezana za, kako R. Rihta kaže, "fatalnu, za cio život utvrđenu podjelu prema klasnim, sopstveničkim atributima i atributima moći, ni za životinjsku bezobzirnost borbe, što izvire iz nerješivosti antagonizama među ljudima";

da oba ova društva nijesu oklijevala da pođu u susret izazovima "trećeg talasa", niti su prihvatila logiku po kojoj povećanje raznolikosti u njihovim unutrašnjim strukturama automatski donosi nove napetosti i sukobe, već su shvatila da je raznolikost imanentna novom proizvodnom sistemu, "kome je, da bi opstao, potrebno daleko raznovrsnije, šarolikije, otvorenije i drugačije društvo od svih nama do sada poznatih" (Tofler);

da u razvijenim (industrijskim) društvima, nezavisno od karaktera njihovih sistema, podjednako pulsiraju iste tendencije (koje u velikoj mjeri neutrališu neke posljedice naglašene penetracije države u privredne tokove, oblast radnih odnosa, socijalnu zaštitu, sistem obrazovanja i vaspitanja);

da se dva glavna društveno-ekonomska sistema današnjice - kapitalizam i socijalizam - već nalaze u poodmakloj fazi uzajamnog približavanja, s dobrim izgledima da u bliskoj budućnosti postanu veoma slični ili čak istovjetni;

da se u osnovi svega toga nalaze za oba sistema podjednako karakteristične pojave i poduhvati poput industrijskog gigantizma, visoke specijalizacije rada, serijske proizvodnje i automatizacije, vrhunske profesionalnosti svih specijalista (uključujući i humanističku inteligenciju), povećanje prosječnog nivoa obrazovanosti i opšte pismenosti, smanjenja broja seoskih gazdinstava i poljoprivrednog stanovništva, nagle urbanizacije, porasta gradskog stanovništva i broja uposlenih u uslužnim djelatnostima, planiranja i programiranja ekonomskog razvoja, porasta nivoa proizvodnje, produktivnosti i dohotka po glavi stanovnika.

Na tim premisama utemeljenu ubrzanu socijalizaciju "zapadnih" privrednih sistema (odvajanje vlasništva od upravljanja, ublažavanje socijalnih razlika, nacionalizacija privrede, radničko akcionarstvo), prati snaženje "zapadnog sindroma" u "istočnim" sistemima (potrošački mentalitet, povođenje za "modnim ludostima", promjene sistema vrijednosti, ekspanzija raznih oblika i sadržaja tzv. protivkulture). Osim toga: u "konvergentnim društvima" politička vlast gubi klasni karakter; mit većinske vladavine u ime pravičnosti ustupa mjesto novom, ništa manje legitimnom (humanom i demokratskom) načelu manjinske vlasti; odvajanjem upravljanja od vlasništva prevladavaju se klasne protivurječnosti i konflikti izmedju rada i kapitala, poslodavaca i najamnih radnika (budući da je u kapitalističkim zemljama akcionarima zagarantovana odgovarajuća dividenda, a radnicima pristojna, stalno rastuća zarada, a da u socijalističkim zemljama porast bogatstva i uopšte sandarda življenja ljudi postaje zakonomjernost). Riječju, veli Aron: "Što se više razvija savremena industrija sve manje postoje privatnovlasnički odnosi. Niko lično ne upravlja ni zavodima Kirova, ni fabrikama Dženeral motorsa. Razlika u stvarnosti dvaju sistema je samo u socijalnom porijeklu menadžera i rasporedu vlasti". Sličnost dvaju sistema, uvjereni su konvergencionisti, povećava i to što je kapitalizam odavno i nepovratno zakoračio u vode državnog planiranja i regulisanja ekonomskog razvoja, i time se definitivno zaštitio od iznenađenja tržišne stihije, i što je socijalizam vidno ublažio "nepotrebnu surovost" administrativno-centralističkog upravljanja i otisnuo se maticom liberalizacije. Posljedica svega toga je, zaključuje Dž. Galbrajt, da je na djelu stvaranje jedinstvenog socijalno-

političkog "planskog sistema", čije osnovne komponente predstavljaju korporacije, sindikati (koji su dio korporativnog sistema) i država.

Odgovori partija zapadnoevropske ljevice na navedene i slične izazove, kako god se uzmu, nijesu mogli biti laki, jednostavni i jednokratni. Zaboraviti prošlost nije bilo moguće, jer je uspomena na nju bila "svježa" i bolno upečatljiva, a ni odveć mudro, jer se od njenih mogućih recidiva još nije bilo sasvim zaštićeno. Prihvati "konvergencionističke" i slične "priče" nije bilo lako, a ostati na starim klasnim, ideološkim, političkim i etičkim distinkcijama prema "drugoj strani", značilo je ne samo zatvarati oči pred promjenama koje se više nijesu dale apstrahovati, već i faktički pristati na lagani odlazak sa istorijske scene, budući da odbrana "revolucionarnog" identiteta i integriteta više nije mogla da kompenzira ostajanje na periferiji zbivanja. Pristupiti potrebnom vlastitom prilagođavanju novim okolnostima predstavljalo je dvostruko složen poduhvat. To je, naime podrazumijevalo kako traganje za novim programskim opredjeljenjima, koja će se bitno razlikovati i od dotadašnjih reformističkih vizija, što ih je baštinila socijaldemokratija, i od "revolucionarnih solucija" staljinističke provenijencije, kojima su i dalje naginjale mnoge komunističke partije, tako i radikalne promjene u vlastitom biću koje nije bilo moguće postići bez odgovora na uvijek "nezgodno" pitanje: ko sam zapravo ja i što hoću? O složenosti ovog potonjeg zahtjeva uvjerljivo svjedoče riječi italijanskog komuniste Đ. Amendole, izgovorene 1964. godine: "Nijedno od dva rješenja koja su se nudila radničkoj klasi zapadnoevropskih kapitalističkih zemalja posljednjih pedeset godina - socijaldemokratsko rješenje i komunističko rješenje - nijesu se do sada pokazala podobnim za zadatak da se ostvari socijalistička transformacija društva, da se promijeni sistem. Ako ne pođemo od tog priznanja, koje je u isti mah kritičko i samokritičko, nećemo moći shvatiti zahtjev za radikalnim zaokretom koji bi omogućio da prevladamo ono što već pedeset godina sprječava radnički pokret razvijenih kapitalističkih zemalja da da svoj odlučujući doprinos prodoru socijalizma u svijetu".

*

Socijaldemokratski pokret Zapadne Evrope, reagujući na pomenute izazove, već sredinom pedesetih godina XX vijeka, formuliše svoju novu doktrinu, nazvanu *demokratski socijalizam*, koja se u filozofsko-teorijskom smislu široko naslanja na reformističku tradiciju, dijelom čak i onu iz vremena fabijanskog socijalizma. "Demokratski socijalizam je - kaže Branko Pribićević - reformizam prilagođen uslovima u kojima se našao socijaldemokratski pokret u periodu nakon Drugog svjetskog rata". U to vrijeme radnička klasa u razvijenim zapadnim zemljama uspijeva da izdjejstvuje više relevantnih koncesija i ustupaka, koje dovode do pozitivnih promjena u njenom mate-

rijalnom i društvenom položaju. Suočeno sa stvarnošću koja nije tako crna, zapadnoevropsko radništvo se najvećim dijelom miri s aktuelnim poretkom, napušta strategiju radikalnih društvenih promjena i orijentiše se na parcijalne reforme i djelimičnu transformaciju postojećeg sistema. Mijenja se njegov odnos i prema nekim važnim pitanjima date društvene organizacije, kao što su demokratija i vlasništvo, a pristupa se i svojevrsnom redefinisanju "krajnjih ciljeva". Za razliku od ranijeg stava da se demokratija i demokratsko u zemljama bez dublje parlamentarne tradicije mogu iskazivati i na druge načine, u novom programskom dokumentu britanskih laburista (iz 1956. godine) piše da je parlamentarna demokratija "s punim pravom opozicije jedini politički okvir u kome može da cvjeta slobodno društvo". Njemački socijaldemokrate u svom programskom dokumentu kažu da demokratiju ne smatraju "samo sredstvom i formom borbe za socijalizam, već i načinom života - samim ciljem". Slično piše i u programskom dokumentu švedske socijaldemokratije, gdje sa kaže da "zakonska i politička demokratija nijesu samo sredstvo u borbi za ekonomski preobražaj društva" već i svojevrstan cilj po sebi, budući da sačinjavaju "nerazdvojni dio onog demokratskog poretka, one društvene zajednice slobodnih i jednakih ljudi koja je cilj socijaldemokratije". I pristup svojinskim odnosima znatno je drugačiji nego ranije. Prema programu britanskih laburista iz 1918. godine, na primjer, jedan od najvažnijih ciljeva te organizacije bio je "obezbijediti fizičkim i umnim radnicima punu nadoknadu za njihov rad i najpravedniju moguću raspodjelu društvenog produkta na bazi društvenog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, raspodjelu i razmjenu". U studiji laburiste E. Kroslenda *Budućnost socijalizma*, iz 1956. godine, međutim, piše da "vlasništvo više nije onaj fundamentalni uslovljavajući faktor koji određuje karakter jednog društva", pošto se "svi tradicionalni socijalistički ciljevi" mogu ostvariti primjenom nekog od "elastičnih sredstava" što ih nudi državna intevencija. To tim više, što kako kažu autori studije *Socijalizam dvadesetog vijeka*, iz 1957. godine, "socijalistička privreda" predstavlja "mješovitu ekonomiju" koja "uključuje privatnu i javnu potrošnju, privatno i javno vlasništvo, privatno preduzeće isto kao i javno". Posljedica tih i takvih opredjeljenja jeste to da "demokratski socijalizam", kao novu doktrinu socijademokratskog pokreta, karakterišu:

reformizam, tj. spremnost da se djelimične reforme, koje nijesu sastavni dio jedne dugoročne strategije socijalnog preobražaja, i koje su prihvatljive i za vladajuće klase i slojeve, proglase za jedini mogući i legitimni put poželjnog društvenog razvoja;

etatizam, tj. privrženost tezi da postojeća buržoaska država, takva kakva je, može da bude sredstvo i nosilac poželjne društvene transformacije, tako da ne treba ograničavati ili na drugi način dovoditi u pitanje njenu veoma razvijenu djelatnost;

interklasicizam, tj. spremnost na klasnu saradnju, koja se temelji na odbacivanju marksističke teorije klasa i teze o klasnoj borbi kao pokretačkoj snazi društvenog razvitka;

politički konformizam, tj. odustajanje od ideje radikalnog prevrata postojećeg svijeta i prihvatanje (i usvajanje) osnovnih zakonitosti, sistema vrijednosti i institucija datog društva, kao okvira svoje političke djelatnosti;

oportunizam, tj. spremnost da se budućnost (u smislu ostvarivanja većih prava i sloboda) žrtvuje imperativu datog političkog trenutka, tj. neposredno "vidljivim" i "opipljivim" interesima i zahtjevima.

Ovo "dovođenje do kraja" ranije socijaldemokratske reformističke orijentacije, imalo je za posljedicu dalju radikalizaciju nekih njenih do tada više nagovještavanih, nego eksplicitno iskazivanih sadržaja i zahtjeva, kao što su:

raskid s marksizmom, kao teorijskim sistemom od koga nema što da se nauči i koji je neupotrebljiv u novim uslovima borbe radničke klase;

prihvatanje parlamentarnog sistema buržoaske demokratije, kao jedinog političkog okvira modernog društva u kome se mogu osloboditi svi stvaralački čovjekovi potencijali, očuvati njegovo dostojanstvo i, što je naročito važno, ostvariti osnovni ciljevi borbe radničke klase;

napuštanje tradicionalnog socijalističkog zahtjeva za podruštvljavanjem sredstava za proizvodnju;

odustajanje od krajnjih ciljeva revolucionarnog radničkog pokreta, u smislu što se zahtjevi za oslobođenjem rada i ukidanjem eksploatacije čovjeka po čovjeku zamjenjuju nejasnim formulacijama o slobodnom razvitku ljudske ličnosti, ukidanju privilegija i stvaranju jednakih mogućnosti za sve;

iskazivanje antikomunističke zagriženosti i opredjeljenje za blokovsku politiku hladnog rata.

S promjenom prilika u zapadnoevropskim zemljama, do čega ubrzo dolazi, doktrina demokratskog socijalizma pokazuje se necjelishodnom. Ona niti dovoljno korespondira s potrebama i zahtjevima jednog društva u previranju, niti uliva nadu da se na njenim osnovama može spriječiti eventualna nova istorijska regresija. Otuda raslojavanja i razmimoilaženja u socijaldemokratskom pokretu, do kojih dolazi, otvaraju i proces njenog preispitivanja. Na tok i karakter tog procesa naročito utiču saznanja socijaldemokratije:

da je napredak ostvaren u postojećim okvirima kapitalističkog društva, plaćen odveć visokom cijenom;

da je kompromiserstvo socijaldemokratije sa datim (društvom i odnosima), dovelo ovu u zonu opasnosti, u kojoj može da izgubi "samopouzdanje i moć djelovanja";

da ona, zbog toga, treba da se odrekne ambicije da upravlja društvom i da teži onome što je neophodno, i jedino realno, a to je da bude činilac faktičkih društvenih promjena.

Socijaldemokratski zaokret ka novom kursu, jasno nagovještava Bruno Krajski (1911-1980). On kaže: "Socijaldemokratija će tamo gdje je došla do saznanja da su nužne reforme koje prelaze uobičajene okvire socijalne politike - morati ove i sprovesti; to znači da će tamo gdje smatra da je to potrebno - morati u principu težiti reformama koje mijenjaju sistem". Suštinu tog kursa objašnjava Ulof Palme, ističući da on u stvari znači strategiju svojevrsnog "trećeg puta" socijalizma, koji će podjednako biti alternativa "i privatnom kapitalizmu i državnom kapitalizmu staljinističkog tipa".

Promjene socijaldemokratske doktrine, u skladu sa zahtjevom da upravljanje (kapitalističkim) sistemom ustupi mjesto "trećem putu" socijalističkog razvoja, ne vrše se u svim djelovima pokreta istovremeno i podjednako. Započinje ih britanska Laburistička partija, opreznim vraćanjem "napuštenim socijalističkim ciljevima". Laburisti, u svom programskom dokumentu, iz 1973, umjesto klasne saradnje, ponovo preferiraju klasnu borbu i u prvi plan ističu pitanje društvenog položaja onih socijalnih grupa i slojeva, koje su "stvaraoci svekolikog društvenog bogatstva", a "u postojećem poretku su u potpuno podređenom položaju". Oni takvo stanje smatraju neodrživim i obavezuju se da će "izvršiti temeljne i neopozive izmjene postojećih odnosa u domenu vlasti i bogatstva, a sve u korist radnih ljudi i njihovih porodica". Jedan od preduslova da se u tome uspije, smatraju laburisti, jeste uspostavljanje javnog vlasništva, bez kojeg nije moguće izvršiti bitnije promjene u datom načinu proizvodnje. Zato oni u svom programskom dokumentu kažu: "Jedino direktna kontrola preko vlasništva nad značajnim i vitalnim sektorom razvojnih industrija, preteženo prerađivačkih, koje su ključne za investicione poduhvate, omogućiće laburističkoj vladi da u budućnosti ostvari svoje planske ciljeve". Uporedo s tim, laburisti stavljaju sebi u zadatak da se izbore za "socijalizaciju svih nacionalizovanih industrija", te za stvarno sudjelovanje radnika u upravljanju.

Znatno razvijeniju i po mogućim implikacijama radikalniju varijantu socijaldemokratskog "trećeg puta", nudi švedski socijademokrata Ulof Palme (1927-1986), u svom *Programu evropske socijaldemokratije*. Palme se zalaže za sprovođenje evropskog socijaldemokratskog programa "koji počiva na interesima radnika". Zato, kaže on, "socijaldemokratija stavlja u središte čovjeka, njegovu potrebu za samopotvrđivanjem i zajednicom", što faktički znači da se zalaže za čovjekovu "socijalnu sigurnost i jednakost, za izgradnju socijalnog blagostanja, za aktivnu kulturnu politiku, politiku zaštite okoline i politiku potrošnje". Dajući ovim zahtjevima prednost "nad jednostranom težnjom za materijalnim rastom", socijaldemokratija kao svoje konkretne ciljeve ističe:

(1) materijalno obezbjeđenje svih građana (uključujući i doseljenike, tzv. gastarbajtere), u smislu što će se otvoriti nova radna mjesta i obezbijediti posao za sve; što će zadovoljavanje potreba u oblasti zdravstva, obrazovanja, stanovanja i kulture, njege staraca i zaštite djece, biti odvojeno od "ekonomskih mogućnosti pojedinaca" i tretirano kao jednovremena i jednaka obaveza društva prema svim svojim članovima; što će se "reformisati socijalni uslovi radnog života" i sprovesti takvo skraćivanje radnog vremena "da se lako mogu povezati porodica i zaposlenost";

(2) povećanje učešća radnika i uopšte građana u odlučivanju o svim bitnim društvenim pitanjima, uključujući i ona izvan proizvodne sfere, jer se "socijalizam može ostvariti samo ako se mnogo ljudi za to angažuje i na tome radi" i jer se "mnogi značajni društveni zadaci mogu bolje riješiti inicijativom građana nego društvenim i privatnim mjerama";

(3) uspostavljanje svestrane, principijelne saradnje radnika i njihovih organizacija sa vladom, progresivno opredijeljenim partijama, sindikatima i građanima, jer drugačije nije moguće ograničiti moć velikih internacionalnih preduzeća, čija aktivnost umanjuje "demokratski uticaj na centralne privredne organe";

(4) prevladavanje blokovske politike hladnog rata, osudu svih kolonijalnih i drugih osvajanja, diktatura i nesloboda i neravnopravnosti naroda i država, te davanje podrške politici i ciljevima Organizacije ujedinjenih nacija, naročito njenim naporima za razoružanje i popuštanje napetosti;

(5) ispoljavanje internacionalističke solidarnosti sa svima koji se zalažu "za nacionalnu nezavisnost, pravo raspolaganja nacija vlastitim rezervama sirovina i pravedniju svjetsku trgovinu".

Socijaldemokratski projekat novog kvaliteta života ljudi ne može se ostvariti u društvu bez demokratije, tamo gdje građani, kako kaže njemački socijademokrata Vili Brant (1913-1992), nijesu imuni "na golu propagandu, semantičke trikove i podsticanja difuznih strahova". Demokratija se, naprotiv, može i mora razumjeti jedino "kao opšti društveni i životni poredak", kao "izraz poštovanja dostojanstva čovjeka i njegove samoodgovornosti". Ona istovremeno treba da bude i put i cilj - veli Brant, i nastavlja: "Demokratska svijest građana napreduje samo u onom društvu u kome slobodna samoodgovornost i društvena obaveza vrijede za sva relevantna područja. Naš zahtjev za samoodlučivanjem u privredi i drugim područjima društva nije paravan iza koga se skriva rafinirana kalkulacija u pogledu vlasti, već izraz razumijevanja uslova slobodne egzistenicje za sve. Kao što je sloboda pretpostavka za demokratiju, tako i demokratija tek stvara prostor za praktikovanje slobode". Brant pod demokratijom podrazumijeva "jedan sveobuhvatni princip, koji u različitim po-

dručjima zahtijeva svakako i različita oblikovanja". To konkretno znači, da "u uslovima modernog idustrijskog društva koje vodi socijalnu brigu, štiti i jača slobodu pojedinaca protiv ugnjetavanja i moći privrednih interesa, anonimnih organizacija i birokratskog tutorstva" - demokratija treba da bude takva:

(1) da nikome, i ni pod kakvim uslovima, ne dozvoli da u ime formalnih odluka većine "stavi van snage stručnost i moralnu odgovornost" onih koji vrše javne funkcije;

(2) da jednako efikasno štiti individualna prava i slobode pojedinaca od svih otuđenih sila i interese društva, a naročito od "razuzdanosti koja se javlja u bezobzirnom zastupanju grupnih interesa";

(3) da onemogući redukovanje čovjekovih ekonomskih i socijalnih prava "samo na izjednačavanje *početnih šansi*, s tim da se sve ostalo tim nesmetanije stavi pod privlačnu parolu 'svako je kovač svoje sreće'", i stvori pretpostavke "za postizanje moguće mjere jednakosti '*životnih šansi*'".

Demokratija u takvom društvu podrazumijeva još i solidarnost i racionalno dimenzioniranu funkciju države. Solidarnost je, kaže Brant, "nezaobilazna spona između slobode i pravde". Njena suština ogleda se u svjesnoj spremnosti "da se vlastitim ograničenjem poveća sloboda svih" i tek solidarnim ponašanjem mogu se "dovesti u sklad težnje za najvećom mogućom pravednošću i potreba za što je moguće većom individualnom slobodom". Država, pak, mora da vrši suverenu vlast i, kad je to potrebno, koristi prinudu "da bi osigurala mir u zemlji, očuvala pravni poredak i suzbila kriminal". Za takvu funkciju ona u demokratskom društvu treba da ima "onaj autoritet koji počiva na uvjerenju i konsensusu koji je dobiven putem izbora i imenovanja, koji mora polagati račune i koji podliježe opozivu". I taj se autoritet, smatra Brant, "mora legitimisati moralnom kvalifikacijom i duhovnim poštenjem".

*

Komunističko krilo zapadnoevropske ljevice svoj odgovor na pomenute izazove nudi kroz doktrinu *evrokomunizma*. Ta doktrina, nastala početkom sedamdesetih godina XX vijeka, sintetički izražava teorijske koncepcije i političku orijentaciju grupe zapadnoevropskih komunističkih partija (Italije, Španije, Francuske), kao i partija iz drugih djelova Evrope i svijeta (KP Velike Britanije, većinsko krilo KP Finske, Lijeva partija komunista Švedske, KP Japana), koje su im bliske po shvatanjima i političkim opredjeljenjima. Evrokomunizam ne nudi razradu i afirmaciju nekog novog regionalnog modela komunizma, već problematizira puteve i sredstva demokratizacije društva i ostvarivanja socijalnih ciljeva u konkretnim uslovima visokorazvijenih zemalja sa kapitalističkom privredom. Osnovne premise ove doktrine čine, s jedne strane, teza o mirnoj, postepenoj transformaciji postojeće ekonomske i političke strukture ovih društava

ka socijalizmu i, s druge, ideja o "istorijskom kompromisu" u politici ostvarivanja savezništva socijalnih i političkih činilaca koji bi trebalo da "nose" taj proces. Konkretno, ova doktrina egzistira na uvjerenju:

da dostignuti stepen demokratizacije u razvijenim kapitalističkim zemljama obezbjeđuje svim društvenim snagama, pa i onima socijalističke orijentacije, dovoljno prostora za akciju i da stoga sve one treba da se bore za svoje ciljeve isključivo legalnim političkim sredstvima;

da je prestiž socijalističkih snaga u tim zemljama već toliki i takav da im omogućuje, da u demokratskom odmjeravanju sa snagama poretka odnesu prevagu.

Glavna poruka evrokomunističke doktrine jeste da se radnička klasa, ukoliko želi da ostvari svoj cilj, mora služiti onim sredstvima koja joj nameće konkretna društvena situacija, odnosno dato stanje svijesti njenih pripadnika, usljed čega je svako odstupanje od ovih principa vodi u avantruizam i neuspjehe.

Ideja "istorijskog kompromisa", pak, temelji se na principijelnom stanovištu, da promjene kakvima se teži "treba da budu djelo zajedničke akcije i želje većine" i da one, zapravo, mogu biti ostvarene unutar postojećih društvenih sistema uz puno angažovanje i podršku širokog spektra socijalnih snaga. Tipičan primjer takvog uvjerenja nudi stanovište italijanskih komunista, izraženo na njihovom kongresu (1956), da italijanski Ustav usvojen neposredno nakon Drugog svjetskog rata, predstavlja svojevrsni "pakt jedinstva, slobodno prihvaćen od strane većine italijanskog naroda", te kao takav i "temelj organskog razvoja nacionalnog života za cijelu jednu epohu", budući da je u njegovom okviru moguće "ostvariti, uz puno uvažavanje ustavnog legaliteta, strukturu reforme nužne da bi se potkopala vlast monopola i odbranili interesi svih radnika od nasrtaja ekonomske i finansijske oligarhije". To je razlog što zapadnoevropske komunističke partije napuštaju svoje ranije stanovište o stranačkom pluralizmu kao nepoželjnoj buržoaskoj tvorevini i što se u osnovi ideje "istorijskog kompromisa" nalazi, pored ostalog, i pretpostavka da vizija socijalizma sa demokratskim (ljudskim) likom, kakvu imaju na umu, podrazumijeva postojanje "pluraliteta partija", tj. višepartizma sa svim imanentnim mu posljedicama i "pravilima igre", te da se na evrokomunističkoj platformi demokratskog preobražaja društva odista može stvoriti široki savez socijalnih i političkih snaga, u kome bi, uz klasično radništvo, bili i razni ešaloni srednjih društvenih slojeva i inteligencije, pa čak i oni djelovi nacionalne buržoazije kojima odgovara obuzdavanje moći i ograničavanje vlasti krupnog kapitala na unutrašnjim i multinacionalnih komapanija na spoljnom planu.

Na ovim premisama vremenom nastaje nekoliko teorijskih i političkih novina, značajnih za ukupna kasnija kretanja u radničkom i socijalističkom pokretu.

Prvo. Pitanje političke vlasti se ne smatra najvažnijim, niti se insistira na njegovom rješavanju već na samom početku preobražajnog procesa, uz obavezno prethodno razbijanje "starog" državnog aparata (kako je to ranije programski definisano). Evrokomunisti, dakako, nemaju iluzija u pogledu klasne suštine postojećeg državnog aparata, ali ga ipak ne smatraju sredstvom zaštite interesa samo krupnog kapitala, odnosno posjedničke klase. Zato i ne postavljaju pitanje njegovog rušenja da bi se izgradio neki potpuno novi, već insistiraju na postepenoj ali sistematskoj promjeni njegovog karaktera, kako bi on sve više bio u službi socijalističkih snaga i njihovog programa društvenog preobražaja. Temeljni stav po ovom pitanju je: vlast se ne može promijeniti prije nego se promijeni društvo, a njen aparat ne smije da bude podređen isključivom uticaju bilo koje partije, pa ni komunističke.

Drugo. Napušta se ideja diktature proletarijata, kao osnovne forme i bitne karakteristike države prelaznog perioda. Evrokomunisti doktrinarne razloge za to nalaze u pretpostavci, da u uslovima bar nekih razvijenih kapitalističkih zemalja socialistički preobražaj ne može da bude djelo samo radničke klase i da tamo gdje postoje široki savezi socijalnih i političkih snaga opredijeljenih za novo društvo, nema potreba za represijom prema pobornicima drugih orijentacija, pogotovo ako se ove izražavaju demokratski. Politički motivi za napuštanje ideje diktature proletarijata, nalaze se u težnji da se otkloni svaka, pa i semantička primisao o svojstvima novog društva, koja ne bi korespondirala sa već dostignutim nivoom demokratskih prava i sloboda.

Treće. Demokratija se smatra prvim i osnovnim preduslovom za ostvarivanje socijalističkih ciljeva. Ta demokratija treba da izraste iz postojeće, tako da socijalizam bude njeno "dovođenje do kraja". Višem, razvijenijem društvu, a takvo treba da bude socijalističko, odgovara integralna demokratija, tj. demokratija koja je ekonomska i politička, koja podrazumijeva parlamentarizam, ali i razne oblike neposrednog odlučivanja na svim nivoima. To je demokratija, veli M. Askarate, koja treba da bude prisutna "u bazi društva, u organizacijama i u sindikatima, u tvornicama i na planu opštine" (što faktički znači da podrazumijeva i samoupravljanje), koja izrasta iz postojeće demokratije a ne nasuprot njoj, i koja kao takva treba da pokaže da socijalizam zapravo i nije ništa drugo do "dovođenje demokratije do kraja".

Četvrto. Komunistička partija se više ne smatra ideološkim hegemonom i jedinim pravovjernim političkim činiocem društva. Ona, prema evrokomunistima, treba da bude masovna organizacija, koja svoje unutrašnje odnose izgrađuje

na principu demokratskog centralizma, odbacuje transmisionizam u svojim odnosima sa drugim organizacijama socijalističke orijentacije i svoj avangardizam procjenjuje na osnovu jednog jedinog kriterijuma - uspjeha u tome da otvori perspektive društvenog razvoja i ponudi stvarna rješenja za akutne probleme postojećeg svijeta. Ta partija je marksistička, demokratska i revolucionarna. Svoju djelatnost temelji na teoriji naučnog socijalizma, ali ne pretenduje na monopol istine, niti na uniformnost pogleda na svijet svojih članova. Prema društvu u kome djeluje ne postavlja se kao spoljni činilac, već kao faktor koji preuzima na sebe dio odgovornosti za njegov razvoj.

Peto. Odnosi u radničkom i komunističkom pokretu posmatraju se izvan hipoteka prošlosti. Nedvosmisleno se i odlučno odbacuje sektaštvo komunista prema ostalim činiocima pokreta, insistira se na njihovom jedinstvu u razlikama i potencira princip savezništva sa svim demokratskim snagama u svijetu. U oblasti spoljne politike afirmiše se mir, razumijevanje i saradnja među narodima i državama. Preferira se ideja svijeta bez blokova, a veliki značaj se pridaje i politici nesvrstavanja.

"Istorijski kompromis" na ovoj platformi realizuje se u Italiji, kroz "blok" koji čine komunisti, socijalisti i demohrišćani. U Francuskoj je to *Savez francuskog naroda*, a u španiji *Savez rada i kulture*. Rezultati su svuda bili manji od očekivanih, a posljedice krupne i dalekosežne. Već prvi zastoji i neuspjesi u realizaciji evrokomunističkih opredjeljenja imaju za posljedicu odustajanje većine partija od "srednje linije", tj. od strategije ekvidistrance prema tradicionalnom komunističkom i socijaldemokratskom kursu. Francuski i španski komunisti na krizu novog, evrokomunističkog identiteta odgovaraju reafirmacijom nekih tradicionalnih komunističkih postulata, tj. vraćanjem na pozicije od kojih su, traženjem novog puta, željeli da se distanciraju. Italijanski komunisti postupaju suprotno. Oni, naime, prekoračuju onu tanku liniju koja evrokomunizam odvaja od socijaldemokratije i priključuju se "glavnini" evropskih reformskih snaga. IKP - želeći da i na tom kursu izraste u faktora koji će oko sebe okupiti reformski opredijeljene činioce italijanskog društva - inovira svoju doktrinu i politiku. U tom pogledu, ona čini korak dalje u odnosu na opredjeljenje za mirni prelazak postojećeg društva u socijalizam, koji bi se ostvario dugim hodom kroz institucije datog poretka, na temelju mješovite privrede i strukturnih reformi. U svojoj novoj orijentaciji, nezvanično nazvanoj *evrosocijalizam*, ona socijalizam izjednačava sa demokratijom razvijenom do krajnjih konsekvencija, pri čemu demokratiju shvata i kao sredstvo i kao cilj. Težeći da se i sama prilagodi tako shvaćenoj suštini svijeta, za čiju se realizaciju zalaže, IKP se:

(1) odriče principa demokratskog centralizma i drugih oblika uspostavljanja i zaštite "unutrašnje discipline", i opredjeljuje se za punu slobodu demokratskog djelovanja, koja, pored ostalog, podrazumijeva i nesmetani dvosmjerni protok informacija;

(2) oslobađa atributa ideološke organizacije, tako da unutar nje mogu da djeluju pripadnici najrazličitijih idejnih, političkih, kulturnih, estetskih i drugih orijentacija, sa različitim iskustvima i tradicijama;

(3) distancira od marksizma, u smislu što ga više ne smatra jedinim ideološko-teorijskim i kulturološkim ishodištem svoje doktrine i politike;

(4) prestrojava u organizaciju masa čiji je zadatak da se integriše u realne tokove društvenog života, stalno vodeći računa o kvalitetu i kvantitetu promjena koje se u njemu dešavaju i dajući pravo i biračima-nečlanovima da učestvuju u formiranju njene izborne platforme i odlučivanju o svim drugim pitanjima u njoj i povodom nje;

(5) opredjeljuje za nov način djelovanja, putem zamjene principa teritorijalne organizovanosti svojih sekcija (koju smatra nesaglasnom sa svojom novom orijentacijom) principom "aktivističke strukture" što se formira po temama i inicijativama, s ciljem da se omogući "srijetanje i uzajamno djelovanje" svih građana (nezavisno od političke, ideološke, vjerske ili druge pripadnosti) koji imaju zajedničke interese u nekim oblastima života i hoće da se angažuju na njihovom ostvarivanju.

Poglavlje drugo

NOVI EKUMENIZAM

Pod ekumenizmom (grč. *oikumene* - cijeli nastanjeni svijet) se, generalno, podrazumijeva ideja da se na podlozi Hristove poruke „da svi budu jedno“ ponovo objedini hrišćanska crkva. U tom cilju je početkom XX vijeka nastao pokret za unifikaciju svih protestantskih crkava, a 1948. godine u Amsterdamu je formiran Svjetski savjet crkava, čije su devize: „Tamo gdje Njega tražimo, naći ćemo jedni druge“ i „Imamo čvrstu volju da ostanemo jedni s drugima“. Glavni cilj ekumenizma jeste prevladavanje rascjepa unutar hrišćanstva, do kojeg je došlo prvo 1054. godine, njegovom podjelom na istočno (pravoslavno) i zapadno (katoličko) - a potom i podjelom zapadnog hrišćanstva izazvanog pojavom protestantizma u XVI vijeku. Ekumenizam se izvorno temelji na učenju da su svi ljudi božja djeca bez obzira na razlike u boji kože, rasi, nacionalnoj i drugoj pripadnosti, odnosno na filozofiji personalizma koja stavlja naglasak na vrijednost svakog ljudskog bića i na potrebu poštovanja ljudskog dostojanstva svakog čovjeka. Zato se zalaže ne samo za dijalog između triju podijeljenih hrišćanskih crkava, nego i za zbližavanje hrišćanstva sa drugim velikim religijama (islamom, budizmom, hinduizmom).

Ideja ekumenizma, uprkos tim njenim opštim svojstvima, različito se prihvata i tumači. Po jednom, užem, tumačenju, koje ponegdje i dalje dominira, ekumenizam podrazumijeva:

prvo, saradnju među svim crkvama, odnosno među vjerskim zajednicima na principima tolerancije, uzajamnog poštovanja i solidarnosti, a to znači i prevladanja razlika između Judejaca i Jelina, te mnogih drugih podjela i podvojenosti;

drugo, poštovanje jednakih prava i sloboda svih ljudi u iskazivanju religijskih opredjeljenja odnosno vršenju vjerskih obreda;

treće, obavezu crkve da svojim ponašanjem hrabri, podstiče i jača ostvarivanje tih principa.

Po drugom, znatno širem shvatanju, ideja ekumenizma, osim navedenih principa i odnosa unutar i između crkava i vjerskih zajednica uopšte, podrazumijeva još i zalaganje vjernika i vjerskih ustanova i organizacija za mir, bratstvo i ljubav među narodima i državama, te za slobodu, pravičnost, ravnopravnost, humanost i toleranciju kao principe na kojima se temelji svijet u kome neće biti ni rasne, vjerske i bilo koje druge diskrimanije, ali ni gladi, siromaštva i bilo kojeg oblika dominacije i eksploatacije.

Afirmacija odnosno implemenatcija ideje ekumenizma veoma dugo se odvijala u znaku njenog užeg shvatanja, pa i to uz ne male teškoće. Osim različitih (ponekad u ponečemu čak i političkih) ambicija, koje su više ili manje vješto skrivane iza same ideje ekumenizma, taj proces je usporavala i „rezerva" koju je Katolička crkva imala ne samo prema pojedinim njegovim akterima (protestantima osobito), nego i prema pomisli na mogućnost da izvan nje, kao „jedine prave crkve na svijetu", postoje još neke i da ona treba s njima da se ujedinjuje, umjesto da one njoj priđu. To je razlog što su izvan i mimo te crkve formirane gotovo sve ekumenistički nastrojene svjetske crkvene i konfesionalne organizacije i udruženja: Britansko i inostarno biblijsko društvo (1804), Hrišćanska zajednica mladih (1844), Evagelistička alijansa (1846), Lambretska (anglikanska) konferencija (1867), Preztviterijanska (ne-episkopalna) svjetska alijansa (1875), Metodistička konferencija (1881), Utretska (starokatolička) unija koja ne prihvata dogmu o nepogrešivosti pape i njegovoj svjetskoj jurisdikciji (1889), Svjetski studentski hrišćanski savez (1895), Baptiskički svjetski savez (1905) i druga. Uprkos tome što je njegovo formiranje bilo inspirisano suprotnim željama, veći pozitivan uticaja na razvoj ideje ekumenizma nije ostvario ni Svjetski savjet crkva. Do preokreta je došlo tek početkom druge polovine XX vijeka, kada je Katolička crkva odlučila da prihvati ekumenski dijalog. Taj postupak odvijao se u tri faze: najprije je papa Đovani XXIII, svojom enciklikom od 5. juna 1960. godine osnovao Sekretarijat za jedinstvo hrišćana i time ekumensku misao stavio u centar pažnje II vatikanskog koncila. Zatim su tokom zasijedanja tog koncila usvojene (1964) *Deklaracija o vjerskoj slobodi* i *Dekret o ekumenizmu*. Najzad su 7. decembra 1965. godine papa Pavle VI i patrijarh Antigora skinuli anatemu kojom su se 1054. godine papa Leo IX i patrijarh Mihailo Kerulalije uzajamno ekskomunicirali. Te događaje slijedila je izjava katoličkog teologa Karla Ranera, koja glasi: „Rimokatoličko shvatanje osnova, karaktera, predmeta i cilja dijaloga čini da ova Crkva sada ne smatra druge crkve i crkvene zajednice kao one koje ne postoje, niti da pomoću preobraćanja (prelaza na drugu vjeru) treba rješavati dosad anatemisanu 'jeres' ili šizmu. Naprotiv, sve njih treba smatrati kao partnere dijaloga, pa i saradnje među hrišćanima. Prije svega zajednički zadatak im je prema 'svijetu'

ubjeđenja da crkve nijesu samo 'odvojena braća'". Bliže objašnjavajući smisao te formulacije, Raner kaže da to znači:

da je u krugovima prelata „s obije strane" preovladala „svijest o zajedničkoj krivici za cijepanje Crkve", tako da jedni druge više „ne mogu smatrati za 'formalne jeretike'";

da crkve priznaju da ukoliko oskudijevaju „u trajnom kajanju i reformi" ne čine ništa drugo do što „zamračuju svoje porijeklo od Hristove osnivačke volje";

da crkve priznaju jedna drugoj hrišćanski način života, „sve do istririjuma (mučeništva za vjeru)";

da crkve preuzimaju na sebe „sve zajedničke brige za jedinstvo".

Tim odlukama Katolička crkva je svoju orijentaciju na širenje ideje ekumenizma usmjerila u dva pravca: ka ujedinjenju hrišćanstva i ka afirmaciji principa tolerancije, mira i dijaloga u međuljudskim i međunarodnim odnosima uopšte. Uviđajući da čak i pod uslovom da započeti dijalog sa drugim „frakcijama" hrišćanstva privede kraju na najbolji mogući način neće poći mnogo naprijed ukoliko se potpunije ne uključi u aktuelne svjetske tokove, ova Crkva je, naime, promovisala ideju novog ekumenizma. Suština te njene nove orijentacije ogleda se u brisanju razlika između principa i odnosa koje crkve, saobrazno svom ekumenističkom opredjeljenju, treba da afirmišu u vlastitim okvirima i međusobnim odnosima i principa i odnosa za koje su dužne da se zalažu kako u pogledu ostvarivanja ljudskih prava i sloboda, tako i u razvoju međunarodnih odnosa i svjetske politike uopšte.

Reakcija hrišćanskih crkava na ovaj „rimski izazov" bila je različita i kretala se od njegovog punog prihvatanja do uvjerenja da prvo treba riješiti probleme unutar hrišćanstva, pa tek onda, na temelju njegovog punog jedinstva, ići u dijalog sa drugima i drugačijima, osobito u sekularnoj sferi. Tipičan primjer potonjeg su istočnohrišćanske (pravoslavne) crkve, koje su se uglavnom i dalje zadržale na užem tumačenju ekumnističke ideje, s uvjerenjem da se hrišćansko jedinstvo može ostvariti samo putem prilagođavanja drugih crkava njihovoj „jedino pravovjernoj" orijentaciji.

*

Orijentacija istočnohrišćanskih (pravoslovanih) crkava za "klasični ekumenizam", u čijoj se osnovi nalazi uvjerenje da ostvarivanje ideje hrišćanskog jedinstva predstavlja uslov bez kojega se nije moguće uspješno uključiti u traženje odgovora na probleme i izazove s kojima se čovječanstvo suočava na prelasku iz drugog u treći milenijum, jasno je i precizno iskazana početkom posljednje decenije XX vijeka, kada naspram, a u velikoj mjeri i nasuprot ideji novog ekumenizma, promovišu vlastitu ekumenističku platformu. U osnovi te

platforme, sadržane u programskom dokumentu usvojenom na saboru patrijarha u Istanbulu (1992), nalazi se uvjerenje ideologa pravoslavlja, da Katolička crkva svojim navodnim sekularizmom, zaogrnutim velom "protestantskog fundamentalizma", u stvari promoviše svijet u kome je ugrožen opstanak čovjeka "kao slobodne ličnosti, sazdane po liku i obliku Božjem".

Ovakva shvatanja istočnohrišćanskih (pravoslavnih) crkava, i uopšte reagovanja na probleme i iskušenja svijeta na kraju drugog milenijuma, posljedica su okolnosti u kojima i načina na koji te crkve već vjekovima opstojavaju. Na njihovom domicilnom prostoru, naime, nema ni tako velikih državnih tvorevina, ni tako jakih centralnih vlasti, koje bi ih primorale da, poput svoje zapadna "sestre", formiraju čvrstu centralističku organizaciju, s jednim poglavarem na čelu. Istočnohrišćanske (pravoslavne) crkve, za razliku od zapadnohrišćanske (Katoličke), nemaju jedan administrativni centar i jedinstveni konsultativni organ (titula vaseljenskog patrijarha, koju po tradiciji nosi carigradski prvosveštenik, ne podrazumijeva nikakva njegova stvarna prava ili administrativnu vlast u odnosu na druge patrijarhe, poglavare autokefalnih pravoslavnih crkava). Nasuprot principu centralizma i papskog apsolutizma u Katoličkoj crkvi, kod pravoslavnih crkava se razvija i njeguje organizacija po saborskom i autokefalnom principu, što podrazumijeva poklapanje prostora crkvenog uticaja sa državnim granicama. Odsustvo rivalstva crkvene sa svjetovnom vlašću ima za posljedicu opredjeljenje crkava za strategiju pretvaranja sopstvenih učenja u državnu vjeru i ideologiju. Usljed toga, pravoslavne crkve su faktički neslobodne i nesamostalne, čak toliko da, na primjer, u pojedinim periodima vizantijski carevi (Iraklije, Leo III) samostalno izdaju vjerske dekrete i zbacuju neposlušne carigradske patrijarhe (Ignjatija, Fatija i druge). Identifikujući se sa objektivno različitim interesima pojedinih naroda i država, i razapete sporenjima Moskve i Konstantinopolja oko primata, pravoslavne crkve niti imaju "unutrašnju potrebu" za jedinstvenom doktrinom, niti su u stanju da takvu doktrinu definišu i usvoje, ukoliko bi to eventualno htjele. Najviše što one u tom pogledu mogu da postignu jesu eklektički komponovani završni dokumenti njihovih vaseljenskih sabora i drugih skupova, sračunati na dvije stvari: da njihovo izvorno učenje zaštite od raznih "jeresi" i da svijetu poruče kako su svi njihovi problemi i iskušenja posljedica odstupanja od njihovog učenja.

Završni dokument sabora patrijarha iz 1992, u potpunosti odražava takvu poziciju i orijentaciju pravoslavnih crkava.

Formalno, u tom dokumentu se pominju mnoga važna pitanja savremenog čovjeka, od onih koja se tiču njegove socijalne i materijalne pozicije, pa do seta problema koji opterećuju međunarodne odnose. S jedne strane, kritički se potenciraju posljedice naučno-tehničke revolucije, u smislu:

da nagomilavanje materijalnih i drugih dobara i povlastica kod jednih "povećava bijedu ostalih i otvara žarišta nemira, pa i ratova";

da razvoj genetike "može da doprinese suzbijanju mnogih bolesti, ali isto tako može da pretvori ljudsko biće iz slobodne ličnosti u dirigovani i kontrolisani objekat podvrgnut volji onih koji imaju moć nad njim";

da je "nerazborita upotreba materijalne tvorevine Božje od strane čovjeka, uz pomoć naučnog i tehnološkog napretka, već počela da nanosi nepopravljivu štetu i da razara prirodnu sredinu" i slično.

S druge strane, ističe se da pomirenje i jedinstvo među narodima svijeta i proces ujedinjavanja Evrope predstavljaju pozitivne procese koje treba apsolutno podržati. U dokumentu se takođe daje puna podrška svim narodima svijeta "koji se bore za svoje dostojanstvo, slobodu i razvitak u pravednosti".

Suštinski se, međutim, sva ta pitanja problematiziraju u kontekstu zahtjeva za vjerskom obnovom, i to u skladu sa "tradicionalnim oblicima duhovnosti". Saobrazno tome, insistira se na obavezi svih "koji vjeruju u Hrista", da uzmu učešća "u ekumenskom pokretu naših dana", ali ne u smislu kako to zamišlja Katolička crkva. Naprotiv, zadatak svih vjerujućih je da se svesrdno založe kako za "vaspostavljanje hrišćanskog jedinstva, koje inače predstavlja izričitu i nerazrušivu zapovijest Gospodnju", tako i za vaspostavljanje duhovnog i kanonskog jedinstva pravoslavlja, koje je ugroženo djejstvima raznih raskolničkih grupacija.

Najvažniji zadatak, i najteži posao, u ostvarivanju tog krucijalnog zahtjeva tiče se odgovarajućih promjena u ponašanjima "određenih krugova u krilu Rimokatoličke crkve". Jer, kako se u pomenutom dokumentu kaže, upravo ti krugovi dovode u pitanje "sve ono zajedničko što su započeli i dalje njegovali blaženopočivši vođi hrišćanstva papa Jovan XXIII i vaseljenski patrijarh Antigora". Radi se, naime, o potrebi da Katolička crkva prestane:

(1) sa širenjem prozeletizma, tj. sa okupljanjem i organizovanjem inovjernika na tradicionalnim pravoslavnim prostorima;

(2) sa novom jevanđelizacijom Evrope (koju naročito podstiče papa Jovan Pavle II), iza koje može da stoji jedino "težnja za istiskivanjem pravoslavlja";

(3) sa podsticanjem djelatnosti unijata, koja se vrši "direktno na štetu pravoslavnih crkava u Ukrajini, Rumuniji, Istočnoj Slovačkoj, na Bliskom Istoku i drugdje";

(4) sa praksom da materijalnu pomoć, koja se daje ugroženim narodima u istočnoevropskim zemljama, koristi kao sredstvo pritiska za ostvarivanje ideoloških i političkih ciljeva.

S prestankom Katoličke crkve da prema pravoslavlju postupa "suprotno duhu dijaloga, ljubavi i istine", postigla bi se dva efekta:

prvo, svijet bi se zaštitio od raznih, "inače neuspjelih, čovjekocentričnih ideologija, koje su u čovjeku našeg doba stvorile duhovnu prazninu i egzistencijalnu nesigurnost, a mnoštvo naših savremenika povele na potragu za spasenje u novim religijskim i parareligijskim pokretima";

drugo, stvorili bi se uslovi da "mladi ljudi našeg vremena saznaju da Jevanđelje Hristovo i pravoslavna vjera nude ljubav umjesto mržnje, saradnju umjesto sukoba, zajednicu umjesto razjedinjenosti među ljudima i narodima".

Time bi, uvjereni su potpisnici ovog dokumenta, bio otvoren put za rješavanje svih, pa i socijalno-političkih problema savremenog čovjeka.

*

Uprkos tome što zapadnohrišćanska (Katolička) crkva, za razliku od drugih, po pravilu, nikada nije kaskala za događajima, njen put do ideje novog ekumenizma nije bio ni kratak, ni lak.

Odlučna u nastojanju da očuva nivo i prestiž uvijek aktuelnog činioca, koji ili odlučuje o bitnim pitanjima društvenog života ili na njih značajno utiče, ova Crkva prati istorijska zbivanja i promptno im se prilagođava. Takva njena strategija naročito dolazi do izražaja u vrijeme i nakon krupnih promjena što su ih donijeli veliki socijalni i politički pokreti i preokreti u XIX i XX vijeku. Suočena sa snažnim uticajima na istorijska kretanja onih društvenih snaga koje ne prihvataju ni nju kao ravnopravnog partnera, ni njeno učenje da "pravo vladanja potiče od Boga, kao prirodnog i neminovnog izvora svake vlasti", ona strategiju suparništva zamjenjuje idejom saradnje. Papa Leo XIII (1810-1903), tako, u encikliki *Diuturnum illum*, od 29. juna 1881, kaže: "Nema nikakvog razloga zbog kog se crkva ne bi složila s vladavinom jednog čovjeka, ili s vladavinom više njih, samo ako je ona valjana i ima za cilj opšte dobro. Stoga, ako se očuva pravičnost, narodi mogu slobodno da uvedu sebi onaj oblik državne uprave koji najviše odgovara bilo njihovom karakteru, bilo njihovim tradicionalnim navikama i običajima". Katolička crkva ovim zaokretom ne sužava, već proširuje mogućnosti za svoje djelovanje. Deklarišući se kao nepokolebljivi branilac opšteg dobra, kome je jako stalo da vlast bude pravična i valjana, ona stiče pravo da, kao legitimni dio nove stvarnosti, "iznutra" radi na njenom oblikovanju i razvijanju. To i čini, oštro se suprotstavljajući svakoj pomisli na eventualne društvne promjene koje bi korespondirale sa ideologijom i teorijom čiji je cilj da čovjeka usmjeri na spoznaju sopstvenog bića i suštine, odnosno na pobunu protiv otuđenih sila koje njime vladaju. Katolička crkva te ideje, kao i ideje o narodnom suverenitetu i slobodi, smatra emanatima neutažive pohlepe za zemaljskim dobrima, i to na temelju osporavanja prava na vlasništvo koje je utvrđeno prirodnim zakonima i stečeno marljivim radom uma i ruku i umjerenošću života. Papa Leo XIII u tome prepoznaje krivovjerje ravno izvoru

"najgore kuge". On, zatim, o tim idejama kaže: "A to što kažu da vlast zavisi od volje narodne mase na prvom mjestu, pogrešno misle, a zatim postavljaju vlast na suviše slab i nesiguran temelj. Jer će narodni prohtjevi, podstaknuti takvim mišljenjima, još neobuzdanije narasti i na tom strmoglavom putu lako će prerasti u slijepe nagone i otvorene pobune. Zaista, tzv. reformaciju, čije su pristalice i vođe na osnovu mnogih teorija napale svetu građansku vlast, pratili su nagli nemiri i krvave pobune, naročito u Njemačkoj, i to sa takvim ratnim strahotama i pokoljima, da gotovo nije bilo mirnog i bezbjednog mjesta. U prošlom vijeku stvorena je lažna filozofija, ponikla iz ovog krivovjerja, i pravo koje nazivaju novim, i narodna vlast, i raspojasan oblik uprave, koji mnogi smatraju za pravu slobodu. Od njih se došlo do krajnje nesreće, tj. do komunizma, do socijalizma, do nihilizma, najcrnjeg zla i propasti ljudskog društva".

Katolička crkva, međutim, ne ostaje dugo na kursu globalnog osporavanja ovih ideja. Čim je primijetila da na taj način neće osujetiti prodor radničkog pokreta i njegove ideologije, ona znatno koriguje svoju strategiju. Prvo direktno ide "u susret opravdanim radničkim zahtjevima" i, posredstvom svojih ideologa (koji formalno djeluju izvan njenih okvira) nudi radnicima projekt tzv. *hrišćanskog socijalizma*. Nedugo zatim, snažno podržava reformističku orijentaciju u evropskom radničkom pokretu, nastojeći da je obogati nekim svojim idejama.

Hrišćanski socijalizam je nastao kao strateški projekat preventivnog karaktera. Zamišljen je kao sredstvo kojim će Katolička crkva "kontrolisano ublažiti" gnjev siromašnih i time osujetiti eventualnu radničku revoluciju. Strah Katoličke crkve od eventualne radničke revolucije je utoliko veći, što ona pretpostavljala da će ta revolucija, pored ostalog, nužno imati i antireligijski karakter. Stoga teorijska podloga hrišćanskog socijalizma, čijem definisanju naročito doprinosi Njemac P. Tilič, i koja jedno vrijeme predstavlja programsku osnovu Hrišćanskosocijalne stranke Austrije (inače vladajuće stranke u toj zemlji između dva svjetska rata), ima izrazit teološki naboj. Snažno je prožeta idejom borbe boga i demona, pri čemu se proletarijatu pripisuje uloga glavnog borca protiv demonizma u svijetu i jedinog pravog nosioca božjih ideala na zemlji. Hrišćanski socijalizam preferira kolektivnu svojinu i isključivo mirni preobražaj starog društva u novo. U tom cilju naročito potencira "socijalističke" elemente u hrišćanskoj doktrini, kao što su:

kritika bogatstva, koju je izvršila crkva (osobito u Jevenđelju), i poziv njegovim imaocima da se odreknu svojih dobara;

osnivanje hrišćanskih crkvenih opština kao zajednica siromašnih, koje su utemeljene na principu solidarnosti i "jednake potrošnje", i koje bi trebalo da budu osnova cjelokupne nove društvene organizacije;

ugledanje na kaluđerske redove, tj. na one koji su se zavjetovali da žive krotko i siromašno.

Da bi poduprla ovaj projekat, koji se ni njoj samoj ne čini dovoljnim za apsolviranje "radničkog pitanja", Katolička crkva promoviše ideju reforme postojećeg društva, po ugledu na socijaldemokratiju. Pri tome, njeni ideolozi ne kriju da im je cilj da mase "odvrate od socijalizma" i usmjere ih na ono što garantuje blagostanje, a to je "red, disciplina i moral, sređen porodični život, poštovanje religije i prava, umjereni porezi i jednaka raspodjela tereta, preduzimljivost u zanatima, idustriji i trgovini, povoljno stanje u poljoprivredi i slično". Zato se u encikliki *Rerum novarum*, iz 1891, (koju je takođe donio papa Leo XIII), kao glavni zahtjevi reforme ističu:

sprječavanje kolektivizacije, koju žele socijalisti, i očuvanje privatnog vlasništva, jer ono kao temelj društva potiče iz ljudkse prirode koja je slika i prilika božja;

promjene unutar kapitalističkog sistema, kojima se ne bi dovela u pitanje njegova priroda i egzistencija (a time ni pozicija crkve kao jedinog čuvara moralnog i uopšte duhovnog preporoda društva), ali bi se poboljšao položaj radnika, koji "sa prirodnopravnog stanovišta ništa manje nijesu građani nego što su to imućni", a toliko su brojčano narasli da čine "veliku većinu stanovništva u svakom gradu";

angažovanje države u ostvarivanju tog zahtejva na način kojim bi se, s jedne strane, omogućilo radnicima odgovarajuće učešće u podjeli dobiti i, s druge strane, zaštitili (u pogledu ishrane, odjeće i obuće) oni koji nemaju nikakvog posjeda, čime bi se postiglo to "da jedan stalež koji državi čini tako nužne usluge, ne tavori u bijedi".

Ima li se sve to u vidu, zaokret koji Katolička crkva čini početkom druge polovine XX vijeka, u kontekstu svog novog ekumenističkog opredjeljenja, odista se može nazvati istorijskim. Ona tada pravi dva, ranije gotovo nezamisliva iskoraka iz svoje tradicionalne doktrine i politike: miri se sa esencijalnim oblicima i sadržajima života što ih donosi moderna civilizacija; afirmiše stanovište da vjerski čin nema smisla i vrijednosti ako nije plod čovjekovog slobodnog izbora, ako čovjek nema pravo da ga izražava onako i onoliko, kako i koliko njemu najviše odgovara. Ta dva iskoraka omogućuju Katoličkoj crkvi:

prvo, da se implicitno odrekne nekih svojih ideja s početka tridesetih godina (naročito onih u kojima izjednačava boljševizam i liberalni kapitalizam kao podjednako ekstremne, a korporativizam podržava kao "formulu nadilaženja klasne borbe"), kojima se objektivno uklapala u duhovni milje naklonjen totalitarističkim solucijama;

drugo, da produbi svoju kritiku nacionalsocijalizma i komunističke diktature (koju je već bio započeo papa Pije XI) i optuži ove za povredu dostojanstva ljudske ličnosti;

treće, da izloži jedno novo, u crkvenoj organizaciji do tada nepoznato viđenje uslova i principa življenja i normi ponašanja ljudi među sobom, prema državnim vlastima svoje zemlje i prema svjetskoj zajednici.

Katolička crkva taj svoj novi, eminentno sekularistički ekumenizam eksplicira u encikliki *Pacem in terris*, koju je papa Đovani XXIII (1881-1965) objavio 11. aprila 1963. Motive donošenja te enciklike, Papa ovako objašnjava: "Danas, više nego ikad, moramo služiti čovjeku kao takvom, a ne samo katolicima. Moramo prije svega i svuda štititi prava ljudske ličnosti, a ne samo prava Katoličke crkve. Sadašnje okolnosti, potrebe stvorene u posljednjih pedeset godina, dovele su nas pred nove stvarnosti. Ne mijenja se Jevanđjelje, već mi počinjemo bolje da ga razumijevamo". Ovom svojom orijentacijom, Katolička crkva se okreće ne samo "sveštenstvu i vjernicima svijeta", već i "svim ljudima dobre volje". Njen glavni moto je: "Ne smije se dozvoliti da se nesreća novog svjetskog rata svojim privrednim i društvenim ruševinama i svim moralnim zastranjenjima po treći put svali na čovječanstvo". To je razlog što se u pomenutoj encikliki na savremen način aktueliziraju: ljudska prava i slobode, položaj radničke klase i međusobni odnosi naroda i država. U prvi plan se ističe "očuvanje, razvijanje i usavršavanje ljudske prirode" i poštovanje čovjekovih osnovnih prava. Crkva prihvata princip slobode svijesti i vjeroispovijesti i dozvoljava da uz njeno, do tada "jedino istinsko", može postojati i drugačije shvatanje svijeta i smisla života. Zauzima pomirljiv stav prema socijalističkim zemljama i prekida polemiku s nosiocima socijalističkih ideja. S razumijevanjem prihvata uključivanje u međunarodni politički život ranijih kolonija.

Glavni uzrok svih čovjekovih nesreća, kaže se u encikliki, nalazi se u neskladu pojedinačnih i opštih interesa. Da bi se preduprijedile krize, neredi i druga iskušenja, treba stvoriti skladan zajednički život ljudi, saglasno principu da je svaki čovjek ličnost, "to jest priroda obdarena inteligencijom i slobodnom voljom", i da otuda proizilaze njegova prava i dužnosti, koja su opšta, nepovrediva i neotuđiva. "Čovjek - kaže se u ovom dokumentu - nije predmet ili pasivan element društvenog života, već, naprotiv, on mora biti i ostati njegov subjekt, temelj i cilj". Zato se mora poštovati:

pravo čovjeka na fizički integritet i pristojan materijalni život ("naročito u pogledu ishrane, odjeće, stanovanja i odmora");

pravo na socijalno i zdravstveno osiguranje ("u slučaju bolesti, invaliditeta, smrti hranioca porodice, starosti, nezaposlenosti i u svakom drugom slučaju kada se mimo svoje volje izgubi mogućnost za život");

pravo "na slobodno traženje onoga što je istinito, na izražavanje svojih misli i njihovo širenje... i na objektivno informisanje";

pravo na osnovno i stručno-tehničko obrazovanje "u zavisnosti od stepena razvoja svoje političke zajednice";

pravo "i na veća obrazovanja", kada se to zaslužuje, "kako bi se omogućilo da ljudi zauzmu mjesta i odgovornosti u skladu sa njihovim prirodnim sklonostima i stečenim sposobnostima";

pravo mladih ljudi "na uslove rada koji ne štete zdravlju i dobrim navikama i ne ometaju njihov cjeloviti razvitak";

pravo žena "na radne uslove koji su u skladu sa njihovim potrebama i dužnostima zaručnice i majke";

pravo (koje proizilazi "iz dostojanstva čovjekove ličnosti") aktivnog sudjelovanja u političkom životu "i ličnog doprinosa u ostvarivanju javnog dobra".

Novu, značajnu dimenziju ovim pravima, ističe se u encikliki, daje to što ih potenciraju mnogi socijalni i politički subjekti, koji teže uspostavljanju jednog boljeg, pravednijeg i humanijeg svijeta. Ta se prava mogu ostvariti ako se ima vlast koja radi za opšte dobro i koja međusobne odnose ljudi reguliše na principima istine, pravde, aktivne solidarnosti i slobode. Takva vlast je moguća samo u državi koja ne teži da izraste u nekontrolisanu silu iznad društva, koja ne sprječava ljude da učestvuju u javnom životu, ne "disciplinuje" ih prinudom i ne ukida privatnu svojinu. Prvi i najvažniji zadatak države jeste da radi na stvaranju opšteg blagostanja. Ona to treba da čini podsticanjem proizvodnje, regulisanjem radnih odnosa u skladu s najvišim normama pravednosti i pravičnosti, te staranjem "da se na radnim mjestima ne povrijedi dostojanstvo ljudske ličnosti, u fizičkom i duhovnom smislu". Bitan uslov za takvu funkciju države jeste da se u društvu prevladaju, ili makar potisnu u drugi plan, shvatanja onih koji negiraju svaku povezanost morala sa ekonomijom, koji ličnu korist uzdižu na rang jedinog motiva, a slobodnu konkurenciju smatraju za jedinog prihvatljivog regulatora odnosa među ljudima.

Opšti napredak i stabilnost društva podrazumijeva da se na zadovoljavajući način riješe bitna pitanja socijalno-ekonomskog i političkog položaja "svih građana, naročito onih najslabijih kao što su radnici". Rješavanje "radničkog pitanja" je tim urgentnije, što je "u svim nacionalnim zajednicama, među radnicima živo razvijena težnja da ih tretiraju i da sa njima postupaju ne kao sa ljudima bez razuma i slobode, prepuštenih volji drugih, već jedino kao sa subjektima ili ličnostima na svim područjima društvenog života". Svako oklijevanje da se ovaj pravedni zahtjev riješi moglo bi da dovede do povećanja revolta siromašnih i novih društvenih napetosti, te stvaranja klime koja odgovara ekstremistima

i avanturistima. Rješenje samog problema treba da donesu interventne mjere države i veća prava radnika u odlučivanju o mnogim društvenim pitanjima. Naročito je važno da se odbaci onaj princip raspodjele koji omogućava da se ogromna bogatstva akumuliraju u rukama malog broja ljudi, dok na drugoj strani rastu nemaština i bijeda. Rad treba vrednovati ne prema igri mehanizma tržišnih zakona i kao robu, već kao izraz ljudske ličnosti. "Za veliku većinu ljudi - kaže se u ovom dokimentu - rad je jedini izvor iz koga se crpe sredstva za život, pa otuda njegovo nagrađivanje ne može da bude prepušteno igri mehanizma tržišnih zakona". Naprotiv, rad treba da bude nagrađen "u skladu s pravednošću i pravičnošću, koje bi inače bile duboko povrijeđene tada kada bi ugovor o radu bio slobodno sklapan između poslodavaca i najamnih radnika". Radnici treba postepeno da postanu suvlasnicima preduzeća u kojima rade, a time i ravnopravni članovi savršene ljudske zajednice koja bi odgovarala čovjekovoj prirodi i socijalno-ekonomskim i političkim zahtjevima datog istorijskog trenutka. Put k tome vodi preko mnogo aktivnije uloge radnika u preduzećima, radi čega im moraju biti priznata prava "da stvaraju udruženja od samih radnika ili pak mješovita, od radnika i poslodavaca, kao i pravo da im daju organizacionu strukturu koju smatraju prikladnom za postizanje svojih legitimnih ekonomsko-profesionalnih interesa, kao i pravo da u njima autonomno i po vlastitoj incijativi zauzimaju stavove radi postizanja pomenutih interesa". Radnicima, uz to, treba omogućiti da svojom mišlju i uticajem prodru u sva područja društvenog života. Mnogo toga što čini smisao i sadržaj radnikovog života nalazi se izvan njegovog preduzeća i mora mu, na odgovarajući način, biti dostupno. Na potrebu širenja radnikovih prava upućuje i to što zajednički život ljudi u društvu od svih zahtijeva da "priznaju i poštuju svoja međusobna prava i izvršavaju odgovarajuće dužnosti, ali i da međusobno sarađuju u hiljadu oblika i stepeni što ih civilizacija dopušta, napominje i traži".

Očuvanje svjetskog mira, bez čega ne bi bilo moguće riješiti nijedno čovjekovo suštinsko pitanje u bilo kojoj zemlji, podrazumijeva da "isti moralni zakoni koji uređuju odnose među ljudima, uređuju i odnose među političkim zajednicama". Uvažavanje tog principa je utoliko potrebnije, što je već uspostavljena jedna nova međunarodna struktura u kojoj "više nema naroda koji gospodare i kojima se gospodari", tako da "niko ne želi da bude podložan političkim vlastima koje su izvan vlastite ljudske ili etničke grupe". Ta nova struktura ne isključuje već, naprotiv, podrazumijeva postojanje jedne vlasti "sa svjetskim autoritetom i prikladnim sredstvima za ostvarivanje ciljeva". Naučno-tehnički napredak, svojom "strukturom" i uopšte unutrašnjom logikom, snažno utiče na promjenu karaktera odnosa među ljudima, potiskujući elemente njihove

podvojenosti i podijeljenosti po raznim osnovama i sve više ih podstičući "na međusobnu saradnju i orijentišući ih prema jedinstvenom zajedničkom životu u svijetu". Produbljena je međusobna zavisnost nacionalnih privreda, koje sve više postaju sastavni dio "jedne jedine svjetske privrede". Društveni poredak, sigurnost i mir u svakoj političkoj zajednici "u životnoj su zavisnosti" kako od konkretnog stanja u bližem okruženju, tako i od opštih prilika u svijetu, usljed čega nijedna država "ne može danas da traži svoje interese i da se razvija sama za sebe". Riječju, "opšte zajedničko dobro postavlja probleme svjetskih razmjera, koji se ne mogu odgovarajuće riješiti, ukoliko ne postoje vlasti koje imaju široku organizacionu strukturu i sredstva takvih istih razmjera, tj. vlasti koje bi uspješno djelovale na svjetskom planu". Takva vlast može da postoji i da cjelishodno funckioniše samo pod uslovom da nije nametnuta silom, već konstituisana dobrovoljno, na osnovu opšteg pristanka svih zemalja svijeta. "Iako među političkim zajednicama postoje naglašene razlike u stepenu privrednog razvoja i u vojnoj moći, sve su one veoma osjetljive na pravnu jednakost i moralno dostojanstvo. Zbog toga se s pravom ne pokoravaju vlastima na silu, ili vlastima u čijem uspostavljanju nijesu sudjelovale ili kojima one same nijesu odlučile da se podvrgnu svjesnim i slobodnim izborom". Međunarodna vlast treba da strogo poštuje princip, da u regulisanju međusobnih odnosa političkih zajednica nije dozvoljena upotreba oružane sile ili bilo koja vrsta pritiska utemeljenog na nepravdi i nadmoćnosti većih i jačih nad manjima i slabijima. Vlasti svjetske zajednice "nemaju za cilj da ograniče područja djelovanja javnih vlasti pojedinih političkih zajednica, a još manje da ih zamijene". Njihov cilj je da ovima pomognu - na isti način kako se ljudi uzajamno pomažu u porodicama, ustanovama i unutar pojednih političkih zajednica - da valjano, na opšte dobro i zadovoljstvo, same vrše svoju funkciju i obavljaju poslove koji im pripadaju. Svjetska zajednica treba da rješava samo ona pitanja "što ih postavlja opšte zajedničko dobro", koja "zbog njihove veličine, složenosti i hitnosti javne vlasti pojedinih političkih zajednica ne mogu pozitivno da riješe". Pa i tada sve zahtjeve (uključujući i opšte razoružanje i odstranjenje ratne psihoze) i sve sporove treba da rješava onako "kako to kod ljudi biva: uzajamnim razumijevanjem, staloženim razmatranjem stvari i ravnopravnošću". Za regulisanje međunarodnih odnosa na tim osnovama potrebno je još i to da ekonomski razvijene zemlje izbjegavaju rasipništvo (koje je, po sebi, akt protiv pravde i čovječnosti) i što više pomažu nerazvijenima da lakše prebrode svoje teškoće, te da se spriječi svako korišćenje ekonomske moći u političke svrhe. "Privredno razvijene političke zajednice, pružajući raznovrsnu pomoć, moraju poštovati i priznavati moralne vrijednosti i etička obilježja zemalja u

privrednom razvoju, kao i djelovati bez namjere za političku prevlast. Na taj način će dati dragocjen prilog stvaranju jedne svjetske zajednice u kojoj su svi članovi svjesni svoje dužnosti i prava da jednako djeluju u ostvarenju zajedničkog dobra".

Funkciju te "međunarodne vlasti" treba i jedino može da vrši Organizacija ujedinjenih nacija. Ona to treba da čini saglasno *Opštoj deklaraciji o pravima čovjeka* (koju je usvojila Generalna skupština OUN, 10. decembra 1948) i drugim svojim dokumentima, u kojima se, kao ideal, proklamuje "stvarno priznavanje čovjekovih prava i sloboda" (podjednako u odnosima među ljudima pojedinačno i njihovim odnosima s državnim vlastima, kao i u odnosima među državama i odnosima država sa svjetskom zajednicom), te "očuvanje i učvršćivanje mira među narodima" i razvijanje "među njima prijateljskih odnosa zasnovanih na principima jednakosti, uzajamnog poštovanja i razvijanja raznovrsne saradnje u svim područjima života". Zahtjevi i izazovi sa kojima se suočava savremeni svijet mogu biti zadovoljeni tek pod uslovom da se, osim pozitivnog raspoloženja većine ljudi, ima i odgovarajuća čvrsta, stabilna i, bezuslovno, demokratski ustrojena organizacija. U radu te organizacije treba da učestvuju (preko svojih političkih zajednica i na druge načine) svi ljudi dobre volje i progresivnih shvatanja, i svi treba da poštuju njene preporuke i odluke. Zato OUN treba stalno da razvija i jača svoju ulogu i, saglasno temeljnim principima na kojima je nastala, prilagođava djelatnost novim potrebama i mogućnostima.

Osobito važnim dometima ove enciklike, koji joj daju visoko mjesto među djelima što slove kao izvorišta velikih političkih ideja, smatra se:

prvo, to što predstavlja nov stav crkve prema problemima čovjeka, u smislu da priznaje i uzroke njihovog nastanka i mogućnosti njhovog rješavanja izvan okvira predodređenih voljom božjom;

drugo, to što ljudska prava u njenoj interpretaciji dobijaju jednu novu dimenziju, jer se više ne posmatraju isključivo iz ugla odnosa pojedinca prema vlastima i obrnuto, kako to implicira *Deklaracija prava čovjeka i građanina*, već imaju status temeljne društvene vrijednosti koja mora biti u središtu odnosa među političkim zajednicama i čija zaštita mora biti institucionalizovana kako u svim nacionalnim državama, tako i na nivou svjetske zajednice;

treće, to što se pitanja dužnosti u njoj ne posmatraju odvojeno od prava, već se uzajamno tijesno povezuju na način da svako korišćenje prava prouzrokuje dužnosti i obrnuto.

O širenju ideje novog ekumenizma u tom smjeru svjedoči *Deklaracija o ulozi vjere u unapređenju kulture mira*, usvojena u Barseloni 1994. godine, na skupu "Prilog vjere kulturi mira" održanom pod pokroviteljstvom UNESCO-a, u kojoj se:

najprije, objašnjava značenje i uloga vjere i vjerskih institucija u razvoju kulture mira i suživota;

zatim, insistira na oslobađanju vjerskih institucija od društvenih uticaja s pozicija političke i ekonomske moći i pritisaka bilo koje kvste, kako bi se u potpunosti mogle posvetiti ostvarivanju pravde i mira u svijetu;

dalje, podstiče kako dijalog unutar i između različitih vjera, tako i traženje istine i mudrosti i izvan religijskog pogleda na svijet i život uopšte;

najzad, od vjernika širom svijeta traži da se odreknu ubijanja u ime vjere i susdrže od stavova ili učenja o prirodnoj superiornosti jednih ljudi nad drugima.

U tom dokumentu se ističe da kultura mira, utemeljena na vjeri iz koje crpi svoju energiju, treba da se gradi na načelima nenasilja, tolerancije, dijaloga, međusobnog razumijevanja, pravde i odgovornosti. Mir je, piše u njoj, "putovanje bez kraja" tako da napor za njegovo postizanje i očuvanje nikada ne smije stati. On pretpostavlja svijest o međusobnoj povezanosti ljudi, naroda i država, njihovu pojedinačnu i zajedničku odgovornost za zajedničko dobro, poštovanje života u svim njegovim oblicima, otpor prema potrošačkim izazovima i privrženost mudrosti, saosjećanju, solidarnosti i ljubavi za čovjeka i svijet kao cjelinu. Odgovornost vjernika i vjerskih zajednica za mir ogleda se u oslobađanju od vjerskog fanatizma i traženju dijaloga s drugima i drugačijim.

Poglavlje treće

DOKTRINE "VITALNIH SISTEMSKIH INJEKTIVA"

S naraslom potrebom za kvalitativnim promjenama u društvenoj nadgradnji, kojima bi se prevladale mnogobrojne teške posljedice politički jedva obuzdane i teorijski tek donekle apsolvirane "totalitarističke turbulencije", odnosno mnogobrojne nedoumice što ih "na svoj način" emituje ubrzani naučno-tehički razvoj, javljaju se nove ili snažnije potenciraju ranije inicirane ideje i teorije tzv. "vitalnih sistemskih injektiva" u "funkciji globalnih rješenja". Karakteristično za ove teorijske duskurse u odnosu na sve ostale koji se javljaju kad i oni, i jednako su kao i oni svojevrstan indikator smjera razvoja i stepena razvijenosti političke misli nakon Drugog svjetskog rata, jeste:

da se fokusiraju na onaj dio političkih procesa i odnosa koji se principijelno nalaze izvan sfere aktuelnih ideoloških konsideracija, što znači da za predmet imaju pojave (i probleme) u funkcionisanju "oba društvena sitema" - kapitalističkog i socijalističkog;

da se javljaju ne samo kao izraz potrebe da se svijet sačuva od recidiva "stare prakse", već i želje de se - idući događajima u susret - otvore novi putevi društvenog progresa;

da su, najvećim dijelom, ako ne i sasvim, posljedica "izvjesnog broja implikacija" što zakonito prate pojavu ztv. masovnog društva.

Masovnim društvom se uobičajeno naziva organizacija i sistem društvenih odnosa što se, kao supstrat promjena izazvanih naučno-teničkom revolucijom, uspostavlja na ruševinama klasno-političke, socijalno-ekonomske i psihološko-etičke strukture tradicionalnog, po pravilu, duboko podijeljenog i antagoniziranog svijeta. To je, drugim riječima, industrijsko, urbanizovano i relativno integrisano društvo s primijetnom tendencijom "neprivilegisanih i radnih slojeva" da postanu subjekti odlučivanja o najvećem broju pitanja vlastitog i inog socijalno-ekonomskog i kulturnog života. O vrijednostima, dometima i postulatima, masovnog društva, teoretičari koji se time bave nude različite sudove. Jedni, tako, vjeruju da je

masovno društvo samo "neizbježna propratna pojava" naučno-tehničkog procesa, koji je proizašao iz čovjekove potrebe za novim slobodama i većom demokratijom i u njihovoj je funkciji. Drugi, pak, misle da je masovno društvo, ako ne zakonita, a ono svakako nimalo slučajna, manifestacija kretanja civilizacije ka solucijama u kojima se umjesto demokratskih, građanskih odnosa uspostavljaju novi birokratski i autokratski mehanizmi, iz kojih, prije ili kasnije, izrastaju totalitarni režimi. Treći, opet, smatraju da masovno društvo, kao očigledna manifestacija dekadencije i uzmaka, te opstrukcije i destrukcije čovjekovih ličnih prava i egzistencijalnih sloboda, predstavlja kaznu čovječanstvu zbog njegovog olakog i nesmotrenog napuštanja provjerenih, tradicionalnih institucija i odnosa. Pretežu, uglavnom, ovi potonji, tj. autori što o masovnom društvu govore kao o društvu koje, gledano barem iz "humanističke perspektive", kudikamo više vodi sumraku kulture i civilizacije, nego što otvara prostore za dezalijenaciju i emancipaciju.

Temelj takvom njihovom promišljanju masovnog društva postavio je već španski filozof Ortega i Gaset, u svojoj poznatoj knjizi *Pobuna masa* (1932), tezom da usitnjena društvena i uopšte tehnička podjela rada u modernom društvu čini ljude toliko nesamostalnim i međuzavisnim da oni, izgubivši gotovo svaku autonomiju mišljenja i ponašanja, neumitno postaju gomilom. Slično misli i francuski sociolog Žorž Fridman, koji u svojoj knjizi *Kuda ide ljudski rad*, objašnjava postojanje upravne srazmjernosti između usitnjavanja podjele rada i procesa otuđivanja ljudi jednih od drugih, dok Hana Arent i Maks Horkhajmer jedan od najvećih problema masovnog društva prepoznaju u političkoj apatiji ljudi koju izaziva opadanje značaja političke organizacije koja bi bila nezavisna od centralne državne vlasti. Na tim i sličnim premisama temelje svoje objašnjenja i drugi teoretičari masovnog društva - Gabriel Marsel, Karl Manhajm, Emil Lederer - koji pod masovnim društvom podrazumijevaju visokoindustrijalizovano društvo u kome sve usitnjenija podjela rada, izuzetna socijalna i geografska pokretljivost ljudi i sve agresivnije djelovanje masovnih medija izazivaju kod čovjeka tri uzajamno povezane, štetne posljedice: gubitak osjećaja za socijalne, političke i kulturne vrijednosti; otuđenje čovjeka od čovjeka; opasno klizanje u egoizam i dekadenciju. Ukupno uzevši, teoretičari koji se iskazuju kao kritičari masovnog društva saglasni su, više ili manje, u sljedećem:

da je industrijska revolucija povezala ljude novim vezama, obdarila ih mnogim novim dobrima i dostignućima, ali ih je odveć usitnjenom podjelom rada lišila ranijih ustaljenih međusobnih veza i odnosa, a time i stabilnih ekonomskih, socijalnih, kulturnih i drugih važnih oslonaca, uključujući čak i porodične;

da izuzetna socijalna i geografska mobilnost (pokretljivost) ljudi, jednako kao i njihova "dnevno diktirana" međuzavisnost, proizvodi masu atomiziranih, nepovezanih, nervoznih, kulturno neemancipovanih individua, s krajnje neizvjesnom "humanističkom perspektivom";

da atomizirano, odveć "izmrvljeno" i "mehanicizovano" društvo čini čovjeka, s jedne strane, usamljenim, otuđenim, lišenim svake intime, prijateljskih i rodbinskih osjećanja i, s druge strane, spremnim da logiku komercijale, odnosno golog materijalnog interesa, pretpostavi svim drugim vrijednostima i ciljevima;

da se s gubitkom organske i humane veze među ljudima, te morala, običaja i drugih društvenih pravila karakterističnih za ranije oblike njihove povezanosti, javljaja masovna kultura, tj. kultura lišena estetskih vrijednosti i kritrijuma, podložna kiču i prilagođena "prostačkom ukusu masa";

da se praznina stvorena nestankom porodičnih, komunalnih i drugih organskih zajednica popunjava organizacijom i sadržajima života u kojima na izvjestan način dolaze do izražaja sve odlike hobsovski shvaćenog prirodnog stanja u kome otuđeni i sebi egoistički okrenuti čovjek nema razumijevanja za potrebe i interese drugih, već, kako bi Ortega i Gaset rekao, "poput razmaženog djeteta... čiji kaprici nemaju granica", sa zavišću ili čak neprijateljski gleda na sve što nije njegovo i njemu podložno;

da stalna, beskrupulozna borba za položaj, prestiž i ugled primorava otuđenog, egoistički nastrojenog čovjeka na razna prilagođavanja situacijama i ličnostima od kojih zavisi ostvarivanje tih njegovih ciljeva, usljed čega je u neprekidnom stresu, nesiguran u ishod svakog svog poduhvata i spreman da lako žrtvuje svoju ličnost, slobodu, moralni integritet;

da se nestanak kulturnih i vaspitnih standarda reperkutuje ne samo na opšti obrazovni nivo društva, već i na obrazovanje i opšti saznajni nivo intelektualne elite, uključujući i onaj njen dio koji čine naučnici i vrhunski stručnjaci, tako da ukoliko je neko više znalac i specijalista u jednoj oblasti, utoliko je više neznalica van svoje struke, pa čak i van svoje uže specijalnosti u samoj struci;

da prevelika individualiziranost, nizak obrazovni i kulturni nivo, egoizam i otuđenost sprječavaju integraciju ljudi u organizacije zasnovane na zajedničkom interesu, odnosno u profesionalne organizacije ili sindikate, i time ih lišavaju svake mogućnosti da autonomno rješavaju bilo koje pitanje ili utiču na ponašanje drugih;

da čovjek u masovnom društvu, koje ga liševa moći autonomnog rasuđivanja, nije misleće već samo djelujuće biće, tj. biće veoma podložno eksternim uticajima odnosno indoktrinaciji koju sprovode država, političke partije, reklamne organizacije i mas-mediji;

da izložen tim i takvim spoljnim uticajima, i nemoćan da im se na bilo koji način kvalitetno odupre, čovjek masovnog društva biva ili potuno isključen iz političkog života, ili prinuđen da se u ovome iskazuje tako i toliko, kako i koliko to od njega traži "njegova" partija ili "jaka" ličnost čiju volju i akciju slijedi.

Teorijski diskursi u čijoj osnovi se nalaze projekti "vitalnih sistemskih injektiva" koji bi bili u funkciji "razumnog" suočavanja sa datom stvarnošću masovnog društva i njenim posljedicama, predstavljaju veoma široku paletu međusobno nerijetko krajnje protivurječnih zamisli i ideja, na čijem se jednom kraju nalaze uvjerenja da se ključ rješenja gotovo svih političkih problema čovjeka druge polovine XX vijeka nalazi u uspostavljanju odgovarajućeg novog sistema demokratske organizacije i "direktnog odlučivanja", odnosno u punoj afirmaciji ideja konstitucionalizma kao obaveznog puta i sredstva unošenja novih dinamizama i demokratskih kondicija u već istrošene i posustale forme i sadržaje funkcionisanja sistema narodnog predstavništva, a na drugom mišljenje da stvarna rješenja svih problema u aktuelnoj političkoj superstrukturi društva može dati samo prenošenje težišta odlučivanja sa "statičnih" i "sklerotičnih" klasičnih "centara moći" na "živim životom" dinamizirane tehnokratske strukture, odnosno da se savremeni čovjek može izbaviti iz ralja posvemašnje otuđenosti jedino rušenjem svekolikog datog institucionalnog poretka. Između više takvih i sličnih idejnih i teorijskih orijentacija, svojim se konkretnim predmetom i ciljem osobito ističu četiri diskursa, u nauci inače označena kao posebne političke doktrine. Riječ je o *doktrini radikalne demokratije*, *doktrini novog konstitucionalizma, doktrini tehnokratizma* i *doktrini antiinstitucionalizma*.

*

Doktrina direktne demokratije, u mnogom pogledu orginalan teorijski otklon od totalitrističkog pogleda na svijet, nastala je u vrijeme kada se jasno nazire mogućnost da ovaj, uprkosu svijetsko-istorijskom porazu "modernih" totalitarističkih režima, u odgovarajućim formama što emaniraju iz procesa globalizacije i integracije i dalje nastavi svoje trajanje. Utemeljivačem ove doktrine smatra se naturalizovani Amerikanac Hans Kelsen (1881-1973).

Kelsen je teoretičar tzv. čiste doktrine prava, koja, u filozofskom smislu, preferira relativizam. Konkretno, to znači da ga, u principu, ne interesuje ni idealni pravni red i poredak, ni ideja prirodnog prava koja bi trebalo da nadahnjuje pozitivno pravo. On poznaje, i priznaje, samo postojanje svijeta pravnih normi, koje su, kao takve, lišene svakog emotivnog prizvuka i, dakako, nesposobne da ostvare bilo kakvu apsolutnu vrijednost. Otuda, upozorava Kelsen, nije moguće govoriti o nekom obliku države kao najboljem, niti pak neki pravni poredak

smatrati ovaploćenjem ili osramoćenjem bilo kojeg ideala. Država nije ništa drugo do cjelina pravnih normi, koju čine narod "kao područje lične valjanosti državnog pravnog uređenja", teritorija kao "područje njegove prostorne valjanosti" i suverenitet kao "djelotvornost pravnog uređenja".

Iz tog ugla gledana, totalitaristička država jednako je "pravni poredak" kao i demokratska država. To znači da se demokratija od totalitarizma razlikuje po načinu na koji su njene norme proizvedene, a ne po sposobnosti tih normi da ostvare neku apsolutnu vrijednost. Sam način donošenja normi bitno zavisi od stepena faktičke političke slobode onih koji u tom procesu učestvuju. Kelsen kaže: "Pojedinac je slobodan onda kada se ono što on 'mora' da uradi prema društvenom poretku podudara sa onim što on 'želi' da uradi". Analogno tome, demokratija postoji onda kada je "volja" predstavljena u pravnom poretku države identična s voljom njenih podanika. Nema li tog identiteta, nema ni demokratije. Ipak, to ne znači da je kriterijum većine jedina i apsolutna mjera vrijednosti neke norme. Jer, upozorava Kelsen, onaj koji vjeruje u demokratiju nema nikakvo pravo da ovu nameće onima koji preferiraju druge oblike vladavine. Ovo uprkos činjenici da su demokrate u karakterološkom smislu mnogo pozitivnije od apsolutista.

Demokratija je, po Keslenu, objektivno daleko od toga da bi se mogla smatrati vladavinom naroda. Niti u demokratskim režimima narod vlada, niti je princip narodnog suvereniteta ostvarljiv. Naprotiv, i demokratija je, poput svih drugih političkih režima, utemeljena na gospodstvu jednih i potčinjenosti drugih. To tim prije, što predstavništvo, u kome se najčešće iscrpljuje suština demokratije, nije sredstvo faktičkog izražavanja volje predstavljenih. Predstavništvo to nije čak ni onda kada je predstavnik (građana na nekoj funkciji) vezan tzv. imperativnim mandatom, tj. obavezom da vjerno tumači i poštuje samo volju svojih birača. U tom smislu, ističe Kelsen, teorija po kojoj parlament izabran od naroda zaista predstavlja narod, jednako je neutemeljena kao i teorija po kojoj je neki apsolutni monarh ili diktator "pravi" predstavnik naroda. Jer, izričit je Kelsen, u oba slučaja je "volja predstavnika različita od volje predstavljenog".

Uprkos tim ograničenjima, demokratija je, smatra Kelsen, prihvatljivija od ostalih političkih režima. Ovo već i zbog toga, što su u demokratiji oni koji gospodare birani od onih kojima se gospodari. Prednost demokratije nad drugim režimima je i u tome što u njoj djelovanje šefova (onih koji gospodare) mora biti javno i može biti kritikovano. Demokratija je privlačna i zbog toga što se u njoj gospodari kojima se nije zadovoljno ne moraju birati ponovo. Izuzetno važno svojstvo demokratije je i to što ona nije opterećena "harizmatskom atmosferom" koja obilježava totalitarizam i apsolutizam. Zahvaljujući tome,

demokratski čovjek nije, poput apsolutiste, fanatičan i agresivan, niti je okovan mističko-religioznim vjerovanjima i iluzijama o svojim nadprirodnim moćima i specijalnoj istorijskoj misiji. Demokratski čovjek je razuman, samokritičan i tolerantan prema tuđem mišljenju. Kao takav, spreman je da za svoje predstavnike u parlamanetu (ili čak na mjestu šefa države) bira ljude slične sebi, što ima za posljedicu unošenje u društveni život elemenata javnog, egalitarnog i racionalnog. Demokratski čovjek je, uz to, spreman na kompromis, ili, kako Kelsen kaže, na "rješenje nekog sukoba pomoću neke norme koja nije potpuno u skladu s interesima jednog dijela, niti je potpuno suprotna interesima drugog dijela". Sklonost demokratskog čovjeka kompromisu, daje mu velike izglede da, u svakoj prilici, približi interese većine i manjine, ali i da se sam "približi idealu samoodređenja".

Osim kompromisa, "idealu samooslobođenja", kako ga Kelsen vidi, vode i razne "tehnike vladanja", svojstvene zapadnoj demokratskoj tradiciji. Kelsen pod ovima prvjenstveno podrazumijeva:

(1) opšte pravo glasa, tj. pravo glasa koje nije uskraćeno nijednoj društvenoj grupi ili socijalnom sloju i proteže se do najniže moguće starosne granice;

(2) prednost proporcionalnog predstavništva u odnosu na većinsko i proste većine nad kvalifikovanom, čak i kod odlučivanja o ustavnim promjenama;

(3) pomijeranje težišta predstavništva sa poslanika na političke stranke, u smislu da političke stranke mogu, saobrazno svojoj izborničkoj snazi (tj. broju osvojenih poslaničkih mjesta), da u parlamente delegiraju svoje članove zavisno od prirode i tematike zakona o kojima se raspravlja;

(4) referendum, shvaćen u trostrukom smislu - kao obaveza predstavničkog tijela da neke svoje najvažnije akte podvrgne referendumskoj provjeri; kao mogućnost da se na zahtjev određenog broja građana odluke predstavničkog tijela podvrgnu referendumskoj verifikaciji; kao pravo određenog broja građana da neki svoj zakonski prijedlog, formulisan izvan i nezavisno od procedure predstavničkog tijela, iznesu na referendumsko izjašnjavanje.

Ovim i sličnim promjenama, uvjeren je Kelsen, stiže se do institucionalnog okvira tzv. radikalne demokratije, tj. do najvišeg oblika direktnog ispoljavanja volje građana, koji se uopšte može postići. Taj okvir je, po njemu, optimalan, budući da radikalna demokratija bitno ublažava negativne posljedice predstavništva, a da pri tome ne otvara vrata anarhiji i neodgovornosti. Branu anarhiji i neodgovornosti predstavlja i to što je radikalna demokratija, i kao princip i kao faktički odnos, prihvatljiva i ostvarljiva samo u domenu zakonodavne vlasti, dok izvršna vlast mora da bude podređena načelu zakonitosti. To znači da zakoni treba da budu oblikovani i usvajani u demokratskom postupku, dok

za one koji te zakone izvršavaju nije preporučljiva nikakva demokratska opuštenost i tolerancija. Zadatak ovih drugih je da zakone striktno i bespogovorno izvršavaju, tako da im je primjereniji sistem hijerarhijski ustrojene odgovornosti nego "demokratski kolegijalni sistem", koji ne samo što smanjuje osjećaj odgovornosti, nego čak otežava da se pokaže smisao instituta odgovornosti.

Kelsen, inače, smatra da je radikalna demokratija spojiva "s oba suparnička ekonomska sistema" - kapitalističkim i socijalističkim. S kapitalzmom je spojiva zbog toga što podrazumijeva prava i slobode koje nijesu u suprotnosti sa njegovim ekonomskim sistemom. Isto važi i za socijalizam, s tim što se treba osloboditi "socijalističke iluzije" o demokratiji koja je "u interesu naroda". Demokratija je, upozorava Kelsen, vlast koja se temelji na ustanovljivim vrijednostima, a to su izbori i javne slobode. Interes naroda je, međutim, stvar subjektivnog vrijednosnog suda, koji je teško provjeriti. Provjerljiv je samo onaj interes naroda koji se izražava glasanjem. Slobodni izbori demokratiju čine dovoljno otvorenom i sposobnom da prihvati bilo koju promjenu. U tom smislu, narod na slobodnim izborima može, ako hoće, da se izjasni i za socijalizam.

*

Doktrina tehnokratizma je nastala kao logičan odraz i izraz tehničko-tehnološkog "buma", tj. indikator ambicije "tehničara" da, saobrazno svom učešću u velikom naučno-tehničkom napretku društva, doprinesu ne samo otklanjanju nekih neracionalnosti imanentnih masovnom društvu, već i da postanu "motorna snaga" čovjekovog "istorijskog hoda" u "susret trećem milenijumu".

Korijeni tehnokratskog koncepta drušvene organizacije sežu daleko u prošlost, čak do Sen-Simona i njegovog učenika Konta, čiji pozitivizam podrazumijeva primjenu prirodnih zakona u objašnjavanju društvenih pojava. Scijentističko-tehnokratski logos primijetno pulsira i u Marksovim predviđanjima da će politika vremenom ustupiti mjesto nauci, te da će upravljanje ljudima biti zamijenjeno upravljanjem stvarima. Ipak, tek "treći talas" omogućava sintezu tih i sličnih ideja, unutar čijeg se logosa na relativno konzistentan način poistovjećuju upravljanje društvom sa upravljanjem tehničkim procesima, a pojedine komponente naučno-tehničkog razvoja (automatizacija, kompjuterizacija, kibernetizacija, scijentizacija) izdižu na nivo elementarnih pretpostvki svekolike čovjekove mobilnosti i efikasnosti.

Prvi značajniji iskorak u tom smjeru čini američki inženjer Frederik Tejlor, koji afirmiše principe naučne organizacije rada. On, naime, smatra da moderna organizacija rada, koju omogućavaju već ostvareni naučni razvoj i tehnički progres, podrazumijeva:

da se umjesto ranijih, zaostalih normi i normativa uvedu one do kojih se dođe studijom pokreta i vemena;

da se radni proces povjeri fizički i psihički najsposobnijim licima, koja će biti izdvojena strogom selekcijom i specijalno obučena za optimalne proizvodne učnike;

da neposredne izvršioce (proizvođaće) treba osloboditi svih obaveza oko organizacije i tehničke pripreme proizvodnje, koju treba da vrše druga, za to specijalno obučena lica.

Zahtjevi koje u tom pogledu postavlja američki profesor Torsten Veblen znatno su radikalniji od tejlorističkih. On direktno traži da se cjelokupna vlast odmah preda tehničarima, na čijem čelu bi trebalo da stoji "Generalni štab industrijskog sistema". Veblen, u svom djelu *Inženjeri i sistem cijena* (1921) ističe da se to može postići "sveopštim štrajkom inženjera", koji treba da istisnu preduzetnike iz procesa proizvodnje i onemoguće bilo kakav njihov politički uticaj. Individualna privatna svojina, smatra Veblen, ne odgovara nivou tehničkog progresa XX vijeka i treba da bude zamijenjena sistemom "podržavaljene ekonomike pod rukovodstvom inženjera i učenih", kako bi se postiglo efikasno upravljanje društvom, te racionalno korišćenje tehnike i energetskih resursa.

I Hauard Skot, u svom *Uvodu u tehnokratiju*, početkom tridesetih godina XX vijeka, predlaže reformu društva po principu tehničke racionalnosti (kakva, na primjer, postoji u funkcionisanju kontinentalnog telefonskog sistema). Taj cilj se, smatra on, može postići pomoću organizacije eksperata (naučnika, inženjera, ekonomista, pedagoga), koji su najupućeniji u probleme društva i najpozvaniji da rukovode državom. Ovo utoliko prije, što su "fenomeni sadržani u funkcionalnom djelanju jednog socijalnog organizma - mjerljivi", što "svi organski i anorganski mehanizmi koji ulaze u socijalni makroorganizam troše energiju" i što se "primjenom tehničkih pravila mogu najracionalnije regulisati odnosi svih društvenih faktora".

Džems Bernham, u poznatom djelu *Menadžerska revolucija* (1941), tvrdi da je "tehnokratija postala politička realnost u nizu zemalja savremenog svijeta". Tehničko-tehnološki progres, smatra on, izazvao je, pored ostalog, i revoluciju u vršenju vlasti i upravljanju državom. Umjesto klase vlasnika, na scenu je stupila klasa upravljača-menadžera, koji su preuzeli komandna mjesta ne samo u preduzećima i korporacijama već i u političkoj vlasti. Ekonomsku osnovu njihove političke moći čini državno vlasništvo sredstava za proizvodnju. Kontrolom tih sredstava, menadžeri postaju njihovim novim faktičkim vlasnicima. "Vlasništvo - kaže Bernham - znači kontrolu; ako nema kontrole, nema ni vlasništva. Ako se vlasništvo i kontrola odvoje jedno od drugog, vlasništvo će preći u ruke onog ko ima faktičku kontrolu, budući da izolovano vlasništvo gubi smisao". Time što upravljaju sredstvima za proi-

zvodnju, menadžeri imaju faktičku kontrolu i nad raspodjelom, sistemom obrazovanja i svim drugim vitalnim društvenim procesima i državnim službama. To im, po Bernhamu, omogućuje da "reprodukuju sebe kao posebnu klasu" i da stvaraju društvo po "svojoj mjeri". Njihov direktorijum, prognozira Bernham, rukovodiće budućom tehnokratskom državom planetarnih razmjera.

Novi, snažan podsticaj idejama tehnokratizma daju teze o ekspertokratiji i naučnom upravljanju društvom, koje šezdesetih i sedamdesetih godina XX vijeka nude Sejmon, Bel, Bekvit, Bžežinski i drugi. Svaki od ovih autora, na svoj način, u tehnokratiji prepoznaje jedinog činioca kadrog da "razmrsi" probleme koji, u gotovo svim oblastima (od ekologije i energetike do demografije i pitanja ishrane stanovništva), pritiskaju savremeni svijet. Pri tome, tvrde oni, tehnokratiju ne interesuje politika, već je isključivo okrenuta tehnološkoj efikasnosti i proizvodnoj racionalnosti. Političke odluke koje prate taj proces oslobođene su "ideoloških predumišljaja starih politika" i utemeljene su na "objektivnim naučnim stanovištvima". Stoga, kaže Bekvit, upravljanje eksperata obezbjeđuje "efikasno funkcionisanje socijalno-političkog sistema, maksimalnu materijalnu korist, konstantan industrijski razvoj i opšte blagostanje". Jedinstveno stanovište ideologa tehnokratizma je da savremenom društvu "nijesu potrebne etikete i ideološki klišei, nego suštinske rasprave o najbitnijim tehničkim pitanjima, čije je rješavanje neophodno radi uspješnog funkcionisanja ogromnog ekonomskog mehanizma" (Dž. Kenedi). Drugim riječima, problemi savremenog društva traže naučne i tehničke a ne političke odgovore, jer njih mogu rješavati "imperativi tehnologije i organizacije, a ne modeli ideologije" (Dž. Galbrajt). Menadžment postaje *causa prima* svakog progresa, tj. činilac koji "odredjuje ekonomski i društveni razvoj" (P. Draker). Onaj ko je kvalitativno preobrazio materijalne proizvodne snage društva, treba da promijeni i društveno-ekonomske odnose.

Saobrazno tome, osnovna stanovišta teorije tehnokratizma glase:

sve razvijenija međunarodna podjela rada, utemeljena na normativima visokih naučno-tehničkih dostignuća, podrazumijeva uspostavljanje takvih društvenih institucija i odnosa, u kojima će apsolutno dominirati principi cjelishodnog i racionalnog;

taj krucijalni zahtjev može da se ostvari tek posredstvom racionalizacije sistema političke vlasti, radi čega je potrebno, najprije, da se faktičko odlučivanje o svim važnijim pitanjima prenese sa klasičnih političkih i (samo)upravljačkih struktura na stručne timove i ekspertske grupe, a zatim, da se sav posao na iznalaženju odgovarajućih solucija društvene organizacije i njenog cjelishodnog funkcionisanja, povjeri onima koji jedino mogu da ga valjano urade - neutralnim i nepristrasnim stručnjacima;

samo principi i sadržaji koje nameće savremna tehnička civilizacija mogu neutralisati haotična djejstva ideologije i politike, odnosno suzbiti iracionalizam i subjektivizam koji one unose u čovjekov lični život i društvenu organizaciju (čime potvrđuju da, po sebi, nijesu ništa drugo do sredstvo kojim pojedine nekompetentne ili frustrirane ličnosti manipulišu strastima masa, odnosno psihologijom gomile).

*

Doktrina novog konstitucionalizma fokusirana je na traženje sistemskog rješenja za probleme savremenog društva koji proizilaze iz uticaja naučno-tehničkog razvoja na pojavu novih autokratizma i totalitarizama pred čijim naletom dolazi ne samo do generalnog uzmaka demokratije i demokratskog, već i do dramatičnog sužavanja polja ostvarivanja čovjekovih elementarnih političkih prava i sloboda. Više od drugih, za doktrinu novog konstitucionalizma relevantne su ideje što ih Karl Joakim Fridrih (1901-1984) izlaže u svojoj studiji *Constitutional Government and Democracy* (1968).

Fridrih predmetu svog interesovanja prilazi sa eminentno institucionalno-pravnog stanovišta i cilj mu je da dokaže, da čovjek svoja demokratska prava i slobode može da ostvari jedino u društvu koje je, uz ostalo, konstitucionalno ustrojeno na novi, moderan način. Stoga se pred obavezom da izvrše novu legitimaciju vlasti putem ustava, jednako nalaze kako nekadašnja totalitarna društva i države koje su proizašle iz oslobodilačkih, antikolonijalnih ratova, tako i zemlje koje imaju duboku ustavnu i demokratsku tradiciju. Jednima takva konstitucija treba zato što je ranije nijesu imali. Kod drugih ona treba da legitimizira krupne promjene u rasporedu i odnosima moći društvenih snaga što ih je donio naučno-tehniči progres. Trećima treba da bi - radi opšteg dobra, pravde i slobode svih - uspostavili supremaciju ustava nad drugim aktima, pogotovu onima koji brigu o poretku prepuštaju isključivo izvršnim organima vlasti ili, čak, anonimnim organizacijama. Naročito veliku potrebu za modernom konstitucijom imaju entiteti (kon)federalnog karaktera, proizašli iz novih formi političke i druge kooperacije nadnacionalnog nivoa i opsega, kakva je, na primjer, Evropska unija. Ti entiteti izrastaju iz potrebe da se, posredstvom povećane bezbjednosti i svestrane saradnje naroda i država u cilju bržeg ekonomskog razvoja, osiguraju sloboda i osnovna jednakost svih ljudi, bez obzira na socijalno porijeklo, rasu i uvjerenje. Njihov zadatak je da tradicionalno rivalstvo dojučerašnjih protivnika pretvore u valjan i trajan oblik zajedničkog ostvarivanja esencijalnih interesa, iza kojega će stajati odgovarajuće institucije, osposobljene za upravljanje njihovom budućom, zajedničkom sudbinom. Realizacija tog zahtjeva, smatra Fridrih, bitno zavisi od toga kako su, i na kojim principima, pravno regulisani međusobni odnosi relevantih činilaca, koji tvore ove entitete.

Pod konstitucionalizmom se uobičajeno podrazumijeva "izrazito liberalistički" zasnovana i obrazložena ideja organizovane i kontrolisane političke vlasti, koja je teorijski "zaokružena" u drugoj polovini XVIII odnosno prvoj polovini XIX vijeka. Konstitucionalizam je nastao iz pobune protiv nejednakosti pred zakonom i samovolje vlastodržaca, a temelji se na uvjerenju u potrebu i mogućnost organizavanja vladavine kao sredstva ozbiljenja slobode. U njegovoj osnovi nalazi se stanovište da osnova ljudska prava i slobode, kao nepatvorene najviše vrijednosti, mogu biti ostvarena samo s one strane svakog diskrecionizma, tj. samo onda kada su na odgovarajući način institucionalno garantovana i obezbijeđena. Konstitucionalisti smatraju da se taj krucijalni zahtjev može postići posredstvom:

prvo, odgovarajućeg sistema ograničenja i kontrole vladavine unutar ustavno-političkog mehanizma njene podijeljenosti i ravnoteže;

drugo, takve organsko-funkcionalne institucionalizacije i instrumentalizacije vladavine koja bi rezultirala svojevrsnim pretvaranjem političkih odnosa u pravne odnose, tj. sistemom odlučivanja lišenim svakog voluntarizma i arbitrarnosti;

treće, strogog poštovanja principa da se legalnim mogu smatrati samo odluke utemeljene na zakonima saglasnim sa ustavom, a legitimnom samo vladavina iza koje stoji slobodno izražena volja većine građana;

četvrto, postojanja nezavisnog i depolitizovanog sudstva, što se može obezbijediti samo onda kada se opšte načelo njegove samostalnosti u odnosu na političke organe "prevede na skup efikasnih procesno-pravnih sredstava";

peto, shvatanja i prihvatanja ustava, u značenju osnovnog zakona, kao "akta" koji pored pozitivno-pravnih ima i moralno-politička svojstva i značenja, osobito kad je u pitanju neprikosnovena sfera samoodređenja pojedinaca, čija su osnovna prava i slobode - kako se to obično kaže - "pred-ustavni i nad-ustavni".

Novi (moderni) konstitucionalizam, po Fridrihu, takođe, podrazumijeva "da osnovna prava građana moraju biti adekvatno zaštićena, a državna vlast podijeljena i ograničena". Prvi i najvažniji korak u njegovom uspostavljanju, jeste stvaranje institucionalnog okvira i oblika, u kome sloboda pojedinaca postaje "kompatibilna sa slobodom svih na osnovu zakona i prava". Konstitucionalizmom posebno treba da bude obezbijeđeno "da čovjek pojedinac u svom dostojanstvu posjeduje izvjesnu, u potpunosti sopstvenu i privatnu sferu, u koju ni vlast, ni bilo ko drugi, nema pravo da se miješa". Njegova važna funkcija je i to da kontroliše "želje za vršenje vlasti", u smislu da sve predstavničke i druge organe drži "unutar granica onih funkcija koje su im namijenjene da bi upravljali zajednicom". Da bi se to postiglo, potrebno je:

da vlast bude dosljedno podijeljena, tj. da je organizovana na način koji će osigurati da svaki njen izvor - legislativni, izvršni i sudski - svuda i uvijek, bude dovoljno samostalan u vršenju svoje funkcije i kao takav optimalno uklopljen u ono što im je zajedničko;

da čovjekova prava i slobode budu faktički zaštićeni u svim situacijama, nezavisno od toga koje su društvene grupe i socijalni slojevi na vlasti i kakvom tipu društvenih odnosa inkliniraju;

da i u formalno-institucionalnom smislu bude krajnje ograničena svaka mogućnost pogrešne upotrebe vlasti, i to na svim nivoima njenog konstituisanja, od najnižih lokalnih do federalnih.

Tako konsteliranim ustavno-pravnim poretkom, utemeljenim na svojevrsnom spoju ideologija liberalizma, individualizma i racionalizma, postiže se, s jedne strane, puna zakonska zaštita sfere neprikosnovenih prava pojedinaca i, s druge, poželjna distribucija političke moći, odnosno podjela i ograničenje vlasti po mjeri modernog demokratskog društva. Ostvarenjem ta dva zahtjeva, rješava se jedna od krucijalnih političkih kontroverzi moderne civilizacije. To tim prije, smatra Fridrih, što pravo svakog pojedinca, da svoj život uredi saobrazno sopstvenim uvjerenjima i željama, i sposobnost društva da ga u tome pomogne i efikasno zaštiti, predstavlja najviši domet slobode.

*

Traganju za globalnim rješenjima problema savremenog čovjeka pridružila se, šezdesetih godina XX vijeka, i *nova ljevica*. Riječ je o skupu protestnih pokreta koji su nastali najprije na američkim, a potom i na evropskim i drugim univerzitetima širom svijeta. U Americi, na primjer, to su bili pokret za građanska prava (*Civil Right Movement*), pokret za reformu univerziteta (*University Reform Movement*), pokret za slobodu govora (*The Free Speach Movement*), pokret protiv rata u Vijetnamu, te razni crnački i ženski pokreti. Tim pokretima, koji su, kako Irvin Hau kaže, u drugoj fazi svog militantnog sazrijevanja dospjeli do "avanturističkog nasilja, glumljenog očajanja, pa čak i huliganstva - sve to obilježeno simptomima socijalne patologije", treba dodati i pokret kontrakulture i hipijevski pokret. Struktura nove ljevice na drugim prostorima bila je nešto drugačija. Profil su joj, međutim, svuda opredjeljivale dvije konstante: prevratništvo i ideja novog subjekta revolucije.

Teorijske koncepcije pokreta nove ljevice najčešće su fluidne i nedoređene. Najvećim dijelom se formiraju pod snažnim uticajem ideja *anarhizma* i *trockizma* (političkog pokreta koji je naziv dobio po ruskom revolucionaru i teoretičaru Lavu Davidoviču Brontšajnu Trockom, a koji preferira: ideju svjetske socijalističke revolucije, nasilna sredstva borbe za ostvarivanje revolucionarnih ciljeva i "nepomirljiv odnos" prema birokratizmu "nove vlasti"). Znatan uticaj

na formiranje ideja ovog pokreta imaju i ideološke racionalizacije kineske kulturne revolucije, kao i pojedini teorijski diskursi Ž. Sorela, E. Berta, H. Markuzea, Ernesta Če Gevare, R. Arona. Karakter i sadržinu tih ideja donekle opredjeljuju i uvjerenja pojedinih djelova nove ljevice, da će "teorija spontano iznići u dnevnim borbama pokreta" (K. Lask), odnosno da teoriju treba žrtvovati radi afirmacije "ljudskog subjektiviteta", koji je "jedino značajan i konkretan" (R. Džekobi). Sve to, ipak, novu ljevicu ne sprječava u nakani da, kako Markuze kaže, "*totalizuje* pobunu protiv postojećeg" i ponovo učini aktuelnim već gotovo zaboravljene ideje radikalnih društvenih promjena. Štoviše, nastavlja Markuze, nova ljevica se javlja kao "opozicija protiv većine društva, uključujući i radničku klasu", protiv "sistema kao takvog, protiv čitavog *way of life* tog sistema, koji putem represivne, destruktivne i neljudske proizvodnosti sve degradira u robu". Ona takav svoj odnos prema datom temelji na uvjerenju:

(1) da su "moderne tehnike proizvodnje, potrošnje, administracije i razaranja proizvele radikalno nove načine društveno-političke dominacije, manipulacije i otuđenja" (P. Brajns);

(2) da je prevladavanje materijalnog siromaštva plaćeno "bijedom i bezumljem društva izobilja", tj. "siromaštvom u ljudskim odnosima i vrijednostima" (Markuze);

(3) da je tzv. moderno društvo nedemokratsko, nehumano, neistinito i hipokritsko, ogrezlo u prinudama i represijama, bezdušno prema svojim "donjim slojevima" i okrutno prema individualnim svojstvima čovjeka;

(4) da priče o ekonomskom prosperitetu i demokratizaciji razvijenih zapadnih zemalja predstavljaju masku iza koje velike korporacije vode kolonijalni rat i manipulišu ukusima, mišljenjima i potrebama publike, kako bi stvorile nova tržišta za proizvode koji isto toliko degradiraju koliko i zadovoljavaju potrebe;

(5) da se krajnji uzroci aktuelnog sunovrata istorije, tj. činjenice da se gotovo svi u principu emancipativni procesi novijeg doba pretvaraju u svoju suprotnost, nalaze u pretjeranoj institucionalizaciji društva.

Modernom čovjeku, tvrde ideolozi nove ljevice, odgovara samo deregulisano društvo, tj. društvo bez krutih mehanizama i posrednika. Svijet njegovih faktičnih prava i sloboda nalazi se s one strane ne samo postojećeg poretka, već i svakog institucionalizma uopšte. Svaki čovjek ima svoju individualnost, vlastiti sistem vrijednosti i stil života. On može da bude slobodan tek onda kada nema imperativa što ih nameću lažna svijest društva i vještački konstruisani standardi, kad je ograničen jedino time da svoje interese ne ostvaruje na štetu drugih. *Antiinstitucionalizam*, stoga, treba da bude politički *credo*, cilj i sredstvo

svakog ozbiljnog pokušaja da se čovječanstvo iščupa iz "tjeskoba današnjice" i definitivno relaksira od otuđenja i frustracija.

Strategija nove ljevice u pogledu ostvarivanja tog "velikog preokreta" nije precizno definisana i razrađena. Prepoznatljiva je po tome što, kako D. Hauard kaže, ne insistira na budućnosti, već na životu "u sadašnjem trenutku" i što preferira logos po kome se, kako bi R. Aron rekao, "ozbiljnost ljubavi može izraziti samo pomoću mržnje prema postojećem". Prevedeno na "plan zbiljski aktuelnog", to znači da nova ljevica, generalno, smatra validnim samo onaj projekat socijalne i političke rekonstrukcije društva:

(1) koji podrazumijeva prevladavanje institucionalizma, odmah i "do kraja", beskompromisno i svim raspoloživim sredstvima;

(2) u koji je implementirana svijest da se institucionalizmu mogu uspješno suprotstaviti samo neetablirani socijalni i politički subjekti, tj. one "rekonstruisane ličnosti", koje su lišene svakog osjećaja inferiornosti i, kao takve, kadre da "individualno akceptiraju" ideje nadahnutih i visokoprosvijećenih intelektualaca;

(3) čiji su akteri "apsolutno svjesni" da će uspjeh njihovog poduhvata biti onoliki, koliko oni sami budu uporni i umješni u nastojanju da ličnim primjerom, aktivizmom i direktnim djejstvima supstituišu institucije poretka.

Poglavlje četvrto

TEORIJA SOCIJALNE PRAVDE

Teorijama nastalim tokom druge polovine XX vijeka, koje dijele uvjerenje da liberalna država (sa imanentnim joj „ekonomskim agregatima“) predstavlja ne samo najsavršeniji do sada poznati pravni i politički oblik društvene organizacije nego i krajnji domet u rješavanju svih čovjekovih pitanja i problema, pripada i Rolsova *teorija socijalne pravde*. Kao i sve slične teorije i ova se temelji na pretpostavkama:

da su sve potonje krucijalne misaone vrijednosti čovječanstva nastale na tlu liberalne demokratije, kao „prirodan izraz“ njenih neiscrpnih dezalijabilnih svojstava i mogućnosti;

da je „enormna produktivnost“ liberalizma i u ovoj, kao i u svim drugim oblastima, posljedica njegove sposobnosti da shvati da opstanak i dalji razvoj društva ne zavisi od stabilnosti jednom uspostavljenog reda i poretka, već od sposbnosti da se u postojeće, s vremena na vrijeme, ubrizga poneki novi injektiv demokratije, slobode i pravednosti;

da je liberalna država u svakoj varijanti spremnija i pogodnija od ostalih da političkom konstitucijom, svojinskom strukturom i psihološko-etičkim svojstvima stvori društvni ambijent u kome je moguće da se legalno i legitimno iskaže interes za promjenama utemeljenim na idejama socijalne pravde, kao i da takve promjene, kada do njih dođe, prihvati kao prirodne i korisne za sve;

da sve to nije ni puka slučajnost, ni dar božji, već naprosto „stvar izbora“ razumnih i tolerantnih ljudi koji su, zahvaljujući tim svojim osobinama, kadri da ostvare ono čega se poduhvate, pa makar se radilo i o tako složenom zahtjevu kakav je društveni ugovor sa jednakim uslovima za sve.

Pravo čovjeka na obezbjeđenje materijalne egzistencije i drugih socijalno-kulturnih potreba spada u red njegovih prirodnih prava i javlja se kad i pravo na život i neodvojivo od njega. Stoga gotovo da nema područja čovjekove misaone djelatnosti u kome - tamo gdje se govori o društvenim, osobito so-

cijalnim i ekonomskim aspektima života, te oblicima i karakteru političke i državne organizacije - nije prisutno pitanje socijalne pravde, bilo da se to čini iz ugla svojinskih odnosa, principa raspodjele, odnosa bogatih i siromašnih i uopšte klasnih odnosa, bilo da se o njemu raspravlja sa stanovišta neke od prirodnopravnih, kontraktualističkih ili egalitarističkih filozofema. Tako, sve velike religije pitanje socijalne pravde imaju među središnjim sadržajima svojih učenja. Povodom rješavanja pitanja socijalne pravde, odnosno ostvarivanja socijalnih prava, nastali su mnogi tzv. socijalni pokreti, koji po vremenu javljanja, broju učesnika, učestalosti i kontinuitetu djejstava predstavljaju prve društvene pokrete. Drevni kineski filozofsko-religijski tekstovi govore o socijalnoj pravdi kao suštinskoj pretpostavci mira i sreće na zemlji, insistirajući na tome da zemaljske vlasti postupaju po ugledu na „volju neba“, koja ne razlikuje velike i male, bogate i siromašne. Ostvarivanjem socijalne pravde motivisane su gotovo sve velike društvene revolucije modernog doba, od kojih se neke tako i nazivaju. Isto važi i za sve tzv. velike utopističke ideje, a marksizam taj princip izdiže čak na nivo krajnjeg smisla svekolike borbe čovječanstva za prevladavanje dominacije i eksploatacije i uspostavljanje društva bez klasa i otuđene vlasti. Sve velike deklaracije o ljudskim pravima i slobodama imaju djelove posvećene socijalnoj pravdi. Moderni državni ustavi takođe regulišu to pitanje, ne izbjegavajući pritom da veoma detaljno opišu što pod njim podrazumijevaju i na koji način garantuju njegovo poštovanje odnosno ostvarivanje njime predviđenih konkretnih prava. Naprotiv, u njima se, sve više, u kontekstu opštih prava na obezbjeđenje pretpostavki za zadovoljavanje čovjekove materijalne egzistencije i drugih socijalno-kulturnih potreba uopšte, regulišu i „istorijski nova prava na rad“, u koja se ubrajaju sloboda rada (u smislu: da svako slobodno bira zanimanje i mjesto rada odnosno zaposlenja, da je zabranjen prinudni rad, da su sva radna mjesta i sve funkcije u društvu pod jednakim uslovima dostupne svim građanima, da je čovjek zaštićen na radu od svake i svačije samovolje, da se ne mogu oduzeti prava stečena radom, da ne postoji dužnost rada kao pravna obaveza), pravo na ograničeno radno vrijeme, pravo na socijalnu zaštitu (tj. pravo na zdravstvenu zaštitu, pravo na materijalno obezbjeđenje u slučaju smanjenja ili gubitka radne sposobnosti, pravo na penziju), svojinska prava i prava na samostalne lične djelatnosti, pravo na obrazovanje, pravo na slobodu naučnog i umjetničkog stvaralaštva i druga.

Na podlozi ideje socijalne pravde nastala je u XX vijeku i *teorija o državi blagostanja*. Korijeni ove teorije nalaze se već u prvim idejama o mogućnosti i potrebi postojanja pravedne, za sve njene žitelje jednako dobre i prihvatljive države. Relativno uobličena eksplikacija te ideje proizilazi iz pokušaja da se uvaži, i na nekonvencionalan način izrazi, sve ono novo i drugačije što

društvenoj strukturi i razvoju donosi savremena industrijska demokratija, odnosno "socijalno-humana civilizacija" postindustrijskog doba. Teorija o državi blagostanja se, inače, iskazuje precizno i sažeto, kroz nekoliko osnovnih stanovništa koja (izložena u radovima švedskog ekonomiste G. Mirdala i američkih profesora S. M. Lipseta i D. Bela) glase:

da su ekonomske, socijalne, političke i druge promjene, koje je donijela naučno-tehnološka revolucija, omogućile da savremeni čovjek izađe iz košmara "starih odnosa" i prekorači granicu tradicionalnog društva;

da je s prelaskom te granice svijet ušao u razdoblje koje priznaje kao značajno jedino to da li je i koliko efikasan njegov ekonomski sistem;

da je poštovanje tog esencijalnog principa, što ujedno znači i podređivanje svih političkih i ideoloških pitanja imperativu ekonomskog razvoja, jedini put koji vodi blagostanju;

da tu zakonitost apsolutno potvrđuje iskustvo savremenih, razvijenih (zapadnih) društava koja su količinom i kakvoćom zadovoljavanja potreba materijalnog i duhovnog života svojih građana, odnosno kvalitetom solucija koje su im to omogućile, dosegla do nivoa srećnih i prosperitetnih zajednica.

Paradigma teorije o državi blagostanja jeste: razvoj nauke i tehnike omogućava stvaranje društava koja funkcionišu izvan domašaja raznih ideoloških i klasno-političkih derivata i u stanju su da podmire sve čovjekove potrebe i zahtjeve. U prilog tvrdnji, da nije u pitanju proizvod nečije neobuzdane mašte već stvarnost sama, protagonisti ove teorije navode:

da su Marksove teze o osiromašenju nekih društvenih grupa i socijalnih slojeva u kapitalizmu bile, eventualno, tačne samo u prošlosti, jer je kapitalizam davno ušao u (zrelu) fazu razvitka, kada, formalno i faktički, produkuje iste uslove, prava i mogućnosti za sve članove društva;

da je impresivni ekonomski razvoj velikog broja zemalja, tokom druge polovine XX vijeka, omogućio da se podignu na znatno viši nivo materijalni i drugi uslovi života svih, pa i najsiromašnijih kategorija stanovništva, što je dovelo ne samo do ublažavnja klasnih podjela i osjetnog smanjenja jaza između imućnih i onih koji to nijesu, već i do ukidanja kategorije građana drugog reda, sa svim otuđenjima i frustracijama što otuda emaniraju (u tom smislu, Mirdal, u svojoj knjizi *Iza države blagostanja*, ističe da je, u toku posljednjih 50 godina, "država u svim bogatim zemljama zapadnog svijeta postala demokratska država blagostanja, sa skoro otvorenom angažovanošću da ostvari široke ciljeve ekonomskog razvitka, punu zaposlenost, jednake mogućnosti za život i rad mladih, socijalno osiguranje i uopšte zaštitu minimalnih standarda u pogledu prihoda, ishrane, stanovanja, zdravlja i obrazovanja za građane, bez obzira na socijalni položaj, rasu, nacionalnost i vjeru");

da su ukupna poboljšanja u ekonomskoj i socijalnoj sferi izmijenila faktičku društvenu poziciju uposlenih, odvojila ih od stanja kakvo je bilo u doba tzv. industrijskog ropstva XIX vijeka, oslobodila ih obaveza i ograničenja koja su imali u vrijeme utemeljivanja najamništva i omogućila im da u ostvarivanju svojih prava izađu iz uskih okvira sindikalnih organizacija i organa radničke kontrole i, sa istim kompetencijama i jednako odgovorno kao i njihovi poslodavci i krupni vlasnici sredstava rada i kapitala, učestvuju u traženju onih institucionalnih oblika i sadržaja globalnog odlučivanja na svim nivoima društvene i državne organizaacije, koji definitivno i neopozivo obezbjeđuju prevagu razuma nad ideološkim zabludama.

Pobornici ove teorije saglasni su da je u tom procesu naročito došla do izražaja asistencijalna i intervencionistička uloga same države. Ovo nezavisno od toga da li se ona iskazivala posredno (mijenjanjem formalnih uslova za rješavanje konflikta interesa između poslodavaca i radnika, socijalnim i radnim zakonodavstvom, odnosno regulisanjem pravila preduzetništva) ili neposredno (uključivanjem u preduzetničko-proizvodni proces, raznim osnivačkim akcijama i politikom dotacija, te rješavanjem infrastrukturnih problema, razvojem nauke, tehnologije i slično). Gdje god su te dvije funkcije države došle do izražaja, smatraju pobornici ove teorije, ostvaren je respektabilan i za sve prihvatljiv društveni preobražaj. Tako dolazi do optimalne interakcije društva i države, u smislu da razvijeno društvo stvara demokratsku državu, a da demokratska država uzvraća snažnim potenciranjem svestranog i, što je naročito važno, u socijalnom i svakom drugom pogledu pravednog društvenog razvoja.

Svojevrstan okvir i oblik traženja rješenja pitanja socijalne pravde predstavlja i utilitarizam, shvaćen bilo u svom izvornom (bentamovskom) značenju - kao etičko i filozofsko učenje po kome cilj svakog čovjekovog svjesnog i svrsishodnog djelovanja, jednako kao i motiv i princip njegovog svekolikog moralnog odnošenje i postupanja, treba da bude ono što je korisno i donosi sreću najvećem broju ljudi - bilo u smislu kako ga teorijski određuju autori po kojima je dobro ili istinito samo ono što je korisno. Osobito se relevantnom u tom pogledu smatra ideja tzv. socijalnog utilitarizma, koju na primjer zastupa Dž. S. Mil, po kojoj se, za razliku od tzv. hedonističkog utilitarizma (koji najvećim dobrom smatra uživanje i izbjegavanje boli), opšte ljudsko dobro nalazi u slobodnom razvoju individualnih ljudskih mogućnosti, pa stoga u prvi plan ističe socijalne reforme i demokratiju.

Teorija socijalne pravde se, ipak, javlja tek sedamdesetih godina XX vijeka, najviše zahvaljujući američkom univerzitetskom profesoru Džonu Rolsu (1921-2002), koji u svojoj knjizi *Teorija pravde* (1971) traga za odgovorom na pitanje koji bi se od poznatih društvenih poredaka mogao smatrati pravednim, u

smislu da bi ga građani odista izabrali kada bi bili u prilici da to čine saobrazno svojim stvarnim ličnim interesima i egoizmima? Rols je u svojoj knjizi *Politički liberalizam* (1993) izvršio izvjesnu reviziju svoje teorije, tako što je ideju tzv. preklapajućeg konsensusa (*overlapping consensus*) pretpostavio ugovornoj proceduri kao temeljnom načelu pravde (koju je i sam ranije preferirao), ali time nije doveo u pitanje njene bitne karakteristike i sadržaj.

Rolsovo djelo, mada posvećeno jednoj od klasičnih tema filozofskopravne tradicije, barem kad je u pitanju tematika prvade, slobode i jednakosti, iskazuje se kao djelo filozofa morala i politike, koji - nakon svega što je istorijsko iskustvo u tom pogledu pokazalo - ponovo postavlja pitanje: Da li su društveni oblici u kojima čovjek živi i ostvaruje svoju generičku suštinu rezultat njegovog slobodnog izbora, tj. njegove stvarne volje da živi baš u sistemu u kome živi, i sa onim što mu taj sistem daje i nameće, ili je u pitanju nešto drugo od onoga što on stvarno želi? Ono što Rolsa tim povodom interesuje, nije da se pronađe sistem i princip kako da se „olakša život“ ljudima koji su po bilo kom osnovu („sticajem slučajnosti ili nesrećom“) ugroženi, tj. lišeni mogućnosti da sami (vlastitim umnim i fižičkim potencijalom, odnosno materijalnim dobrima kojima raspolažu) rješavaju svoja ekonomska pitanja i socijalne probleme („premda ovo mora da bude urađeno“). Njega interesuje kako da se pronađe način da „svi građani budu stavljeni u položaj da upravljaju svojim sopstvenim poslovima i da učestvuju u društvenoj saradnji na osnovu uzajamnog poštovanja pod približno jednakim uslovima“.

Smisao traganja za odgovorom na to pitanje, Rols vidi u faktu da nijedna od poznatih političkih filozofija i njima korespodentnih shvatanja društvenih ciljeva i interesa, uključujući i one utemeljene na ideji države blagostanja i utilitarizma, nije ponudila dovoljno dobro rješenje problema socijalne pravde, tj. „zadovoljavajuća objašnjenja za osnovna prava i slobode građana kao slobodnih i jednakih osoba, što je zahtjev koji ima apsolutni primarni značaj za objašnjenje demokratskih ustanova“. Dakako, ne bilo kojih i bilo kakvih demokratskih ustanova, već onih koje omogućavaju da se „ubjedljivo objašnjenje osnovnih prava i sloboda, kao i njihovih prioriteta“ - koje inače smatra kvintesencijom pravde shvaćene kao nepristrasnost - „poveže s razumijevanjem demokratske jednakosti koja vodi ka principu jednakosti mogućnosti i principu razlike“, budući da ova dva principa, osobito drugi, daju pravdi njen liberalni karakter. Takvo uvjerenje prinudiće Rolsa da konkretno kaže, s jedne strane, u odnosu na koga ili na što želi da svojim bavljenjem pitanjem socijalne pravde napravi odgovarajuću naučno-teorijsku (prvenstveno pravno-filozofsku) distinkciju i koji faktički cilj time hoće da ostvari i, s druge strane, da dokaže što smatra nedostatnim u političkim filozofijama koje su predmet njegove pažnje i što bi

se kvalitativno novo moglo ponuditi u odnosu na njihove aktuelne političke racionalizacije.

Rols, mada precizan u iskazima, u početku ne određuje eksplicitno cilj svog bavljenja pomenutom tematikom. Tako, jednom će reći: „Moj je cilj da izradim teoriju pravde koja predstavlja alternativu utilitarističkoj misli uopšte, pa prema tome i svim njenim različitim verzijama“. Ostvarivanje tog cilja, po njemu, bi značilo uopštavanje i izvođenje na viši nivo apstrakcije tradicionalne teorije društvenog ugovora - kako su je zastupali Lok, Ruso i Kant - što smatra podjednako nužnim i važnim, budući da ta teorija „nudi alternativno sistematsko objašnjenje pravde“ koje je nadmoćnije od objašnjenja tradicionalno dominantnog utilitarizma. Rols tu prvenstveno ima u vidu „strogo klasično učenje“ utilitarizma, koje kod Henrija Sidžvika „dobija možda najjasniju i najpristupačniju formulaciju“, čija je osnovana ideja „da je društvo ispravno uređeno i prema tome pravedno, kada su njegove glavne ustanove uređene tako da postižu najveću ravnotežu ukupnog zadovoljstva svih pojedinaca koji mu pripadaju“. Na drugom mjestu, međutim, kazaće da mu je cilj jedino to da „da izgradi shvatanje pravde koje pruža razložno sistematičnu alternativu utilitirarizmu“ koji je, „u jednom ili drugom obliku, dugo dominirao anglosaksonskom tradicijom političke misli“. Različito određivanje predmeta i cilja Rolsovog interesovanja u ovoj oblasti neće se ni na tome završiti, već će njegova pažnja biti usmjerena i ka ideji države blagostanja. Razloge za to Rols je izložio u predgovorima za neka potonja izdanja svoje knjige *Teorija pravde*, ističući da bi učinio veliki propust ako makar i naknadno ne bi napravio „oštriju razliku“ između ideje „o demokratiji zasnovanoj na posjedovanju imovine i ideje o državi blagostanja“ i ako bi svoju teoriju socijalne pravde temeljio samo na kritici utilitarizma, a ne i na kritici države blagostanja. To je razlog što svojim ranijim razmatranjima, izloženim u knjizi *Teorija pravde*, dodaje i kritiku države blagostanja sa stanovišta faktičkih mogućnosti koje ona pruža za ostvarenje ideje socijalne pravde. U tom smislu, on kaže: „U državi blagostanja čiji je cilj da niko ne treba da padne ispod pristojnog životnog standarda i da svi treba da dobiju izvjesnu zaštitu od slučajnosti i loše sreće, na primjer, nadoknadu za zaposlenost i ljekarsku njegu. Preraspodjela prihoda služi ovoj svrsi kad, na kraju svakog perioda, mogu da budu izdvojeni oni kojima je pomoć potrebna“. No, problem je, međutim, što takav sistem „može da dopusti velike i naslijeđene nejednakosti koje su nespojive sa nepristrasnom vrijednošću političkih sloboda, isto kao i velike disproporcije u prihodu koje krše princip razlike“. Stoga, zaključuje Rols, takav sistem nije prihvatljiv kao pravo rješenje problema socijalne pravde. Jednakost mogućnosti koje on pruža, mada veća nego u nekim drugim sistemima, ipak je „ili nedovoljna ili čak bezuspješna s obzirom na nejednakosti u bogatstvu i političkom uticaju koji one dopuštaju“.

Rols pravdu shvata kao nepristrasnost. Tako poimana, pravda ne podrazumijeva ni „prirodna prava privatne svojine nad sredstvima za proizvodnju (mada uključuje pravo na ličnu svojinu kao nužnu za nezavisnost i integritet građana)“, ni „prirodno pravo građana na radničko posjedovanje i upravljanje firmama“. Ili, kako sam Rols kaže, to je „shvatanje pravde u svijetlu koga, kad su date posebne okolnosti zemlje, o ovim pitanjima (privatnoj svojini i radničkom posjedovanju i upravljanju firmama- R. R.) može da se razumno odluči“. Gvido Faso smatra da je takvo Rolsovo shvatanje pravde razlog što se njena načela u njegovoj teoriji „izvode prema hipotetičkoj ugovornoj proceduri koja predstavlja novu i prefinjenu verziju starog društvenog ugovora“.

O čemu se konkretno radi? Što je to novo u Rolsovom pristupu određenja principa pravde u odnosu na „klasični“ društveni ugovor i zašto on rješenja do kojih dolazi smatra „održivom alternativom“ ranijim doktrinama u toj oblasti? Zašto on svoju teoriju smatra „strogom teorijom nasuprot parcijalnoj teoriji saglasnosti“?

Objašnjavajući to, Rols kaže da njegovo bavljenje teorijom pravde bitno određuju četiri metodološko-teorijske pretpostavke. Prva pretpostavka odnosi se na shvatanje suštine pravde i principe borbe za njeno ostvarivanje, i glasi: „Pravda je prva vrlina društvenih ustanova, kao što je istina prva vrlina sistema mišljenja. Jedna teorija koliko god bila elegantna i ekonomična mora se odbaciti ili izmijeniti ako je neistinita. Na isti način zakoni i ustanove, ma koliko bili efikasni i dobro uređeni, moraju se reformisati ili ukinuti ako su nepravedni“. Druga pretpostavka odnosi se na uvažavanje nepovredivosti nekih čovjekovih prava, u koja spadaju i ona koja se ostvarju principom socijalne pravde, i glasi: „Svaka osoba posjeduje nepovredivost zasnovanu na pravdi koju čak ni društvo blagostanja ne može da prenebregne. Iz ovog razloga pravda poriče da se gubitak slobode nekih poravnava većim udjelom u dobru ostalih. Ona ne dozvoljava da se žrtve nametnute nekolicini nadoknade većim zbirom prednosti koje uživaju mnogi. Prema tome, u pravednom društvu slobode jednakog građanskog statusa smatraju se riješenim“. Treća pretpostavka odnosi se na karakter prava obezbijeđenih pravdom, i glasi: „Prava obezbijeđena pravdom nijesu predmet političkog pogađanja niti račun društvenih interesa“. Četvrta pretpostavka odnosi se na uslove pod kojima se eventualno smije pristati na prihvatanje pogrešne teorije, i glasi: „Jedina stvar koja nam dopušta da pristanemo na pogrešnu teoriju jeste nedostatak bolje. Analogno, nepravda se može tolerisati samo kada je to nužno da bi se izbjegla još veća nepravda“. Rols u potenciranju ovih pretpostavki kao odrednica svog bavljenja predmetnom temom polazi takođe i od dvije (po njemu „evidentno“) nesporne stvari:

prva je da postoji identitet interesa koji ljude upućuje na uzajamnu saradnju, „pošto društvena saradnja omogućava bolji život svakome u odnosu na

život koji bi imao svaki pojedinac ako bi živio sam pomoću svog sopstvenog truda";

druga je da među ljudima postoji sukob interesa zato što oni nijesu indiferentni „u pogledu načina na koji se raspodjeljuju veće koristi koje se proizvode njihovom saradnjom, jer da bi slijedio ciljeve, svako želi veći umjesto manjeg udjela".

To je razlog, veli on, što je za izbor različitih društvenih uređenja potreban „skup načela koja određuju ovu podjelu koristi i osiguravaju saglasnost o pravilnim udjelima u raspodjeli". Ovi principi su, kaže Rols, principi društvene pravde, budući da „određuju način dodjele prava i dužnosti u osnovnim ustanovama društva i definišu odgovarajuću raspodjelu koristi i tereta u društvenoj saradnji". Sve to, dakako, pod jednim uslovom koji se ni na koji način ne smije zaobići, a to je da se sačuva osnovna odlika modernog demokratskog društva - pluralizam individualnih interesa i shvatanja, načina života, te političkih, ideoloških, religijskih i filozofskih opredjeljenja.

Ali, kako do njih doći? Da li različiti ljudi, pa još s garantovanim pravima na date razlike, mogu da stvore društvo koje će svi smatrati pravednim? Kako odrediti slobodu, a kako jednakost, da obije budu obezbijeđene, i u kakav ih odnos staviti da rezultat bude dobro uređeno društvo? Kako obezbijediti da principi pravde koji bi to omogućavali budu jednoglasno prihvaćeni kao principi temeljne društvene pravde? I, uopšte, koji su to principi koji bi za sve bili prihvatljivi?

Mogućnost uspostavljanja takvih principa Rols vidi samo pod pretpostavkom da se društveni sporazum koji bi ljudi sklopili na temelju onoga što u datoj situaciji smatraju najboljim zamijeni „početnom situacijom koja u sebi sadrži izvjesna proceduralna ograničenja u argumentima koji služe da dovedu do prvobitne saglasnosti o načelima pravde". U skladu s tim, smatra da se teorija pravde može podijeliti „na dva glavna dijela: (1) na tumačenje početnog stanja i formulaciju različitih principa koji u njemu mogu da se biraju, i (2) na obrazloženje kojim će se ustanoviti koji je od ovih principa stvarno trebalo prihvatiti".

Put kojim će ljudi (ali ne kao pojedinci već posredstvom odgovarajućih institucija kao „ugovornih stranka") ići ka rješenju ovog zadatka utoliko je složeniji, uvjeren je Rols, što svako shvatanje pravde ima neku vrijednost i što oni do svog shvatanja pravde treba da dođu upoređujući ga sa drugima kako bi se uvjerili da je vrijednije, bolje i u datim okolnostima prihvatljivije od njih. Nastojeći, stoga, da utvrdi kriterijume po kojima bi oni trebalo da se upravljaju, Rols ističe da je vrijedno ono shvatanje pravde koje pored distributivne uloge, što se ogleda u specifičnostima prava i dužnosti svakog distribuenta, vodi računa

i o povezanosti ove uloge sa pitanjima efikasnosti, koordinacije, instutucionalne stabilnosti i drugih momenata važnih za postojanje i razvitak društva. U tom smislu on formuliše dva osnovna principa (načela) koja „ugovorne stranke" treba da utvrde. To su:

prvo, da svaka osoba mora da ima jednako pravo na osnovni sistem koji sadrži jednake temeljne slobode u skladu sa ličnim sistemom slobode za sve;

drugo, da „društvene i ekonomske nejednakosti treba da budu uređene tako da je istovremeno: a) razumno očekivati da budu svakom od koristi, i b) da su povezane sa položajima i službama koji su otvoreni za sve".

Za prvi princip, kojega naziva i principom „najveće jednake slobode", Rols kaže da on „jednostavno zatijeva da se izvjesne vrste pravila, one koje definišu osnovne slobode, primjenjuju jednako na svakoga i da se (svakome) omogući najšira sloboda koja je saglasna sa sličnom slobodom za sve". Stoga su dozvoljena samo ona ograničavanja tih sloboda koja eliminišu mogućnost da one „ometaju jedna drugu". Zbog mogućih nedoumica povodom smisla i značenja formulacija iz drugog principa „svakome od koristi" i „otvoreni za sve", Rols dodaje da se radi o tome: (prvo) da ako već raspodjela prihoda „ne može biti jednaka", onda ona „mora biti od koristi za svakoga" i (drugo) da odgovarajući položaji u vlasti i odgovornosti koje oni podrazumijevaju moraju biti dostupni svima. Prvi dio drugog principa Rols ponekad naziva „principom razlike", a drugi dio principom „nepristrasno jednakih mogućnosti". Za oba principa, pak, kaže da predstavljaju „poseban slučaj opšteg shvatanja pravde", koje se može izraziti na sljedeći način: „Sve društvene vrijednosti - sloboda i mogućnosti, prihod i bogatstvo, i društvene osnove samopoštovanja - treba da budu raspodijeljene jednako, osim ako je nejednaka raspodjela bilo koje, ili svih ovih vrijednosti svakome od koristi". Osim toga, veli Rols, „opšte shvatanje pravde ne ograničava dozvoljene vrste nejednakosti", već „samo zahtijeva da se položaj svakog poboljša". U tom smislu, nepravednim se mogu smatrati samo nejednakosti „koje nijesu svakome od koristi".

Rols, uz navedena dva principa, formuliše (postavlja) i dva „pravila prioriteta", koja bi trebalo poštovati kod opredjeljivanja za određene principe pravde, kako ono ne bi bilo proizvoljno ili prepušteno čovjekovom intuitivnom, pod kojim inače podrazumijeva opredjeljivanje između suparničkih principa pravde bez ikakvih konstitutivnih kriterijuma za određivanje njihovog pravog značaja. To su prioritet slobode i prioritet pravde nad efikasnošću i blagostanjem. Prioritetom slobode se utvrđuje da sloboda može da bude ograničena samo slobodom i to tako: a) da „sloboda manjeg obima mora da ojača totalni sistem slobode koju uživaju svi", što znači da bi samo pod tim uslovom bila opravdana sloboda manjeg obima; b) da „sloboda manja od jednake mora biti prihvatljiva

za one čija je sloboda manja“, što znači da do smanjenja slobode ne bi smjelo da dođe bez pristanka onih čija bi se sloboda smanjila. Drugo pravilo prioriteta utvrđuje da je princip pravde prioritetan u odnosu na efikasnost i u odnosu na maksimiziranje same dobiti, a da je jednaka mogućnost za svakoga primarna u odnosu na princip razlike. Objašnjavajući ovaj potonji princip, Rols dodaje: a) da „nejednakost mogućnosti mora da poveća mogućnost onih čije su mogućnosti manje“, što znači da nejednakost mogućnosti ne smije da ide na štetu onih koji su u najnepovljnijem položaju; b) da „povećana stopa štednje mora povratno da ublaži teret onima koji ovo lišavanje podnose“.

Navedeni „principi pravde“, zajedno sa pravilima prioriteta u njihovoj primjeni, smatra Rols, predstavljaju sukus svih čovjekovih vitalnih (suštinskih) interesa i sasvim korespondiraju da njegovim „primarnim dobrima“, pod kojima podrazumijeva: a) lične i političke slobode, b) mogućnost za školovanje i rad i c) prihode i imovinu. Razlog za vršenje ovakve selekcije „primarnih dobara“ od onih koja to nijesu vidi u tome da se radi o dobrima neophodnim svima, nezavisno od toga kakav životni cilj imaju i kojim oblicima samopotvrđivanja i uspjeha teže. „Računica“ u tom pogledu, smatra on, sasvim je jednostavna i sazdana je u dvijema davno i mnogo puta iskustveno potvđenim činjenicama: onoj, da se bez slobode, novca i mogućnosti školovanja, a time i bez mogućnosti pronalaženja posla teško može opstati; i onoj, da ukoliko se pomenutih dobara ima više, utoliko su veće mogućnosti da se postigne ono što se želi.

Što, u principu, znači pravedno raspodijeliti „primarna dobra“ i kako to postići?

Tražeći odgovor na to pitanje, Rols dolazi do saznanja da mogućnosti da se ostvari jedan tako složeni zahtjev direktno zavise:

najprije, od društvenih akata (ustava i zakona) koji bitno odlučuju o (ra-s)podjeli političkih prava, o karakteru imovinsko-pravih odnosa i uslovima sticanja prihoda;

zatim, od toga da društveni ugovor kojim se reguliše raspodjela „primarnih dobara“ bude postignut bez ikakvih i ičijih pritisaka, uistinu slobodnom voljom svih „ugovornih strana“, tj. stvarnim dobrovoljnim pristankom svakog učesnika u tom procesu;

dalje, od toga koliko društveni ugovor proističe iz uvjerenja njegovih potpisnika da tim činom, osim što pravedno podmiruju njihove tekuće (aktuelne) zahtjeve i potrebe, otvaraju nove puteve razvoja materijalnih i kulturnih dobara i vrijednosti;

najzad, od toga da „ugovorne strane“ nakon potpisivanja tog akta imaju isto (pozitivno) mišljenje o smislu i vrijednostima svoje odluke, što znači da „raspodjela koristi mora da bude u skladu sa principima koji su prihvatljivi svim stranama“.

Naprosto, veli Rols, u postizanju tog cilja, valja poštovati osnovni princip života, koji glasi: ako je život u društvu saradnja među nezavisnim pojedincima sa jednakim vrijednostima, onda i zakoni i pravila koja se tim povodom donose treba da budu rezultat dogovora potignutog na isti način - dobrovoljnim pristankom nezavisnih i slobodnih ljudi, koji su svjesni prednosti saradnje nad sukobima u svemu, pa i u regulisanju svojih različitih individualnih interesa i ciljeva.

Rols u smisao (valjanost) svoje teorije vjeruje po dva osnova.

Jedan osnov za vjerovanje u smisao (valjanost) svoje teorije Rols nalazi u opštim pretpostavkama, s jedne strane, da „naše dobro zavisi od toga kakva smo vrsta osobe, kakve su vrste htjenja i težnji koje imamo i na koje smo sposobni“ i, s druge, da ljudi po svojoj prirodi posjeduju smisao i osjećaj za pravdu. Rols, u principu, ne isključuje mogućnost „da postoje mnogi ljudi koji ne nalaze da je osjećaj za pravdu njihovo dobro“, te da u takvim situacijama „kaznena sredstva“ mogu da igraju veću ulogu u društvenom sistemu od svih drugih. Ipak, smatra on, „ništa od ovoga ne poništava kolektivnu racionalnost principa pravde“, budući da je i dalje „korist svakoga da ih svako poštuje“. Osim toga, veli Rols, osnovano se može reći „da je u dobro uređenom društvu biti dobar čovjek (posebno imati djelotvoran osjećaj za pravdu) zaista dobro za tog čovjeka“, te da se „sa stanovišta pojedinca, želja da se potvrdi javno shvatanje pravde kao regulativno za čovjekov životni plan slaže sa principima racionalnog izbora“. Naprosto, zaključuje on, radi se o nečemu što je istinito „bar dok shvatanje pravde nije toliko nestabilno da bi neko drugo shvatanje bilo poželjnije“. Problem je, međutim, u tome što ovo potonje nije realno očekivati u „klasičnim“ demokratskim sistemima, liberalnom pogotovo. To je razlog što njegova teorija pravde nije prilagođena tim sistemima već „modernoj ustavnoj demokratiji“, a to znači društvu sa izgrađenom „demokratskom kulturom“ koja, uz ostale vrijednosti, sadrži i tradiciju slobodnog izražavanja različitosti i traganja za njihovim „razumnim srijetanjem“.

Drugi osnov za vjerovanje u smisao (valjanost) svoje teorije Rols nalazi u autentičnoj, po sebi uvjerljivoj proceduri odnosno „propozicijama“ za provjeru etičke utemeljenosti i opšte prihvatljivosti osnovnih principa na kojima se ona temelji. Riječ je o postupku i principima koji su, u hipotetičko-konstruktivističkoj ravni, odista u mnogom pogledu drugačiji od onih u kojima su formulisane slične teorije, a odnose se:

prvo, na to da se principi pravde koje on formuliše (i afirmiše) ne odnose primarno na pojedince već na osnove institucije društva, koje on nerijetko naziva osnovnom strukturom društva;

drugo, na to da se principi pravde biraju u okolnostima „prvobitnog položaja“ (*the original position*), pod okriljem „vela neznanja“ (*a veil of ignorance*), što znači u uslovima koji maksimalno isključuju faktore „ličnih doživljaja“ i slučajnosti;

treće, na to da se principi pravde biraju bez hipoteke prethodno utvrđenih normativa i obaveza.

Rols se ne obraća svima i svakome, već ljudima koji znaju i poštuju principe i proceduru formiranja održivih institucija u jednom pluralističkom društvu, saobrazno opštim gledištima i većinskim opredjeljenjima. On ljude u ulozi „ugovornih stranaka“ poima kao racionalne osobe koje imaju volju „za saradnjom u političkom životu“, koje su dobronamjerne i sa „dušom kompromisa“, spremne na izbjegavanje svađa i neslaganja i, kao takve, sposobne da, u uslovima potpune slobode i jednakosti, „zajedno biraju jednim jedinim kolektivnim aktom načela koja treba da utvrde temeljna prava i obaveze i da odrede podjelu društvenih beneficija“. Zadatak im je, dakle, da principu pravde kao nepristrasnosti odrede konkretno značenje i sadržaj, tj. da odrede što taj princip znači, na što se sve odnosi i kako se ostvaruje, te što ga bitno karakteriše u odnosu na alternative. Razgovor „ugovornih strana“ o sporazumu koji će potvrditi da su u njemu pronašle „recept za pravdu“ u raspodjeli „primarnih dobara“, Rols ne zamišlja kao raspravu u kojoj se iznose različiti prijedlozi, razmjenjuju argumenti, postavljaju različiti zahtjevi i uopšte se ponašaju tako da jedna, koja pretpostavlja da ima bolju poziciju, nastoji da onu drugu, slabiju, privuče na svoju stranu. Naprotiv, on misli na ugovor koji se postiže među ravnopravnim ljudima u uslovima kada nijedna strana, ni po kom osnovu, ne može da dobije više od druge. To se, po njemu, može imati pod dva uslova. Prvi je da se razgovor vodi pod motom pravde kao nepristrasnosti (*justice as fairness*). Drugi je da se razgovor vodi u uslovima „prvobitnog položaja“ koji je „stabilan“, odnosno „uravnotežen“. Samo u takvim uslovima, smatra Rols, „principi koji budu izabrani, nezavisno od toga kako izgledaju, prihvatljivi su s moralnog stanovišta“.

Kad je riječ o „prvobitnom položaju“, u kome bi trebalo da se nalaze „ugovorne stranke“ kod izbora principa pravednosti, radi se o filozofski zamišljenom prvobitnom stanju za koga su karakteristična sljedeća četiri elementa.

Prvo, u „prvobitnom položaju“ se „ugovornim strankama“ predočava kompletna lista svih poznatih teorija pravde. Konkretno, tu listu treba da čine:

(1) principi pravde kao nepristrasnosti, koji su predstavljeni kao (a) princip najveće jednake slobode i (b) princip nepristrasno jednakih mogućnosti i princip razlika;

(2) shvatanja nastala kombinovanjem principa najveće jednake slobode sa principom prosječne korisnosti, ili sa principom prosječne korisnosti koja je podvrgnuta (a) zahtjevu za očuvanjem izvjesnog socijalnog minimuma i (b) ograničenju raspodjele, ili se uz ova dva zahtjeva dodaje još i (c) princip jednakih mogućnosti;

(3) teleološka shvatanja pravde, koja obuhvataju (a) klasični princip korisnosti, (b) princip prosječne korisnosti i (c) princip perfekcionizma;

(4) intuicionalistička shvatanja pravde, karakteristična po tome što se (a) uravnoteženje ukupne koristi vrši prema principu jednake raspodjele, ili se (b) uravnotežuje prosječna korist prema principu obeštećenja, ili se (c) uravnotežuje lista tzv. *prima facie* principa;

(5) egoistička shvatanja, obično iskazana u formulacijama (a) da svako treba da služi mojim interesima, (b) da svako treba da postupa pravedno izuzev mene, ako tako odlučim i (c) da je svakome dozvoljeno da štiti i unapređuje svoje interese po svojoj volji.

Uz ovu listu principa pravde „ugovornim strankama" se predočava i to da svako od ovih pravila važi bezuslovno, tj. u bilo kojim društvenim okolnostima, te da mogu da biraju bilo koje od njih.

Drugo, „ugovorne stranke" u „prvobitnom položaju" imaju sve ono što se smatra objektivnim i subjektivnim „okolnostima za pravdu". Objektivnim okolnostima kao pretpostavkama za saradnju, Rols smatra: zajednički život na istoj teritoriji, fizičku i mentalnu sličnost ljudi, stepen (ne)zadovoljstva ostvarenošću životnih planova, (ne)dostatnost prirodnih resursa za zadovoljenje životnih potreba. Pri tome napominje da kod velike oskudice obezbjeđenje pravde nije moguće, a kod preobilja nije potrebno. Među subjektivnim okolnostima relevantnim za ostvarenje principa pravde, Rols primat daje razlikama ljudi u shvatanjima, filozofskim uvjerenjima i religijskim vjerovanjima, nesavršenost mišljenja i suđenja, te uzajamnu (ne)zainteresovanost.

Treće, „ugovorne stranke" u „prvobitnom položaju" podliježu primjeni formalnih uslova koji karakterišu „pojam ispravnog", što znači da principi koji se biraju za principe pravde treba da budu:

(a) opšti, u smislu da izražavaju opšta svojstva, da ne sadrže lična imena i da ne upućuju na pojedinačne osobe;

(b) univerzalni u primjeni, u smislu da se odnose na svakoga ko pripada skupu (krugu, grupaciji) moralnih osoba;

(c) javni, u smislu da su saglasni sa onim što se naziva „javno shvatanje pravde" i da o njima svako zna ono što treba, uključujući i to da i drugi znaju da su rezulat njihove saglasnosti, a ne nešto što im je neko na silu nametnuo;

(d) dovoljno „prostrani" i „elastični", u smislu da mogu da urede čak i konflikte zahtjeve;

(e) uvjerljivi, u smislu da zadovoljavaju uslov finaliteta, tj. da budu završni u odlučivanju da li je nešto pravedno ili nije, tako da iznad njih ne treba da bude nikakvih drugih principa na osnovu kojih bi se odlučivalo kada se eventualno pojavi neki konflikt.

Četvrto, „ugovorne stranke“ se u „prvobitnom položaju“ nalaze pod nekom vrstom figurativnog „vela neznanja“, u smislu da, s jedne strane, ne znaju ništa o sebi samima (svom polu, starosti, nacionalnoj pripadnosti, društvenom položaju, imovini i ličnim sposobnostima), što bi ih učinilo pristrasnim (subjektivnim) u „ugovornom dijalogu“ (tj. dijalogu o tome kakvo društvo odista žele) i, s druge strane, da ne znaju ništa o svom budućem položaju u društvu. Svrha ovog zahtjeva je u tome da se, radi nepristrasnosti, isključe iz procedure izbora principa pravde sva znanja o mogućem ili stvarnom uticaju različitih posebnih okolnosti na „sopstveni slučaj“ onih koji u tome učestvuju. Ipak, pošto izbor principa pravde ne bi bio moguć bez nekih znanja, „ugovorne stranke“ treba da znaju:

prvo, „opšte činjenice o ljudskom društvu“, u smislu poznavanja temeljnih principa i sadržaja političke i ekonomske organizacije, odnosno „zakona ljudske psihologije“;

drugo, koje činjenjice utiču na izbor principa pravde, te da li im u tom pogledu osim znanja opštih zakona i teorija još nešto treba;

treće, da teorija pravde treba da bude takva da proizvodi „sopstvenu podršku“, što znači da djejstvo njenih principa u osnovnoj društvenoj strukturi proizvodi kod ljudi odgovarajuća osjećanja za pravdu, podstiče ih da se ponašaju saobrazno njima i time shvatanje (i trijumf) pravde učine neupitnim i trajnim;

četvrto, da li u njihovom društvu postoje okolnosti za izbor principa pravde i kakve bi posljedice takav izbor mogao proizvesti.

Samo u „prvobitnom položaju“ karakterističnom po navedena četiri uslova, smatra Rols, moguće je, u konkurenciji sa drugima, izabrati pomenuta dva principa pravde kao nepristrasnosti i omogućiti da u društvenim uslovima relativne oskudice ne dominiraju ni preimućstva društvenog položaja ni prirodni talenti, već da ti odnosi budu zasnovani na jednakosti ljudi kao moralnih ličnosti.

Poglavlje peto

KOMUNITARIZAM

Komunitarizam (lat. *communitas* - zajednica) je relativno nov pojam u političkoj nauci, čije značenje mnogi poznati autori različito tumače, pa ga jedni identifikuju kao neku vrstu (neo)konzervativizma, neki kao jednu od varijanti republikanizma, neki kao političku koncepciju „lijevog uklona“ nastalu u liberalnom krilu američke Demokratske stranke, a neki (osobito tzv. evropski ljevičari) kao ideološko-teorijsku zamjenu za „preživjeli“ marksističko-socijalistički odnosno komunistički diskurs. Najbliže stvarnosti je, ipak, ako se kaže:

prvo, da ideja komuitarizma vuče korijene iz klasičnog američkog republikanizma što se na unutrašnjem planu iskazuje kao alternativa liberalizmu ali bez mnogo razumijevanja za „srednje solucije“ socijaldemokratskog tipa, odnosno za „komunističke kolektivističke ujdurme“;

drugo, da komunitarizam - kao politička koncepcija koja na nekim „klasičnim“ evropskim zasadima zajedničke tradicije, običaja i drugih društvenih sadržaja sintetizuje američke biblijske, liberalne i republikanske ideje - potencira važnost zajedničkih interesa građana, osobito onih koji se odnose na socijalnu pravdu i opšte dobro;

treće, da teorija komunitarizma predstavlja jedan od misaonih i političkih emanata ideje „univerzalizovanja liberalizma“, u smislu dokazivanja njegove sposobnosti da prilagođavanjem okolnostima, koje ne podrazumijeva žrtvovanje nijednog od „vitalnih agregata“ na kojima kao takav opstojava, može u razumnoj mjeri i kontrolisano da zadovolji i izvjesne „lijeve sinakure“.

Komunitarizam se kao politička doktrina „profiliše“ u isto vrijeme kad i Rolsova teorija pravde i ne manje nego ona opservira pitanja sigurnosti koje čovjeku daju sloboda i jednakost šansi u sistemu liberalne demokratije da može da ostvari sve ono čime će ne samo zadovoljiti svoje individualne potrebe, nego i u širem (društvenom) pogledu potvrditi smisao svog postojanja. No, dok Rols

tim povodom posebnu pažnju poklanja samopoštovanju, budući da ovo, kako kaže, daje siguran smisao čovjekovoj vrijednosti, tj. omogućava mu da ima „čvrsto uvjerenje u ono što je dobro i što vrijedi realizovati“, komunitarizam u prvi plan ističe spoljne činioce od kojih zavisi čovjekovo samopotvrđivanje. Specifičnost komunitarizma ogleda se i u tome:

što nastaje na nekoj vrsti nedovršene kritike liberalnog individualizma, u smislu da filozofiju individalizma kao takvu ne smetra prihvatljivom, ali ni maksimalnu zaštitu individualnih prava i sloboda nepotrebnom;

što se za razliku od teorija koje su više-manje djelo jednog autora, konstituiše iz ideja i koncepcija više autora čije distinkcije prema liberalizmu nemaju uvijek iste konotacije;

što se među autorima koji se smatraju njegovim utemeljivačima nalaze i neki „konvertiti“, tj. raniji pobornici ideje liberalizma.

Pojedinačno se, kao karakteristični teoretičari liberalizma u odnosu na čije ideje komunitarizam pravi svoj glavni otklon, smatraju Robert Nozik i Fridrih fon Hajek, a kao glavni promoteri ideje komunitarizma Robert Nozik (opet) i Alaster Mekintajer. Svim ovim autorima je zajedničko da im kao neka vrsta neformalnog orijentira za usmjeravanje razmišljanja u ovoj oblasti služi Rolsova (ugovorna) teorija pravde, prema kojoj se na svoj način kritički odnose i strateški pozicioniraju. Nozik (dok je preferirao ideje liberalizma) i Hajek, tako, smatraju da individualna sloboda predstavlja cilj koji može značiti više od cilja povodom kojega nastaju i uobličavaju se društvene institucije, dok Nozik (u ulozi promotera ideje komunitarizma) i Mekintajer smatraju da je i za čovjeka pojedinačno i za društvo u cjelini bolje kad postoje stabilne društvene institucije oslonjene na duboko ukorijenjene ideje i sposobne da, kao takve, posreduju u nekim procesima i sadržajima čovjekovog „živog života“. U oba slučaja autori slijede odgovarajući metodološko-teorijski fundiran princip formilisanja i argumentovanja svojih osnovnih stanovišta.

Robert Nozik (1938-2002), u svojoj knjizi *Anarhija, država i utopija*, objavljenoj 1974. godine, snažno zastupa stanovište da pojedinci posjeduju set prava koje niko ne smije da im povrijedi, te da postoje stvari „koje im nijedna osoba ili grupa ne smije učiniti“. Neka od tih prava su, smatra Nozik, „toliko jaka i dalekosežna“ da daju povoda za postavljanje pitanja što u odnosu na njih „smiju preduzeti država ili njeni činovnici, i mogu li uopšte išta preduzeti“.

Prije ukazivanja na koja „toliko jaka i dalekosežna prava“ konkretno misli, Nozik objašnjava što, zapravo, čini neko pravo. Tako, veli on, ako se pođe od pretpostavke da neka osoba ima neko pravo jedino onda kada se od nje traži da neku drugu osobu ili instituciju tretira na određeni način, onda to faktički znači sljedeće:

da imati pravo znači imati pravo da se postavlja zahtjev, a ne da se moli (onaj ko na nešto ima pravo nikoga za to ne moli, već to zahtijeva);

da se zahtijev za ono na što se ima pravo postavlja individualno, u svoje ime i radi zaštite ili ispunjenja nekog vlastitog cilja i interesa, i bez ikakvih pretjeranih obzira na to kako se takav postupak reflektuje na neke opšte društvene interese ili „pravila ponašanja“ (naprosto, radi se ono na što se ima pravo);

da se zahtjev zasnovan na pravu postavlja onome ko ima obavezu da taj zahtjev ispuni.

Pri tome, upozorava Nozik, valja imati u vidu da se se moralna prava razlikuju od tzv. sudskih prava i da neka prava imaju granice „u pogledu toga što je moguće učiniti da bi se ostvarile vrijednosti i ciljevi društva“.

Nozik pod sudskim pravom podrazumijeva ono što se obično naziva pozitivnim pravom, tj. pravom koje je određeno zakonom, koje primjenjuju državna vlast i međunarodne organizacije i čija se povreda zakonski kažnjava. Za razliku od njega, moralna prava su stvar konkretnog dogovora ljudi, u smislu da su ona uvijek rezultat njihove rasprave o tome kako u nekoj situaciji da djelaju i kakva im je vrsta institucija u tu svrhu potrebna. Tako shvaćena, moralna prava se javljaju ne samo kao partnerska zakonskim pravima već u izvjesnom smislu i kao nadređena ovim, budući da je čovjekov interes da u svakom trenutku ima ono što mu najviše odgovara stariji od zakonske norme nastale onda kada tog interesa nije bilo ili se drugačije iskazivao. Otuda, smatra Nozik, moralna prava, kao faktička ishodišta zakonskih prava, treba smatrati ne samo sastavnim dijelom prava jedne zemlje ili međunarodne zajednice, već i suštinski važnijim od svakog drugog prava. Prava koja imaju granice (tj. moraju biti ograničena) u pogledu toga što se smije činiti da bi se ostvarile (sačuvale, održale) neke osnovne vrijednosti i ciljevi društva, Nozik, po ugledu na Ronalda Dvorkina, naziva „jakom kartom“ morala. Takva prava, na primjer, postoje u pogledu formalno neograničenih mogućnosti da se izrazi kritičko mišljenje prema nekoj političkoj orijentaciji ili odluci, nezavisno od toga što mnogi misle da nije odveć moralno ono pravo koje dozvoljava da se u ime tobožnje slobode izražavanja kaže „baš sve“. Isti je slučaj i s pravom da se objavljuju tekstovi sa pornografskim sadržajem. „Ovo pravo - veli Nozik - dozvoljava ljudima da objavljuju pornografiju i zvanične vlasti griješe kad zabranjuju ovakva izdanja, iako većina misli da društvo postaje bolje bez pornografije“. Oba ova primjera Nozik koristi kao argumente da bi dokazao da isto kao što nema uvijek saglasnosti između moralnog i zakonskog prava, nema saglasnosti ni oko toga kakva moralna prava ljudi treba da imaju. I jedno i drugo mu, dalje, koristi da bi dokazao da su sva prava, čak i kada su najšira, u principu ograničavajuća.

Razmatrajući suštinu ograničavajuće prirode prava, Nozik polazi od toga da nju određuje već i sama činjenica da „svaki čovjek ima i živi *svoj* život“. Imati svoj život, po njemu, znači nemati potrebu da se stavlja na raspolaganje drugima i nemati moć da se nekome naredi da nešto žrtvuje u korist drugoga. Nozik, dakle, ne prihvata altruističko-kolektivističku filozofemu da lične žrtve i gubici (materijalni i drugi) jednog čovjeka mogu biti nadoknađeni dobitkom drugih, odnosno dobrim „završnim rezultatom“ u korist društva. On u principu dozvoljava mogućnost da ima pojedinaca koji su po prirodi skloni ličnom žrtvovanju za dobro drugih, ali je istovremeno uvjeren da je svaka priča o prirodnoj sklonosti (ili svojstvu) društva „da se odriče nekih dobara da bi se postiglo nešto drugo, još bolje“ - čista besmislica. Stoga preporučuje da se umjesto tim iluzijama terba prikloniti Kantovom kategoričkom imperativu da nikome - ni pojedincu, ni društvu, ni državi - ne treba dozvoliti da druge tretira kao sredstvo. Tretirati drugoga kao sredstvo greška je koju ne treba nikad (u)činiti, čak ni u situacijama kada se to doima unosnim i za jednu i za drugu stranu. Pri tome, pojašnjava Nozik, ne radi se o smanjivanju upotrebe ljudi kao sredstava već o potpunom (apsolutnom) eliminisanju nečega takvog, jer se samo onda kada nema ni najmanje mogućnosti da neko nekoga tretira kao sredstvo, ili da od nekoga sam bude tako tretiran, može govoriti o postojanju (zaštićenosti) čovjekovih individualnih prava i sloboda. Uostalom, kaže on, istorijsko iskustvo je pokazalo da imati pravo na upotrebu čovjeka kao sredstva znači imati i pravo da ga se tlači, eksploatiše, drži u ropskom položaju ili nekažnjeno ubija.

Nozik pravo na imovinu smatra ne samo prvim i najvažnijim sredstvom za obezbjeđenje individualnih prava na slobodu već i najefikasnijom branom protiv uplitanja u život drugih. Obrazloženje tog prava srž je njegove teorije prava kojom, kako smatra, nudi sve ono bitno što liberalna država treba da obezbijedi (i garantuje) u pogledu zašitite individualnih prava i sloboda. Ta teorija se temelji na tri osnovna principa. Prvi princip glasi: da svi imaju pravo na izvorno sticanje vlasništva, odnosno na rezultate svoga rada, a kada je u pitanju korišćenje prirodnih resursa proizvodi pripadaju onome ko taj posao obavlja. Drugi princip glasi: svi imaju pravo na prenos vlasništva, što znači na dobra koja se stvaraju putem dobrovoljnih transakcija, kupoprodaje i razmjene poklona. Treći princip glasi: svi su zaštićeni pravom ispravljanja nepravde u vlasništvu, što znači da imaju pravo da budu obeštećeni ili da dobiju nešto u zamjenu, u slučaju kada im neko oduzme nešto što su stvorili na častan način.

Formulišući ovako svoju teoriju, koju neki autori svrstavaju u tzv. istorijske teorije o pravu raspodjele, tj. teorije koje se ne bave problemom kakva raspodjela faktički jeste već pitanjem kako je do takve raspodjele došlo, Nozik

svjesno pravi otklon od teorija koje, kako kaže, materijalna dobra tretiraju kao „zrele plodove koji padaju s neba“, odnosno kao nešto „što se jednostavno nalazi gotovo da bi se raspodijelilo putem političkih odluka“. Tako nešto ne postoji, upozorova Nozik, pa kaže: „Situacija nije takva da se nešto odjednom pretvara u gotov proizvod i javlja se problem ko treba da ga dobije“. Naprotiv, nastavlja on, „stvari dolaze na ovaj svijet već pridružene ljudima koji na njih imaju pravo“. To, drugim riječima, znači da oni koji ne stvaraju, ne kupuju ili ne čine nešto na drugi način, ne mogu imati zahtjev ni za čim. Pa kad je već tako, pita se Nozik, čemu to da razne teorije o pravima raspodjele govore iz ugla jednakosti, zajedničkih i istih potreba, obezbjeđenja siromašnima što je moguće više dobara? U krajnjoj liniji, smatra on, manje je važno da li su ljudi siromašni ili bogati od načina na koji se obogaćuju ili osiromašuju. Nije, dakle, pravda ni u kakvoj raspodjeli dobara koja neće uticati na nejednakost, već u tome da dobra koja se raspodjeljuju budu stečena legalno, časnim radom i dobrovoljnim transakcijama. Ako dobra nijesu stečena tako, na djelu je nepravda čije ispravljanje ne podrazumijeva ništa drugo do da se onima koji su nepravedno oštećeni nadoknadi šteta, odnosno vrati ono što im pripada.

Potrebu da se u formulisanju bilo koje teorije pravde, pa i one koju sam promoviše, poštuje princip uvažavanja načina na koji su stvorena dobra koja treba dijeliti, Nozik ističe i iz još jednog razloga: da bi se najzad otklonila „stara nepravda“ i zbiljski uspostavilo pravo koje počiva na pravednosti. On, naime, ukazuje na to da su se u prošlosti u svim ljudskim društvima dogodila „mnoga kršenja prava na imovinu“, što faktički znači da su mnogi svoju imovinu stekli nepravedno. Taj se problem, međutim, objektivno ne može sasvim otkloniti već i zbog što, kako kaže, nije moguće vratiti staro stanje, tj. protekle događaje karakteristične po nepravednom sticanju imovine zamijeniti nekim drugim u kojima bi se ponovo odlučilo ko treba da bude vlasnik i nad čime, a da pri tome ne bude nepravde. Da bi se tako nešto uradilo tredalo bi izgraditi „neki detaljni i sistematski metod“ kojim bi se, krećući se „po svim šavovima istorije“, u svim poznatim pojedinačnim slučajevima (pod uslovom da se takav pregled posjeduje) ustanovila svaka (pa i najmanja) udaljenost između realnosti i pravedne raspodjele. No, čak i onda kada bi se takva radnja izvršila, raspolagalo bi se samo pukom predstavom o tome kako se i što se u minulim procesima sticanja i raspodjele dešavalo, ali ne i mogućnošću da se stvari „vrate na staro“. Najviše što se u tom pogledu može preduzeti jeste da se mjerama javne politike u oblasti preraspodjele dohotka i uopšte društvenog bogatstva obezbijedi izvjesna zaštita za oštećene od starih nepravdi. Kad to kaže, Nozik ne smatra da bi bilo odveć prihvatljivo kritikovati bilo koji tekući „program transfera plaćanja“ za koji se nije sasvim sigurno „da se on ne može opravdati

nikakvim ispravkama nepravdi". I obrnuto, veli on, „prošle nepravde" mogu biti toliko velike da potreba za njihovim ispravljanjem karatkoročno čini nužnom „ekstenzivniju državu". Pod „ekstenzivnom državom" on, iako to izričito ne kaže, podrazumijeva državu koja bi se uplitala u ekonomski život. Svjestan toga da bi čak i najmanjom saglasnošću na takvo pravo države doveo u pitanje kako liberalnu teoriju, tako i vlastiti status teoretičara liberalizma, Nozik izbjegava da se u tom pogledu direktno izjasni. Umjesto toga, on se opredjeljuje za neku vrstu „intelektualnog lukavstva" da posredstvom tri prilično dvosmislena iskaza izrazi i „ono što nije reakao" i tako izbjegne prigovor da je ostao „nedorečen". Prvi takav njegov iskaz jeste ponavljanje „klasične" liberalne teze da se prvi i najvažniji zadatak države ogleda u tome da štiti imovinu, te da je ona u stvari toliko dobra i poželjna koliko je efikasna u (iz)vršenju te obaveze, ali uz „napomenu" da to hoće li se država u nekom konkretnom slučaju, i koliko, uplitati u ekonomski život s ciljem da svojim mjerama ublaži pojedine posljedice starih nepravdi „zavisi od istorije", tj. da to u krajnjoj liniji predstavlja „stvar nasljeđa" i datih „aktuelnih okolnosti". Drugi Nozikov iskaz odnosi se na konstataciju da bi čak i tamo gdje su potrebe za uplitanjem države u ekonomski život radi ublažavanja starih nepravdi u sticanju svojine i raspodjeli najveće, „bilo pretjerano uvesti socijalizam kao kaznu". Treći iskaz odnosi se na Nozikovo tumačenje dijela Rolsove teorije pravde posvećenog ulozi društvenih institucija. Naime, Nozik kaže da bi Rolsovo stanovište o tome da društvene institucije treba da se prilagođavaju prilikama, u smislu da pomognu onima koji imaju niža mjesta na ljestvici obezbijeđenosti socijalno-ekonomskih i drugih uslova za život, mogala da postane pravilo pod dva uslova: da se radi o otklanjanju uticaja starih nepravdi, ali ne i nejednakosti koje su posljedica različitog snalažanja ljudi u okolnostima jednakih šansi; da je „istorijska informacija" o onima „koji se danas smatraju siromašnim po osnovu toga što su žrtve nepravdi iz prošlosti" - tačna.

Fridrih fon Hajek (1899-1992) je, uz Nozika, drugi liberalni teoretičar naspram i nasuprot čijih se glavnih ideja konstituiše doktrina komunitarizma. On u svom djelu *Pravo, zakonodavstvo i sloboda* (1982), posebnu pažnju poklanja dvijema temama važnim za ostvarenje čovjekovih prava i sloboda u liberalnom društvu. Jedna tema posvećena je odnosu znanja i slobode, u smislu utvrđivanja uticaja prvog na drugo, dok je u fokusu druge odnos društvenog poretka i slobode, takođe u smislu utvrđivanja uticaja prvog na drugo.

Hajek spada u one liberalne teoretičare koji postojano brane ideju individualne slobode i onda kada je većina drugih autora te provenijencije bila ili donekle pokolebana u svrsishodnost istrajavanja na toj ideji ili sklona vjerovanju da vrijeme kad nije bilo ni smisla ni mogućnosti da politika utiče na ekonomiju

pripada prošlosti. Svoju skepsu prema *racionalnom konstruktivizmu*, kao naziva vjerovanje da će društvo postati bolje ukoliko odnosi u njemu budu regulisani prema nekom dobro promišljenom planu, Hajek gradi na tezi da se zvanični planovi uvijek zasnivaju na nepotpunim informacijama o mogućnostima maksimalnog korišćenja društvenih izvora. U osnovi te teze nalaze se, kako on smatra, dvije nepobitne činjenice. Jedna činjenica je da, u principu („po logici stvari"), nijedan dio neke društvene grupe ne može znati ono što zna ta društvena grupa kao cjelina. Saobrazno tome, nijedna politčka instanca, nezavisno od toga koji je stručni štabovi i naučne institucije snabdijevaju relevantnim podacima, ne može znati ono što znaju svi članovi društva uzeti zajedno. Druga činjenica je, smatra Hajek, da su znanja kojima raspolaže društvo kao cjelina nevidljiva u dva smisla, ali veoma djelatna. Radi se, naime, o tome da se ta znanja nalaze u navikama i „neartikulisanim običajima" ljudi da rade i stvaraju ne misleći samo na korist od toga, a često čak i ne znajući zašto to čine. To, drugim riječima, znači da ljudi svoja mišljenja kudikamo više formiraju na temelju vlastitih iskustava, prilagođavajući se različitim situacijama i uopšte učeći u „školi života", nego na temelju sistematskih posmatranja i logičkih analiza. Znanja što ih donose vlastiti uspjesi i greške kudikamo su životnija, operativnija i svrsishodnija u pogledu formiranja svijesti o tome što daje dobre a što loše rezultate od svih katedraskih natuknica iz udžbenika ekonomije i svih upustava iz vladinih smjernica i planskih dokumenata. Ona stoga, po nepisanom pravilu, kod najvećeg broja ljudi predstavljaju one repere prema kojima se, u krajnjoj instanci, odlučuju ne samo pri rješavanju svakidašnjih (sitnih, efemernih) dilema nego i kod izbora strateški važnih, kricijalnih opredjeljenja. Tehnička i svaka druga nemogućnost političkih instanci i uopšte užih društvenih grupa da artikulišu i agregiraju svo bogatstvo i raznovrsnost svih tih znanja, razlog je što su sva znanja na kojima se zasnivaju centralizovane odluke nužno fragmentarna, nepotpuna i kao takva zbiljski nekonkurentna sa onim što ostaje njima neobuhvaćeno ili kroz njih neiskazano. A, onda, tu su i mnoga ponašanja i opredjeljenja koja bi se prije mogla nazvati posljedicom društvene inercije ili intuicije nego prethodno smišljenih odluka i domišljenih orijentacija. Hajek, tim povodom, kaže: „Duh ne stvara toliko mnogo pravila koliko se sastoji od njih". Tačnije, veli on, duh se sastoji „od kompleksa pravila koja nije stvorio, ali koja upravljaju akcijama pojedinaca zato što su se akcije u skladu s njima pokazale uspješnijim od akcija konkurentskih pojedinaca ili grupa". Kod takvog stanja stvari, uvjeren je Hajek, pogrešno je vjerovati u bilo koju vrstu racionalnog konstruktivizma i misliti da centralizovane odluke mogu imati prednost nad onim što emanira iz mišljenja i interesa neograničenog broja slobodnih individua. U poređenju s tim faktom, kaže on, svekoliko duhovno nasljeđe iz vremena prosvjetiteljstva, zajedno sa

utopističkim očekivanjima o sverješavajućoj socijalističkoj alternativi, doima se kao u biti „pogrešna sinoptička ideja“.

Kao što pravila svijesti, koja postoje u svakoj individui, utiču na njeno ponašanje kod izbora solucija koje će slijediti, a da ona ponekad toga nije ni svjesna, tako i pravila koja postoje u svakom društvu, a čine ih razni normativni principi (pisani zakoni, običaji i drugi), utiču na njena društvena opredjeljenja. Postojanje ovih principa, smatra Hajek, dvostruko je važno: oni ne samo što pomažu ljudima da dođu do nekih saznanja važnih za postizanje njihovih ciljeva, već im omogućavaju i to da, na temelju obaveze svih da ih poštuju, predviđaju ponašanja drugih i unaprijed znaju na kakva sve reagovanja, pozitivna i negativna, mogu da naiđu njihova ponašanja i postupci. Pravila koja regulišu odnose među ljudima Hajek naziva društvenim poretkom, za kojega kaže da nije ništa drugo do utvrđeni sistem međusobnog prilagođavanja i saradnje ljudi. Društveni poredak - kojega čini sistem pravila i zvaničnih i nezvaničnih normi - zajedno sa individualnom slobodom, čini „naučnu osnovu“ napretka i blagostanja i zato je veoma važno kakav će on biti, kakvu sadržinu ima. Dakako, postoje različiti društveni poreci i svaki od njih ima neka svoja karakteristična obilježja, već prema tome kako su u njemu regulisana osnovna čovjekova prava i slobode. Osobito važnim za jedno slobodno društvo Hajek smatra to da sistem pravila koja čine njegov poredak počiva na ideji pravne države i ideji zaštite čovjekovih individualnih prava i sloboda.

Karakteristika pravne države, po Hejku, jeste to: da u njoj vlada zakon; da su građani „tretirani na ravnopravan način“; da su ingerencije državne uprave ustavom ograničene. Osim toga, upozorava Hajek, treba imati na umu i neka iskustveno provjerana pravila, kao što su:

prvo, da pravna država ima smisla i može da opstoji samo ukoliko se „korjenito zasniva na društvenim normama“;

drugo, da su pravne odluke postojane i da u potpunosti djeluju samo onda kad se zasnivaju na političkim tradicijama;

treće, da su zakoni dobri samo „ukoliko imaju prilike da se slobodno razvijaju“, što faktički znači da nijesu oktroji i „diktati s vrha“, već da svojevrsna spontanost društvenog porekta treba da bude ono što proizvodi zakone i bitno određuje njihov karakter i vijek trajanja;

četvrto, da su najbolja pravna i uopšte društvena pravila ona koja proističu iz „kulturne selekcije“, tj. koja nastaju iz kulture društva u kome se donose i izraz su i iskaz njenih dugim „testiranjem“ provjerenih potreba i interesa.

Naprosto, veli Hajek, moć ljudi da ostvaruju svoje ciljeve proporcionalna je njihovom ponašanju u kojem „mišljenja i postupci bivaju rukovođeni pravilima koja su proistekla iz evolucijskog procesa, a oslanjaju se na iskustvo naraštaja“.

Hajek smatra da uz ta „opšta pravila“, inače veoma slična onima što ih implicira tzv. Berkov tradicionalizam, koja bi trebalo da zna i poštuje svako ko baštini ideju pravne države, postoje i neka posebna pravila, karakteristična za određene oblasti društvenog života i specifične procese koji se u njima odvijaju. Smisao ove napomene, kojom se Hajek primijetno odvaja od tradicionalizma, jeste u tome da se ukaže na to da:

sva društvena pravila ne osiguravaju, sama po sebi, stabilnost poretka;

to hoće li neko pravilo imati stabilizirajući ili destabilizirajući uticaj na društveni poredak zavisi od okolnosti u kojima ono „pulsira“;

jedino pravila koja su prilagođena okolnostima mogu da proizvedu očekivane, željene efekte.

Drugim riječima, veli Hajek, to znači da „upražnjavanje nepodesnih pravila može da postane uzrok nerada“. Stoga ih je potrebno izbjegavati baš kao i „neka pravila individualnog ponašanja koja jasno onemogućuju integraciju individualnih akcija u ukupni poredak“.

Osnovanost tih upozorenja Hajek dokazuje posredstvom primjera slobodnog tržišta. Tržište, veli on, daje ljudima slobodu da iskorišćavaju izvore i da održavaju veze sve dok to čine bez nekih obaveza koje dolaze izvan tog procesa. Čim dođe do nametanja tih obaveza (spolja), nezavisno od toga ko to čini i zbog čega, slobodnog tržišta više nema, a nema ni njegove izuzetno važne uloge za razvoj i napredak društva. Stoga, zaključuje Hajek, društveni poredak treba da se uvijek oslanja samo na ona pravila koja štite individualne slobode i osiguravaju napredak, a prvo i najvažnije pravilo te vrste jeste ono koje se odnosi na međusobno poštovanje prava koje čovjek ima da sa onim što je njegovo čini sve što hoće. Uostalom, kaže Hajek: „Razumijevanje da ’dobre ograde čine dobre susjede’, tj. da ljudi mogu da koriste svoje sopstveno znanje u težnji ka svojim sopstvenim ciljevima bez međusobnog sukobljavanja samo ako se povuku jasne granice između njihovih djelokruga slobodne akcije, predstavlja osnovu na kojoj je izrasla čitava poznata civilizacija“. Glavnu tačku oslonca u uspostavlju sistemske ravnoteže u poštovanju tog krucijalnog principa, Hajek vidi u svojini, pa kaže: „Svojina, u širem smislu u kojem se koristi da uključi ne samo materijalne stvari nego i (kao što je Džon Lok definisao) ’život, slobodu i imovinu’ svakog pojedinca, jeste jedino rješenje koje su ljudi našli za problem pomirenja individualne slobode sa odsustvom sukoba“. Dakako, riječ je o privatnoj svojini, u čijem poštovanju (i zaštiti) on vidi dvije važne pretpostavke: onu, koja ljudima daje mogućnost „da imaju povjerenja u modele ponašanja drugih“; i onu, koja ljudima daje mogućnost „da regulišu svoje planove na takav način da oni budu ostvareni“.

Hajek svojinu uopšte, pa i privatnu svojinu, ne smatra niti darom neba („Ideja svojine nije pala gotova s neba“, kaže on), niti pak posljedicom nekih slučajno nastalih, od ljudi i njihovog društvenog iskustva nezavisnih odnosa. Naprotiv, u pitanju je dugi, ne uvijek tihi i mirni, ali zato uporni „rad istorije“, koja je ljude navikavala i navikla da imaju stvari u ličnom posjedu i naučila da samo onda kada tim stvarima sami slobodno raspolažu mogu da postignu ono za što im one služe. U tom njihovom iskustvu sa stvarima u ličnom posjedu i povodom njega nastalo je ono što je vremenom, kroz proces dograđivanja i unapređenja, saobrazno nekim običajnim i drugim normama, dovelo do ustanovljenja svojine i svojinskih odnosa. Logika je, dakle, sljedeća: kad se u jednom društvu uspostavljaju određena pravila, a upravo to se dešavalo povodom pojave privatne svojine, to se čini prema postojećim običajima, odnosno saobrazno načinu na koji ljudi vide svoje interese i zadovoljavaju svoje potrebe.To je, kaže Hajek, „svojina činjeničkog stanja stvari“, za koje se ne može tvrditi da ih je neko „svjesno stvorio“, kao što se ne može reći da je u trenutku njihovog stvaranja uopšte i bila razvijena svijest o njihovoj svrsi koju su kasnije dobile. No, to „činjeničko stanje stvari“, prema kome proizilazi da je privatno neprikosnoveno vlasništvo istorijska tekovina, veli Hajek dalje, manje je važno od toga da „pošto počnemo da shvatamo njegovu važnost za uspješnost svih naših akcija“, možemo „da pokušamo da ga poboljšamo“. A poboljšati „činjeničko stanje stvari“ sa neprikosnovenom privatnom svojinom, kao neupitnim istorijskim nasljeđem koje je potvrdilo smisao svog postojanja, može se na dva načina: njenom punom zakonskom zaštitom, s jedne strane, i regulisanjem procesa društvenog razvoja na način koji bi uvažavao činjenicu da svako individualno pravo i sloboda proizvodi izvjesne društvene posljedice, te da od tih posljedica (koje su po logici stvari i ekonomske i socijalne, i etičke i političke, i ideološke i psihološke) zavisi i sam „ambijentalni kontekst“ u kome ta prava i slobode opstojavaju i mogu opstati, s druge strane. Ovako (diskretno) odškrinuta vrata za političke reforme (i izvjesne „korekcije“ liberalizma), kojima bi se privatna svojina više dovela u funkciju zadovoljavanja opštedruštvenih potreba i interesa, nijesu bila dovoljna da Hajek, poput Nozika, napravi „korak više“.

Robert Nozik, pak, za razliku od Hajeka s kojim u jednom periodu dijeli mnoga uvjerenja, nakon gotovo pedeset godina provedenih na čvrstom liberalnom kursu, 1989. godine objavljuje knjigu *Istraženi život*, u kojoj kaže da su zajedničke društvene vrijednosti, a ne strogo uzeti individualni interesi osnova na kojoj ljudi treba da grade zakonodavstvo i političko odlučivanje. Takav zaokret, inače neuobičajen kod autora koji baštine ideje liberalizma, Nozik iskazuje rečenicom: „Liberalno stanovište koje sam nekad imao sada je nedovoljno

za mene“. Sama „nedovoljnost“ liberalizma, kako je Nozik vidi nakon dužih istraživanja prirode tog sistema, ogleda se kako u tome što pokazuje da „nema sposobnosti da privuče pažnju ljudi i stvori saradnju koja otvara prostor za neku užu strukturu“, tako i u tome što ni simbolički, ni na bilo koji drugi način, ne uvažava dovoljno značaj i potrebu (inače u svakom društvu neophodnog) javnog i političkog angažovanja ljudi, u smislu da ih u tom pogledu ne podstiče (koliko bi trebalo) na istraživanja, ne „hrani informacijama“ i ne usmjerava njihovu aktivnost posredstvom validnih argumenata. Takav društveni sistem - politički inertan i interesno odveć sebi okrenut - uvjeren je Nozik, može se pokrenuti i donekle pozitivno preokrenuti samo većim angažovanjem društvenih institucija na žaštiti zapostavljenih individualnih prava i zajedničkih interesa. Mogućnost ovih da to postignu, pak, Nozik prvenstveno vidi u njihovoj „ekspresivnoj funkciji“, tj. u njihovoj angažovanosti na tome da ljude podsjete na ono što je za njih značajno, što kao stav, akcija ili odnos prema raznim pitanjima i problemima (od recimo borbe protiv gladi u svijetu, protiv vjerskih i rasnih netrpeljivosti, do gaženja elementarnih prava i sloboda bilo na „areni“ političkih zbivanja u sopstvenoj zemlji, bilo u odnosima među narodima i državama), potvrđuje njihov lični habitus i/ili društveni i istorijski identitet i dignitet. Osim u „osvjedočenoj“ (svim istraživanjima „stvarnog života“ potvrđenoj) nemoći liberalizma da to učini, Nozik potrebu da društvene istitucije iskoriste tu svoju moć vidi još i u tome:

da su devijantna ponašanja povodom čijeg otklanjanja bi čovječanstvo trebalo da pokaže svoj „ljudski lik“ uzela maha, tj. prekoračila granicu koja se više ni pod kakvim izgovorom ne može „nijemo posmatrati“ i „demokratski“ tolerisati;

da, kako iskustvo pokazuje, za prevladavanje raznih unutarnacionalnih i međunarodnih problema (nepravdi, nejednakosti, nesloboda i svega drugoga što čovjka smiješta s „one strane“ elementarnog morala i odgovornosti), nije dovoljno imati ispravna opšta načela o nekim zajedničkim vrijednostima i samo pojedince ili uže grupe dobrovoljno angažovane na njihovom sprovođenju u život.

Faktički to znači da se samo onda kada briga svih pojedinačno i briga društva u ime svih „idu zajedno“, mogu stvarati „jaki simboli“ i razvijati u svijesti ljudi predstave o veličini i značaju poslova i poduhvata pred kojima stoje, te o nužnosti njihovog (iz)vršenja ukoliko se žele izbjeći još teže posljedice datog stanja, ne samo po neke djelove pojedinih naroda ili pojedine narode i države, nego i po svakog pojedinca i čovječanstvo u cjelini. Problem liberalizma i njegovih osnovnih filozofsko-etičkih stanovišta o svijetu i životu, smatra Nozik, upravo je u tome što to ne vidi, ili ako vidi ne uvažava, tj. što u njemu „postoji

jedna uža perspektiva usmjerena ka cilju“, koju zapravo čini samo to što on „ekskluzivno brine o cilju koji ispunjava državna vlast, a ne o njenim *dubokim* mišljenjima“, koja se u mnogo čemu ne podudaraju s mišljenjem u čijoj se osnovi nalazi stvarni interes oslobođenog čovjeka i slobodnog društva.

Opasnost od toga da javne institucije eventualno ne ispune ovakva očekivanja, tj. ne nadomjeste manjkavosti liberalizma, Nozik ne smata naročito velikom. Čak i ako se nađe dio ljudi koji ne osjećaju „ni normativnu ni istorijsku“ pripadnost nekom društvu i koji hoće da samovoljno, „na svoju ruku“ govore u svoje ime i ime drugih , što uostalom nije rijetka pojava, najgore što se tada može desiti jeste to da oni ostanu po strani u odnosu na zajedničke vrijednosti koje proizilaze iz opšteg sudjelovanja u formiranju zajedničkih stavova i da gubitak tog dijela svog kolektivnog identiteta, prije ili kasnije, plate nekim vlastitim gubitkom. Stoga, veli Nozik, „ukoliko jedna demokratska većina treba da da zajednički simboličan izraz o značajnim pitanjima solidarnosti, potrebno je da i manjina, koja ima drugačije zahtjeve, uzme učešća u onom stepenu da ono što se kaže bude učinjeno u njihovo ime“. Pri tome, nastavlja on, „većina treba da izrazi istovremeno svoju solidarnost sa ovom manjinom, ne prisiljavajući je da ide toliko daleko koliko bi ona htjela“. To faktički znači da Nozik ne prihvata liberalni postulat da ljudi žive svako za sebe, te da stoga i „disidenti“ o kojima je riječ treba da ostanu izvan društvenih djelatnosti koje ne podržavaju. Ono što bilo koja pojedinačna osoba čini, smatra on, važno je ne samo u smislu što drugi o tome misle već i u smislu kakav to uticaj na druge objektivno ima. Pa ako je tako, a jeste, onda to znači da „određene stanice čovjekovog identiteta stoje ili padaju sa vrstom zvanične djelatnosti društva kome pripada“. Usljed toga, na primjer, svaka politička nesaglasnost pojedinaca ili manjih grupa sa većinskim dijelom društva, što god da je njen uzrok ili predmet, može da ima veze sa nekom vrstom egzistencijalnog konflikta čije se rješenje po pravilu nalazi tamo gdje je većinski interes. Ukoliko većinski dio društva i pored toga treba da ima izvjesno razumijevanje za poneku nesaglasnost pojedinaca i manjih grupa sa njegovim odlukama i opredjeljenjima, to nije niukom slučaju posljedica principijelnog pretpostavljanja individualnih prava i sloboda opštim i zajedničkim ili, možda, odustajanja od ekspresivne funkcije javnih institucija. Naprotiv, radi se o sasvim razumnoj i neophodnoj društvenoj solidarnosti većine s manjinom, koja je, posmatrana sa stanovišta njenog krajnjeg smisla i efekata, u funkciji zadržavanja „disidenata“ u najširim okvirima društvenog života i odlučivanja čak i onda kada se oni protive nekim konkretnim vrijednostima koje se tamo stvaraju i većinski slijede. Kao primjer na kome konkretno pokazuje što to faktički znači, Nozik uzima vojno angažovanje SAD u Vijetnamu, pa kaže da to što se jedan broj građana protivi spoljnoj politici svoje zemlje koja je do toga

dovela nikako ne znači da su oni zbog toga manje Amerikanci nego njihovi sugrađani koji tu akciju podržavaju i da će se manje od njih angažovati na nekim drugim zajedničkim poslovima i poduhvatima, da bi ih zbog toga trebalo držati po strani ili se prema njima odnositi s nevjericom. Nozik, naprotiv, misli da ljudi koji se iz moralnih razloga, kao u tom konkretnom slučaju, „distanciraju od *ciljeva* određenog tipa zvanične politike imaju pravo da ne sudjeluju u ovoj politici sve dok za to postoje mogućnosti". Prenesen na opšti plan, tj. prihvaćen kao univerzalno važeći, taj princip - u kome Nozik vidi osnovu svoje doktrine komunitarizma - znači postojanje društvene organizacije u kojoj zajednički, opšti ili drugačije iskazani uistinu većinski interes, što se izražava preko i posredstvom javnih institucija, postaje mjera i garant svih inidividualnih prava i sloboda i u kome poštovanje svih individualnih prava i sloboda do mjere koja ne ugrožava zajednički, opšti ili drugačije iskazani uistinu većinski interes, što se izražava preko i posredstvom javnih institucija, predstavlja najveći interes. To je, uvjeren je on, i uslov da savremena društva koja pretenduju na to da budu slobodna i demokratska, a takvima se smatraju sve liberalne demokratije, izbjegnu opasnosti da evoluiraju ka nekom od oblika na čijoj su kritici nastala.

Alaster Mekintajer (1929 -), škotski filozof, u svom glavnom djelu *Poslije vrline*, objavljenom 1981. godine, vrši oštru kritiku svekolikog postprosvjetiteljskog pluralizma zapadne filozofije, s ciljem da ukaže na potrebu stvaranja jedne vrste aristotelovske etike koja bi odgovarala savremenom čovjeku. Osobito je kritički nastrojen prema „nosećim" tezama te filozofije da je čovjek nezavisan od svojih društvenih uloga i da je u stanju da sam formira mišljenje o dobru i zlu, tvrdeći da je iz ugla ličnih sklonosti i apsolutne pretpostavljenosti ideje individualnih prava i sloboda svim drugim idejama pravde, slobode i jednakosti teško izabrati bilo kakvu moralnu argumentaciju ili obezbijediti moralno jednoglasje o bilo čemu. Time što je, posredstvom takvih teza, uništeno ono što je nekada bio moral svih, kaže Mekintajer, napravljen je, u najmanju ruku, „jedan ozbiljni kulturni gubitak", koji u mnogom pogledu limitira savremeno društvo u nastojanju da izađe iz protivurječnosti na kojima opstojava i otkloni razne limite u pogledu ostvarivanja ljudskih prava i sloboda. Zato on stavlja sebi u zadatak da „identifikuje i opiše izgubljena mišljenja prošlosti o moralu i razmotri njihov takozvani objektivitet i autoritet", i tako pomogne da se ponovo konstituiše jedinstvena osnova jedne nepristrasne, opšteljudske etike koja bi predstavljala opšteprihvatljivo i opšteprihvaćeno polazište u posmatranju (razumijevanju) i rješavanju svih problema savremenog čovjeka. Jer, kako kaže, da bi ljudi uopšte znali što je to „dobar život", te da bi saobrazno tom kriterijumu određivali mjeru svojih prava i sloboda, potrebno je znati na kojoj se to moralnoj osnovi i kakvim vrlinama on temelji.

Želeći da to sazna i objasni, Mekintajer razmatra pojam „vrline“ i konstatuje da:

postoje različite vrline i da one, kao takve, pripadaju različitim tipovima čovjekove djelatnosti i društvene saradnje (u sportu se, na primjer, vrlinom smatra okretnost, a ponekad i hrabrost; prijateljstvu je potrebna čast; u svim vrstama „praktičnog života“ vrlinom se smatra poštovanje odgovarajućih osnovnih pravila);

ono što ljude dovodi u stanje da ostvaruju ili ne ostvaruju dobra za nekoga drugog jesu tipovi karaktera;

postoji i jedan oblik vrline odnosno karaktera koji se ne iskazuje ni na jedan od ova dva načina, već se odnosi na zahtjeve koji se čovjeku nameću iz potrebe da živi u jednom pravnom sistemu, odnosno iz činjenice da živi u nekom pravnom sistemu.

Povodom tog oblika vrline, pak, nameće se krucijalno važno pitanje: Može li se, na racionalnoj osnovi, svaki ljudski život shvatiti kao jedna posebnost, „kako bi se na taj način shvatila funkcija vrline, koja može dovesti jednu osobu u stanje da svojem životu da neku jedinstvenu formu brže nego drugi“? Drugim riječima, pitanje je da li se može smatrati racionalnim shvatanje po kome svaki čovjek predstavlja do te mjere posebno i samodovoljno biće da je to što je u nečemu prije ili više uspio od drugih emanat njegove drugačije (veće) vrline od vrline ostalih?

Pozitivan odgovor na to pitanje što ga daje liberalizam, posljedica je njegovih „atomizovanih gledišta“ o ljudskoj djelatnosti. Jer, odbace li se takva gledišta, kaže Mekintajer, dolazi se do saznanja:

prvo, da jedno djelanje postaje shvatljivo samo kada se posmatra u vezi sa drugim ranijim djelanjima;

drugo, da se „dobar život“ u društvu može imati samo pod uslovom da ono ima sve vrline, a to se može imati tek na temelju neke vrste „moralne interakcije“ svih njegovih članova;

treće, da svaki pojedinac ima svoju društvenu ulogu, čija je forma oblikovana procesima što su, „kroz istorije individualnih života“, obuhvatili mnoge naraštaje;

četvrto, da bitnu pretpostavku za ostvarivanje čovjekove društvene uloge čini to da upozna tradiciju i (sa)zna koji su normativni standardi povezani s tom njegovom ulogom;

peto, da tako oblikovana shvatanja, koja čine jednu od osnova za projektovanje budućnosti, moraju proizlaziti ne samo iz onogo što predstavlja vlastito iskustvo i interes pojedinaca, već i iz iskustava i interesa društva kome se pripada;

šesto, da „dobar život“ neke osobe koja se nalazi unutar nekog određenog istorijskog odnosa jeste samo onaj život koji je usklađen sa normama i institucijama koje određuju taj odnos;

sedmo, da se tek na tim pretpostavkama može imati objektivna argumentacija o dobru i zlu, a time i pouzdana orijentacija u pogledu određivanja što pravda, sloboda i jednakost stvarno znače, te ko je čime limitiran ili podržan u ostvarivanju svojih prava na njih.

Bez autoriteta tradicije kao protivteže postojećem „pluralizmu“ dobija se „izbor bez kriterijuma“, a time nužno i „etički prostor“ za pravo trenutno moćnih da određuju mjeru slobode onima koji to nijesu. Umjesto mirenja s tim, upozorava Mekintajer, valja „konkretno reći“ da to hoće li se postići dobar život zavisi od okolnosti, koje se stalno mijenjaju i kojima se treba prilagođavati. Objašnjavajući na konkretnom primjeru što to znači, on kaže da su za jednog ratnika, kakav je bio Odisej, smjelost i hrabrost bile glavne vrline, dok su za njegovu ženu Penelopu, vjernost i čast bili zahtjevi koje ona nije smjela pogaziti, te da „dobar život za jednog atinskog generala iz petog vijeka nije bio isti kao za jednu srednjevjekovnu kaluđericu, ili za jednog seljaka iz 1800. godine“. Međutim, kaže dalje Mekintajer, „nije riječ samo o tome što različite individue žive u različitim okolnostima“. Suština problema, odnosno zahtjeva pred kojim se nalazi savremeni čovjek uopšte, pa i onaj u društvima liberalne demokratije, jeste u tome “da svi mi uđemo u ove okolnosti kao nosioci našeg društvenog identiteta“, što znači kao ličnosti s istorijski stečenim pravima da, u okviru i posredstvom odgovarajućih društvenih institucija, bitno utičemo na oblike i sadržaje svog života, ne prepuštajući da to čini neko drugi. Uostalom, kaže on: „Ja nijesam ničiji sin ili kćerka, ja sam stanovnik ovog ili onog grada, sa ovim ili onim zanimanjem, pripadam ovom klanu, ovom plemenu, ovoj naciji. Na taj način biva dobro za mene, biva dobro za ovu osobu koja je unutar tih uloga. Od moje porodice, mojeg grada, mojeg plemena i moje nacije ja nasljeđujem čitavo mnoštvo obaveza, nadanja i prava. To su dimenzije koje su date mojem životu, moja moralna polazišta. To je ono što, uglavnom, mojem životu daje jedan poseban karakter“.

Poglavlje šesto

SAMOUPRAVLJANJE

Samoupravljanje je, kao relativno cjelovit teorijski koncept, ali i kao djelimično razvijeni društveno-ekonomski sistem, nastalo u Jugoslaviji sredinom XX vijeka. Radilo se, kako vjeruju glavni akteri tog diskursa, o prvoj pravoj "demokratskoj alternativi" etatističko-birokratskom konceptu socijalizma, čija je "aplikaciija" u Sovjetskom Savezu i zemljama koje su slijedile njegov put imala za posljedicu probleme teže od onih koje je socijalizam "istorijski" trebalo da riješi. Posebnu zaslugu za formulisanje jugoslovenskog koncepta samoupravljanja imaju Boris Kidrič (1912-1953), Milovan Đilas (1911-1995), Edvard Kardelj (1910-1979) i Josip Broz Tito (1892-1980).

Ideja radničke demokratije kao svojevrsne antiteze etatističko-birokratskim izopačenjima u društvu koje bi trebalo da se razvija na kritici i prevladavanju svake dominacije i eksploatacije, dakako, nije bila jugoslovenski izum. U raznim oblicima, manje ili više razvijena, ta ideja se srijeće kod gotovo svih humanistički nastrojenih autora koji u čovjekovom pravu da sam odlučuje o bitnim pitanjima svog života vide jedan od najviših njegovih ideala, odnosno najprikladnijih oblika razotuđenja. Tomas Mor, u svojoj *Utopiji*, na primjer, preferira društvenu zajednicu uspostavljenju na kolektivnoj svojini i samoupravi. Sličnu orijentaciju, u raznim varijantama, promovišu i socijalisti-utopisti. Sen-Simon, tako, zastupa stanovište, po kome rad, više od bilo čega drugog, treba da određuje društveni položaj čovjeka. Šarl Furije, opet, predviđa da o svim poslovima u falansterima odlučuju njihovi članovi, a da se o problemima odnosnog društva i države kao cjeline odlučuje putem dogovora falanstera. Robert Oven, u ustavu *Nove harmonije,* insistira na tome da sredstva za proizvodnju budu kolektivna svojina, da proizvođači budu organizovani u proizvodne kooperacije i da upravljanje ovima bude stvar samih radnika. Ovakve ili slične ideje podržavaju i prvi radnički borci. Luj Blan, tako, predviđa da će u budućem, socijalističkom društvu javnim radionicama upravljati sami

radnici, a da će država vršiti samo opštu kontrolu njihove djelatnosti. Luj Ogist Blanki smatra da privatnu svojinu treba da zamijeni kolektivna svojina, kojom bi upravljale asocijacije proizvođača. P. Ž. Prudon zastupa ideju mutualizma (ekvivalentne razmjene) dobara (proizvoda i usluga), kako bi se izbjeglo svako posredovanje spoljnih činilaca (banaka, trgovine) u regulisanju ekonomskih i drugih odnosa među proizvođačima. Marksove i Engelsove teze o oslobođenju radničke klase kao njenom sopstvenom djelu, o odumiranju države i novom društvu kao asocijaciji slobodnih proizvođača, još više utemeljuju i razvijaju tu ideju. U Engleskoj će ideja tzv. industrijske demokratije na prelasku iz XIX u XX vijek postati ne samo jedno od uporišta gildsocijalističke teorije, već i predmet pažnje u spisima poznatih autora, kakav je slučaj sa radom Dž. Hola *Samoupravljanje u industriji* i drugim. Sovjeti, formirani u Rusiji nakon oktobarske revolucije, bili su zamišljeni kao prvi oblici praktične provjere ove ideje u nekoj od zemalja socijalističke orijentacije. Po ugledu na njih, tu ideju snažno potencira i pokret za radničku kontrolu i radničko samoupravljanje, koji se krajem i neposredno po završetku Prvog svjetskog rata, poput talasa, širi Evropom. Formiranje radničkih vijeća i fabričkih savjeta u mnogim zemljama, snažno utiče na širenje uvjerenja da radnička samouprava ima centralno mjesto u strategiji revolucionarne borbe radničke klase. Kao posljedica toga, radnička vijeća i fabrički savjeti dospijevaju u centar teorijskog interesovanja sve većeg broja autora koji pitanje karaktera vlasti u socijalističkom društvu posmatraju sa stanovišta uloge koju u njoj treba da imaju proleterska partija i država. U tom smislu, sve više se vjeruje, i govori, da socijalizam može da se razvija samo kao radnička demokratija, da radnička vijeća i drugi oblici učešća radnika u upravljanju nijesu puka pomoćna sredstva u stvaranju novog društva, već njegov krucijalno važan i nezaobilazan sastavni dio. Karl Korš, tako, radnička vijeća smatra sredstvom pomoću kojega će se cjelokupni proces proizvodnje staviti pod upravu ekonomski i politički organizovane radničke klase. Roza Luksemburg vjeruje da radnici pomoću svojih fabričkih savjeta, i drugih oblika neposredne demokratije, mogu da se postepeno "infiltriraju" u sve pore društva i tako, komad po komad, osvoje vlast. Antonio Gramši, fabričke savjete vidi ne samo kao najpogodnije sredstvo borbe radničke klase, već i kao osnovu nove vlasti, kao "obrzac proleterske države". Oni su osnova na kojoj proletarijat može da izgradi klasnu diktaturu. U njima se razvijaju odnosi drugarstva, povjerenja i bratstva radnika. Đerđ Lukač je, takođe, uvjeren da su fabrički savjeti veoma značajni kako za borbu proletarijata "protiv spoljnog neprijatelja, protiv buržoazije", tako i za njegovu borbu "protiv samoga sebe", tj. "protiv razornih i ponižavajućih uticaja kapitalističkog sistema na njegovu klasnu svijest". Jugoslavija je, dakle, samo onaj društveni prostor u kome se, sticajem istorijskih

okolnosti, bogato teorijsko nasljeđe revolucionarnog radničkog pokreta srijeće sa konkretnim potrebama njenog društvenog razvoja i čini je prvom zemljom socijalističke orijentacije u kojoj se demokratska alternativa izdiže na nivo oficijalne doktrine i politike i, kao takva, pretpostavlja sistemu administrativno-centralističkog upravljanja.

Promociju ideje radničke demokratije u Jugoslaviji, prvo, u relativno razvijen i "zaokružen" teorijski koncept, a potom i u svojevrstan društveni sistem, uslovilo je više momenta, među kojima tri imaju osobitu važnost.

U prvom redu, Jugoslavija je pripadala krugu zemalja koje su se nakon Drugog svjetskog rata našle na putu "socijalističke izgradnje" po sovjetskom uzoru. Nezavisno od toga da li su pripadale pobjedničkoj koaliciji ili grupaciji poraženih, gotovo sve te zemlje su iz rata izašle ekonomski veoma oslabljene, socijalno i politički unazađene, kulturno obogaljene i duhovno osiromašene. I sve su se jednovremeno, i na približno isti način, našle pred istim "strateškim" zadatkom "obnove i izgradnje" - da unutar sistema "narodne demokratije" razviju "plansku privredu". Ta "opšta formula" je bila jednako obavezna za zemlje koje su prije rata imale status industijski razvijenih (Čehoslovačka, Poljska), kao i za one koje su u mnogo čemu bile u feudalizmu ili su tek pokušavale da ga se oslobode (Albanija, Jugoslavija, Kina), jer se smatrala jedinim načinom na koji one, primjenom sovjetskog "modela" u organizaciji društva i države, mogu "dostići i prestići kapitalizam" u efikasnosti i nivou ekonomske razvijenosti. Raspolaganje viškom rada isključivo preko državne sfere, imanentno toj "formuli" je, međutim, nakon izvjesnih početnih rezultata, u svima njima dovelo do mnogih deformacija u proizvodnji, raspodjeli i razmjeni dobara, odnosno do opadanja tempa i povećanja neravnomjernosti u njihovom privrednom i uopšte društvenom razvoju. Primjenom te "formule", dakle, one ne samo što se nijesu ušle u najavljenu ekonomsku "utakmicu s kapitalizmom", nego su zapale u probleme koji su tendencijski prijetili da dovedu u pitanje elementarni opstanak njihovih privreda čak i na "predsocijalističkom" nivou. Da nevolje budu veće, državno-sopstvenički monopol produkovao je još i mnoge dotad neviđene oblike i sadržaje birokratske dominacije i uzurpacije osnovnih ljudskih prava i sloboda. Pred snažnim naletima administrativno-centralističkog dirižizma i represije uzmiče ili sasvim nestaje i ono malo elementa demokratskog koje su neke od tih zemalja bile sačuvale iz ranijih svojih sistema. Umjesto željenih harmoničnih društvenih odnosa javljaju se novi antagonizmi i sukobi. Tamo gdje se željela uspostaviti socijalno-psihološka i etička kohezije ranije antagoniziranih djelova društva, koja će kulminirati stvaranjem "jedinstvene socijalističke nacije", nastaju njihove nove podjele i raslojavanja: jedni zapadaju u "krizu identiteta" i beznađe; drugi se svrstavaju u kategoriju potencijalnih ili stvarnih

"neprijatelja revolucije"; treći se prevode u rezervnu armiju "vojnika partije". Nijedan od tih problema, koji demokratsku rekonstrukciju tek uspostavljenog sistema "narodne demokratije" čine neminovom i neodložnom, nije zaobišao Jugoslaviju.

Zatim, u Jugoslaviji je, sticajem istorijskih okolnosti, među kojima su posebno mjesto imali karakter njene socijalističke revolucije i naslijeđeni krajnje složeni kulturno-duhovni i socijalno-politički "milje", interesovanje za stvaranjem neke demokratske alternative sistemu administrativno-centralističkog upravljanja bilo prisutno i prije nego joj je to nametnulo vlastito iskustvo sa sistemom "narodne demokratije". Nagovještaji izvjesnih poduhvata u tom pogledu srijeću se već tokom 1947. godine, kada njeni političari i teoretičari formulišu teze:

da su putevi socijalistikog razvitka u raznim zemljama nužno različiti, budući da - kako uvjerava Tito - konkretnu razradu i primjenu marksističko-lenjinističkih principa na kojima se oni temelje mogu da vrše "samo oni koji su izrasli iz njedara naroda dotične zemlje, koji poznaju njenu historiju, njene običaje, njene slabosti i pozitivne strane, koji mogu pratiti sve pojave na licu mjesta";

da je ideja samoorganizovanja i samodjelatnosti najširih društvenih slojeva u Jugoslaviji uspješno provjerena tokom narodnooslobodilačkog rata na taj način što su "političku vlast na oslobođenoj teritoriji, usred Hitlerovog evropskog carstva, preuzimali narodnooslobodilački odbori kao organi masovnog narodnooslobodilačkog pokreta, a fabrike i radionice preuzimali su radnici i u raznim sponatanim i organizovanim oblicima obezbjeđivali rad u njima, njihovo upravljanje i funkcionisanje" (Kardelj);

da se u Jugoslaviji zbiva nešto novo i drugačije u odnosu na opredjeljenja i praksu u drugim socijalističkim zemaljama, te da će jugoslovenske revolucionarne snage biti onoliko uspješne u ostvarivanju svojih ciljeva, koliko se budu oslobađale raznih kalupa i šablona i cjelokupnu svoju djelatnost temeljile na stvarnim spoznajama specifičnih uslova i mogućnosti socijalističkog razvoja svoje zemlje.

Saobrazno tim i takvim uvjerenjima, Komunistička partije Jugoslavije počinje da, u komunikaciji sa drugim komunističkim i radničkim partijama, sve više insistira na potrebi da se u međusobnim odnosima socijalističkih zemalja dosljedno poštuje princip ravnopravnosti i samostalnosti, a time i pune autonimije svake od njih u izboru sredstava i metoda svoje revolucionarne borbe.

Najzad, Jugoslaviju će na traženje alternative birokratsko-etatističkom konceptu i praksi socijalizma snažno motivisati i situacija u kojoj se našla u kontekstu sukoba KPJ sa Kominformom, suočena s imperativom da dokaže da

suprotstaviti se doktrinarnoj logici koja je izvirala iz Staljinovog dogmatsko-voluntarističkog manira da se svijet i odnosi u njemu ocjenjuju isključivo prema šablonu koji je on konstruisao, ne znači biti ni na strani neprijatelja socijalizma, ni odustati od programa socijalističkog razvoja svoje zemlje. Diskurs jugoslovenskih političara i teoretičara u tom pogledu mogao je biti smislen samo pod uslovom da se ostvari iz ugla kritičkog prevrednovanja socijalističke misli utemeljene na boljševičkoj interpretaciji društva "prelaznog perioda" i njegovih principa i zadataka, te da kao krajnji rezultat tog otklona ponudi dovoljno elemenata za uvjerljiv odgovor na pitanja:

prvo, što je zapravo socijalizam, što on treba da donese onima koji ga "izgrađuju" i "da li se isplati za taj cilj tako teško raditi" (Kardelj);

drugo, zašto su u odnosima između socijalističkih zemalja moguće pojave za koje se vjerovalo da su imanentne samo kapitalizmu i da nestaju zajedno s njim;

treće, koji se i kakvi problemi socijalizma kriju iza staljinističkih ideoloških racionalizacija i mistifikacija?

Ovaj treći momenat je, sticajem okolnosti, krajem 1947. i početkom 1948. godine, teorijski i istorijski do te mjere "apsorbovao" prva dva, da je od odgovora na izavove koje je on implicirao zavisilo ne samo objašnjenje krajnjih uzroka pojave samoupravne demokratske alternative u Jugoslaviji, već dobrim dijelom i opstanak Jugoslavije kao nezavisne zemlje.

Riječ je, naime, o sljedećem.

Nastojeći da objasne vezu između karaktera društvenih odnosa u Sovjetskom Savezu i sovjetske politike prema njihovoj zemlji, jugoslovenski teoretičari polaze od pretpostavke da sovjetska politika prema Jugoslaviji ne može da bude izuzetak i nije djelimično zastranjenje od inače ispravnog kursa, već "sastavni dio jedne nove politike, jedne nove ideološke linije, koja predstavlja odstupanje od same osnove marksizma-lenjinizma, djelo revizije, koja je zahvatila sve oblasti teorije i prakse", odnosno od uvjerenja da se krajnji uzroci sovjetskih hegemonističkih aspiracija u odnosu na Jugoslaviju nalaze u karakteru drutveno-ekonomskih odnosa "prve zemlje socijalizma", budući da bi "hegemonizam u spoljnoj politici bio nemoguć bez takvog birokratskog despotizma u unutrašnjoj politici" (E. Kardelj). Što se pak samih uzroka pojave "birokratskog centralizma" u Sovjetskom Savezu tiče, jugoslovenski teoretičaru su, kako Đilas kaže, uvjereni da ih "treba tražiti u reviziji glavnog pitanja marksizma: pitanja države, to jest - uloge države u prelaznom periodu". To, drugim riječima, znači da sudbina socijalizma uveliko zavisi od toga hoće li u zemljama u kojima je radnička klasa došla na vlast društveni razvitak ići "ka

jačanju monopolističke uloge države, ili s pobjedom socijalizma u ekonomici - ka odumiranju njenih funkcija". Đilas je jednako izričit i u ocjeni da ono što se desilo u Sovjetskom Savezu, a posljedica je priklanjanja njegovog rukovodstva prvoj soluciji, nije nešto što nužno mora da prati socijalistički uklon kao takav, već posljedica specifičnog spleta okolnosti. Konkretno, objašnjava on, radilo se o tome da je SSSR dugo bio jedina socijalistička zemlja, uz to još i zaostala u društvenom (ekonomskom, kulturnom i svakom drugom) razvoju. Hendikep "prve zemlje socijalizna" bio je i to što se na njenom čelu nalazio Staljin, koji je radi održavanja birokratije na vlasti revidirao marksizam, a radi očuvanja vlastitog prestiža "ugušio i pokosio sve što je bilo ili moglo biti talentovano". Sistem stvoren na takvim materijalnim i duhovnim pretpostavkama, tvrdi Đilas, može se održati samo na tuđi račun: "Niske realne nadnice, nerentabilnost proizvodnje i sa svim tim povezani sistem ugnjetavanja i eksploatacije radnih masa u SSSR, uz to neobuzdan i stihijski porast birokratije, birokratske despotije i birokratskih privilegija - sve bi to dovelo čitav sistem u potpuni ćorskokak ako ne bi mogao da pljačka druge narode i sprovodi agresivnu i osvajačku politiku". Takav sistem, zaključuje Đilas, jednako je porobljivački i pogromaški prema svim socijalističkim zemljama.

Biti vlastitim društvenim uređenjem blizak takvom sistemu, i voditi spoljnu politiku koja iz njega zakonito emaira, za jugoslovenske teoretičare je, dakle, značilo isto što i biti s druge strane "stvarne socijalistriče prakse i odnosa". Izvršiti kritiku takvog sistema, što je prirodno sljedovalo iz spoznaja njegovih ograničenja i nedostanosti, za njih je realno značilo isto što i distancirati se - politički, ideološki i svakako drugo - od staljinskog koncepta socijalizma. A da bi taj otklon bio uvjerljiv, te da bi bio cjelishodan u odnosu na ono povodom čega je učinjen, valjalo je odgovoriti i na dva krucijalna pitanja:

prvo, u čemu se manifestuje kvalitet i vrijednost "pravog" socijalizma u odnosu na njegov staljinistički surogat;

drugo, u kakvom je odnosu jugoslovenska socijalsitička stvarnost spram "sovjetskog iskustva", na koje su se i sami jugoslovenski komunsiti umnogome ugledali?

Jugoslovenski komunisti su odgovor na oba pitanja, teorijski i praktično, dali već sredinom 1950. godine.

Teorijski odgovor sadržan je u njihovim osnovnim tezama:

da se na tlu socijalističkog ekonomskog sistema mogu ocrtati dva karakteristična puta - put centralističke hegemonije nekog birokratskog aparata u unutrašnjim odnosima, a nekog "rukovodećeg naroda" u međunarodnim odnosima, i put jačanja socijalističkog demokratskog samoupravljanja kako unutar zemlje, tako i u odnosima među pojedinim zemljama;

da proletarijatu, nakon socijalističke revolucije, veća opasnost prijeti od nekritičkog odnosa prema sopstvenoj vlasti, nego od revanšizma starih klasnih snaga, budući da se, kako Boris Kidrič kaže, "ustrajanje na pozicijama birokratskog državnog socijalizma, dalje no što traži prvi korak revolucije, neizbježno povezuje s porastom, jačanjem i privilegisanjem birokratije kao društvenog parazita, gušenjem umjesto razvijanjem socijalističke demokratije i opštom degeneracijom sistema koji najprije stagnira, a onda pada u restauraciju naročite vrste", tako da "državni socijalizam sve više dobija karakter državnog kapitalizma 'čistog' tipa";

da je birokratizam posljednja i najotpornija tvrđava klasnog sistema, a time i najopasniji neprijatelj socijalizma, da se motivi i unutrašnja logika njegove pojave i jačanja na tlu socijalističke društvene prakse nalaze u realnom društveno-ekonomskom položaju državne mašinerije, tako da od uloge države u obavljanju njenog, kako je Engels govorio, "prvog i posljednjeg" samostalnog čina "nakon oružane pobjede proletarijata", zavisi da li će se čitav dalji proces društvenog razvoja kretati ka jačanju "svjesne uloge" i "faktičkih prava masa" u upravljanju društvenim poslovima ili ka "jačanju birokratskog upravljanja i birokratskog sistema uopšte";

da birokratske tendencije u socijalizmu predstavljaju zakonitu pojavu svuda gdje dođe do izolacije državnog aparata od narodnih masa i onemogućavanja njihovog neposrednog učešća u rješavanju društvenih problema i zadataka, tako da i sve izraženije birokratske pojave u Jugoslaviji nijesu nešto spolja "silom nametnuto" već se kao "nužan ostatak starog klasnog društva" javljaju iz same diktature proletarijata, budući da se, kako Tito kaže, "sve obimnija i sve kompetentnija birokratija" počela uvlačiti u razne ustanove, u njen "državni aparat i privredu";

da se opasnost od pretvaranja nužno naglašene uloge države u početnoj fazi izgradnje novog društva u oblik otuđenja ekonomske i političke vlasti od radničke klase može preduprijediti samo putem sistematskog i dosljednog pretvaranja funkcije društvenog i privrednog upravljanja od oruđa državno-sopstveničkog monopola u instrument samoupravljanja radnih ljudi, što ujedno znači da državno rukovođenje i centralizam nijesu pretpostavke socijalističkog razvoja, već su karakteristični za jednu socijalističku zemlju "kada ona postane država koja ne odumire", koja se u ekonomskom pogledu oslanja na državnu svojinu sredstava za proizvodnju i u kojoj postoji "despotska vladavina birokratske kaste" (Đilas);

da "narodu i socijalizmu" nijesu potrebni nikakvi "privilegisani komandanti", jer "on može sam da upravlja sobom", odnosno da socijalizma može biti samo tamo gdje se birokratska stihija obuzda svjesnom aktivnošću masa,

tj. gdje dođe do ukidanja monopola rukovođenja, a samim tim i do ukidanja svakog drugog monopola i do ostvarivanja Markosvog principa - da slobodno udruženje samih proizvođača neposredno rukovodi proizvodnjom.

Označavanje birokratizma kao glavnog neprijatelja socijalizma, a države kao njegovog osnovnog uporišta, te priznanje da je jugoslovenska birokratija počela da preuzima komandne pozicije u svim oblastima društvenog života, predstavljalo je uvod u jugoslovenski "zaokret" u "praksi socijalističkog razvoja" od etatističke ka samoupravnoj orijentaciji, oficijelno najavljen donošenjem *Osnovnog zakona o upravljanju privrednim preduzećima*, 26. juna 1950, uz obrazloženje da "stvarna socijalistička izgradnja traži razvijanje socijalističke demokratije i smjelo pretvaranje državnog socijalizma u slobodnu asocijaciju neposrednih proizvođača". Zakonom se, u cilju "daljeg razvitka demokratskih načela narodnog samoupravljanja", i saobrazno "socijalističkom načelu da društvenom proizvodnjom imaju upravljati neposredno sami proizvođači", određuje da "fabrikama, rudnicima, saobraćajnim, transportnim, trgovinskim, poljoprivrednim, šumskim, komunalnim i drugim državnim preduzećima, kao opštenarodnom imovinom, u ime društvene zajednice upravljaju radni kolektivi u okviru državnog privrednog plana, a na osnovu prava i dužnosti utvrđenih zakonima i drugim pravnim propisima". Takvim zaokretom, koji je Tito označio kao "prvi i najveći akt države koji u sebi sadrži elemente njenog odumiranja, to jest odumiranja njene funkcije u privredi i u isto vrijeme uspostavljanja prve socijalističke demokratije u proizvodnji, a time i u samom društvu" - započele su, kako se vjerovalo, odgovarajuće krupne promjene i u funkcionisanju političkog sistema u cjelini, pogotovo u onom njegovom dijelu koji se odnosio na ostvarivanje uloge njegovih subjekata, u prvom redu Komunističke partije Jugoslavije. Komunistička partija je, naime, i u novom (samoupravnom) sistemu trebalo da ima "odlučujuću ulogu", s tim što ovu više ne bi ostvarivala komandovanjem već vršeći "dužnost organizatora i najaktivnijeg učesnika u svim političkim, kulturnim i privrednim akcijama, dužnost organizatora masovne kontrole i neposrednog učešća na svim poljima društvene djelatnosti, dužnost podizanja poleta stvaralačkih masa svojim primjerom". Osobito važnom u tom pogledu smatra se njena angažovanost na afirmaciji radničkih savjeta, budući da su ti organi, "izabrani od trudbenika i stojeći na čelu organizacionih ćelija cjelokupnog društvenog života", kako Kardelj kaže, mogli biti "daleko osjetljiviji posrednik demokratske volje trudbenika, nego bilo kakav višepartijski sistem".

Jednu od najvažnijih teorijskih implikacija jugoslovenskog kritičkog diskursa u odnosu na staljinističku interpretaciju socijalizma, odnosno puteva i sredstava njegove izgradnje, svakako predstavlja teza da se samoupravljanje i država u istorijskoj perspektivi isključuju. Razvoj samoupravljanja, naime,

smatraju jugoslovenski teoretičari, tendencijski i realno gotovo sasvim isključuje sve posrednike između čovjeka i njegovih potreba i raznovrsnih službi i institucija koje te potrebe zadovoljavaju, pa i samu drzavu. Faktički to znači da će se proces odumiranja države odvijati tako što će sa svakim novim korakom u razvoju samoupravnog sistema postepeno nestajati jaz koji u svakom klasnom društvu odvaja aparat javne vlasti od građana, budući da će upravljanje zajedničkim opštim poslovima sve više prelaziti na njih same, odnosno na njihove samoupravne organe. Drugim riječima, potpuno izgrađeni sistem samoupravljanja čini suvišnim postojanje posebnog, od društva odvojenog aparata javne vlasti. Pri tome, dakako, valja imati u vidu:

da odumiranje države predstavlja krajnje složen proces, koji traje tokom čitave prelazne epohe i zavisi od mnogih momenata;

da se taj proces ne svodi na prosto ukidanje države ili sukcesivno gašenje svih njenih funkcija, već podrazumijeva njen generalno drugačiji položaj u odnosu na društvo i njegov razvitak;

da država funkcioniše i u samoupravnom sistemu (naročito dok on još nije razvijen), ali na način koji omogućava da sila kojom ona raspolaže ne služi nekom monopolu odlučivanja mimo i umjesto demokratskih organa društva, već je pod njihovom kontrolom i služi njima.

Kardelj to ovako objašnjava: “Istorijski smisao prelaska našeg društva na samoupravni oblik socijalističkih proizvodnih odnosa nije bio u utopističkoj ideji uspostavljanja nekog statičkog beskonfliktnog sistema idealnih društveno-ekonomskih i demokratskih institucija i odnosa među ljudima. Smisao i cilj tog koraka bio je težnja socijalističkih snaga da se suprotstave dominaciji otuđenih tendencija državno-sopstveničkog monopola. A takva dominacija bi postepeno automatski reprodukovala elemente u odnosima proizvodnje i raspodjele u kojima bi se - ako bi se takav proces stihijski dalje razvijao - državnoupravljačke funkcije i funkcija upravljanja u društvenom radu ne samo počele otuđivati od radnika, već bi se u sve većoj mjeri pretvarale iz njihovog oruđa i službe - što treba da budu - u gospodara nad njima. Tom prosecu nasuprot, naše je društvo u obliku samoupravljanja pokrenulo proces koji će težiti da odnosi proizvodnje i raspodjele postepeno prerastu u takve odnose u kojima rad... postaje zaista slobodan i u kojima će funkcija državnog i radnog upravljanja biti, prije svega, funkcija upravljanja stvarima, a sve manje funkcija upravljanja ljudima”. Iz toga proizilazi, nastavlja Kardelj, “da socijalistička država prelaznog perioda treba da bude takva država koja održava poredak, ali ga ne konzervira, koja štiti tekovine revolucije ali u isto vrijeme podstiče i dalju demokratsku evoluciju socijalističkog društva, koja usmjerava kretanje na određenim područjima

društvenog života ali ne koči samostalnu aktivnost pojedinih faktora društvenog napretka, koja usklađuje određena kretanja ali ih ne uniformiše, koja reguliše odnose među ljudima ali ne određuje sudbinu pojedinaca". Riječju, reafirmišući marksističke doktrinarne postavke da bez ekonomnske demokratije nema političke demokratije, da radnička klasa ne može izrasti u vladajuću snagu društva ukoliko ne osvoji ekonomsku vlast, i prilagođavajući sopstvenu praksu socijalističkog razvoja tim zahtjevima, jugoslovenski komunisti su - kako su vjerovali - istovremeno obavili tri krucijalno važna posla:

prvo, otkrili i objasnili, sebi i drugima, da trajno poistovjećivanje osnovnih interesa najširih društvenih slojeva sa djelatnošću i interesima organa upravnog aparata predstavlja veliku grešku, budući da radnička klasa i narod uopšte svoje ciljeve mogu ostvariti samo putem neposrednog učešća u rješavanju ključnih pitanja i problema vlastitog života;

drugo, izvršili kritiku (staljinističkog) shvatanja po kome jednu od bitnih pretpostavki socijalističkog razvoja predstavlja to da proleterska partija ima, i uz pomoć državnog aparata održava, gotovo potpuni monopol političkog odlučivanja i na toj osnovi uspostavlja odnose sa svim drugim činiocima političke organizacije društva, kao sa svojim instrumentima i transmisijama;

treće, objasnili da socijalistička revolucija nije puki prevratnički čin karakterističan po jednokratnoj smjeni upravljačkih struktura, već dug i složen proces oslobađanja radničke klase i narodnih masa od svih oblika političkog, ekonomskog i svakog drugog otuđenja.

Osobito važnom tekovinom toga svog teorijskog diskursa smatrali su afirmaciju teze o neophodnosti uklanjanja iz međunarodnih odnosa politike hegemonije i diktata, što se moglo postići samo tako što će se, "umjesto potčinjavanja malih naroda velikima, poštovati pravo svakog naroda da sam slobodno odlučuje o svim za sebe važnim pitanjima, pa i o tome hoće li se i kada udružiti sa nekim drugim narodom, ili otcijepiti kad to zajedništvo više ne bi bilo u njegovom interesu" (Tito).

Od "uvođenja samoupravljanja", kako se ovaj zaokret najčešće naziva, očekivalo se mnogo - u rješavanju konkretnih problema i u otvaranju novih perspektiva. Tim zaokretom je, najprije, trebalo pokazati da teza jugoslovenskih političara i teoretičara o različitim putevima socijalizma nije izmišljena, te da se oni od sovjetskih kolega razlikuju ne samo po različitim interpretacijama važnih teorijskih pitanja, već i po tome što više u praksi ne slijede njihove šablone nego "idu svojim putem". Samoupravljanje je, zatim, trebalo da "onemogući birokratske metode u upravljanju", oslobodi "individualnu inicijativu" koja može da obezbijedi "jedino dosljedno razvijanje socijalsitičke demokratije", riješi pitanje radne discipline ("jer onog momenta kad trudbenici uzimaju na

sebe odgovornost da učestvuju u upravljanju privredom - otada pitanje radne discipline spada u njihovu dužnost"). Najzad, od samoupravljanja se očekivalo da će snažnije potencirati pokret udarništva, racionalizatorstva i novatorstva, te bolje korišćenje radne snage, povećanje produktivnosti rada i bitno poboljšanje uslova života "svih radnih ljudi i građana". Samoupravljanje je za njegove promotere značilo još i klicu "iz koje će niknuti bujni razvitak".

Na tako velika očekivanja od sistema samoupravljanja, čiji je "sistemski razvoj" nastavljen sve do njegovog ustavnog definisanja kao oblika svekolike društvene organizacije, nije bitnije uticalo to što se bilo svjesno teškoća koje će pratiti njegovu faktičku afirmaciju:

znalo se, na primjer, da isto kao što se s predajom privrednih preduzeća radnicima na upravljanje funkcija država u privredi ne ukida odjedanput, neće namah doći ni do promjena u svijesti i ponašanju radnika, niti će se od svih njih odmah napraviti "svjesni samoupravljači", već će oni to postajati postepeno u zavisnosti, s jedne strane, od tempa "prenošenja privrednih funkcija s države na radne kolektive" i, s druge, od tempa razvoja proizvodnih snaga i kulturnog razvitka samih radnika;

znalo se, takođe, da će jednu od najvećih prepreka u pretvaranju poluseljaka-poluradnika u "disciplinovane industrijske radnike", predstavljati kako nedostatak demokratskih tradicija, koji uvijek čini pogodno tlo za kojekakva "tuđa shvatanja", tako i nemirenje "starih klasnih snaga" s promjenama u kojima će izgubiti svoje ranije privilegije i moć;

znalo se, najzad, i to da je postojeći nivo razvijenosti materijalnih proizvodnih snaga još uvijek nedovoljan da na demokratskoj osnovi podmiri "rastuće potrebe" pojedinih kolektiva odnosno djelova zemlje i obuzda kojekakve "nezdrave" ambicije onih koji pravo da "samoupravljaju" neće uspjeti da dvoje od prava na samovolju i ponašanje po "sopstvenom nahođenju".

Pokazalo se, ipak, da taj optimizam u mnogom pogledu nije bio odveć pretjeran. Naprotiv, uprkos navedenim i drugim teškoćama i iskušenjima, dio velikih očekivanja od novog sistema ostvaren je relativno brzo i na upečatljiv način. Polufeudalna zemlja se, dobrim dijelom zahvaljujući upravo društvenoj energiji pokrenutoj uvođenjem tog sistema, u samo jednoj generaciji, industrijalizuje i uopšte ekonomski trazvija do nivoa koji je oslobađa mnogih zavisnosti od drugih, uključujući i dio onih strateškog karaktera. Uprkos dugogodišnjoj posvemašnjoj (političkoj, ekonomskoj, vojnoj i svakoj drugoj) blokadi sa Istoka, Jugoslavija (u periodu 1952-1962) ima drugu po veličini stopu rasta društvenog proizvoda u svijetu, i ubrzano se približava industrijski srednje razvijenim zemljama. Mijenja se, ubrzano, socijalno-ekonomska struktura njenog stanovništva, podiže njegov kulturni i obrazovni nivo, odnosno nivo

njegove socijalne i zdravstvene zaštite. Građani Jugoslavije žive bolje, slobodnije i sigurnije od građana istočnoevropskih socijalističkih zemalja, teže višim standardima u zadovoljavanju svojih materijalnih i duhovnih potreba, imaju šire i razvijenije predstave o karakteru i smislu demokratskog poretka. U njihovoj svijesti je sve manje mjesta za fikciju da se unesrećenjem ljudi i naroda može dospjeti do slobodnog svijeta i pravednog poretka, a sve više raspoloženja za stvaranje društva koje bi, nezavisno od toga kako će se zvati, emaniralo iz posve suprotnih pretpostavki. Ekstrapolirana društvena drugost u odnosu na istočnoevropski model socijalizma, utemeljena na veoma složenoj vezi i sprezi klasičnih državnih i samoupravnih organa i organizacija na svim nivoima, nije bila puka fasada iza koje se skriva i apsolutno gospodari otudjena vlast. Objektivno, samoupravljanje - sa svojim radničkim savjetima, komunalnim sistemom, višedomnom strukturom parlamenta, zborovima birača, savjetima mjesnih zajednica, raznim društvenim savjetima i komisijama - nije sve rješavalo (uostalom i sistem na njima utemeljen propao je istovremeno kad i sistem "realnog socijalizma", usljed u osnovi istih limita), ali jeste nosilo u sebi ideju: više slobode, više samostalnosti, više otovrenosti prema svijetu i više odgovornosti za sopstveni razvoj. Fokusiranje čovjeka i njegovih prava i sloboda izvan opskurnog kolektivističkog logosa i pokušaj da se izgledi za razvoj društva i države projektuju obrnuto srazmjerno nalozima rigidnog integralizma, pa zvao se on i "proleterski internacionalizam", bio je iskorak ka društvenoj praksi i istorijskoj putanji kojom je zemlja, kakva je bila Jugoslavija, mogla da se izbavi iz okova siromaštva i zaostalosti i otkloni opasnost da se ponovo nađe u raljama strane okupacije i dominacije Osim toga, "samoupravni eksperiment" je imao i širi značaj: nedugo nakon njegove pojave u Jugoslaviji, i dobrim dijelom pod njegovim uticajem, i u drugim zemljama socijalističke orijenetacije započelo je izvjesno, makar i ograničeno preispitivanje, odnosno "popravljanja" društvenih sistema utemeljenih na monopolu osamostaljene i apsolutizovane birokratske vlasti.

Samoupravna demokratska alternativa, pokazalo se, ni u trenutku njene promocije (sredinom 1950. godine), ni kasnije nije predstavljala dovoljno radikalan otklon od sistema administrativno-centralističkog upravljanja. Usljed toga:

ideja da se vlast radničke klase sa materijalne proizvodnje proširi na društvo u cjelini, uključujuću i njegovu političku nadgradnju, ostala je uglavnom samo to - ideja;

pretpostavka da "opšti interesi socijalističkog samoupravnog društva i dugoročni interesi radničke klase nijesu nešto imaginarno postulirano 'odozgo' i nametnuto spolja" već da su imanentni svim građanima i radnim ljudima, jer

oni u njima naprosto ”vide svoju budućnost”, ostala je uglavnom samo to - pretpostavka;

nada da će se afirmisanjem samoupravljanja najzad stići do društvenog poretka “koji će na osnovu svestrane razvijenosti proizvodnih snaga, visoke produktivnosti rada, obilja proizvoda i svestranog razvitka čovjeka kao slobodne ličnosti, omogućiti razvijanje takvih društvenih odnosa u kojima će se ostvariti načelo komunizma ‘svako prema sposobnostima, svakome prema potrebama’”, ostala je uglavnom samo to - nada.

Teorijsko i praktično zastajanje na pola puta između proklamovane borbe protiv ideološkog monizma i državno-sopstveničkog ekskluzivizma, na jednoj strani, i prilično neselektivnog korišćenja ovih u rješavanju najvećeg dijela društvenih pitanja i problema, na drugoj, bilo je uslovljeno neobuzdanim djejstvima dvaju moćnih protivnika: s jedne strane, uvjerenja znatnog dijela uticajnih društvenih subjekata da administrativno-centralistički sistem planiranja i državno raspolaganje viškom rada (ipak!) predstavljaju esenciju socijalizma i, s druge strane, faktičke društveno-ekonomske i političke situacije u zemlji, koja, uprkos oštrim ideološkim i moralnim osudama birokratizma i etatizma, nije ostavljala mnogo prostora za stvarni razvoj i afirmaciju antipodnih solucija. Limitiran tim ograničenjima i protivurječnostima, “samoupravni zaokret” naprosto nije mogao biti konsekventno izveden do kraja, niti svojim projektovanim mogućnostima i realnim konsekvencijama napraviti dovoljnu distinkciju od sistema na čijoj kritici se pojavio. Iz tog razloga, iako umnogome demokratskija, otvorenija, senzibilnija, elastičnija i tolerantnija, Jugoslavija nije bila toliko drugačija od ostalih “socijalističkih” zemalja, da bi njen društveni projekat izdržao probu vremena. Ona jeste uspjela da izađe iz orbite “devetog kruga” staljinizma, ali ne i da sasvim prekorači granicu ideološke rigidnosti i političkog autoritarizma i dokopa se čvrste obale funkcionalne i stabilne demokratije. Nakon uzleta iz pedesetih godina, tempo njenog privrednog razvoja počeo je da opada (društveni proizvod Jugoslavije je, od 1965. do 1985. godine, povećan četiri puta, dok je, u istom periodu, u Italiji povećan 5,7 puta, Grčkoj 5,8 puta, a u Austriji čak 7 puta), a ekonomski problemi da rastu. Socijalistička Jugoslavija je tokom posljednjih pet godina svog postojanja po mnogim parametrima bila neuporedivo razvijenija, naprednija i demokratskija od one iz vremena prvog petogodišnjeg plana, ali i dalje nedovoljno imuna na izazove i iskušenja s kojima se sve više suočavala. U vrijeme prvog petogodišnjeg plana, dobrim dijelom zahvaljujući upravo rezultatima njime ostvarenim, bila je u svestranom snažnom usponu. Tokom posljednjih pet godina svog postojanja, u gotovo svemu je bila na silaznoj putanji. Njeno zaostajanje za evropskom civilizacijom na kraju XX vijeka u ekonomskoj efikasnosti, političkoj demokratiji i kvalitetu života bilo

je očigledno. Jedinstvo zemlje nije počivalo na dovoljno čvrstim ekonomskim, socijalnim, kulturnim i drugim sponama da bi izdržalo iskušenja političkih sporenja. Reforme, sračunate na neznatne popravke već uveliko nedjelatnog sistema, bile su nedovoljne da se bilo što ozbiljnije promijeni. Državno-partijski monopol se, na kraju, pokazao odveć moćnim da bi, etički i politički superiornija, samoupravna demokratska alternativa pored njega imala šansu.

Poglavlje sedmo

TEORIJA SVJETSKOG SISTEMA

Imanuel Volerstin (1930 -), profesor sociologije na Univerzitetu Jejl, utemeljivač je *teorije svjetskog sistema*. Glavne komponente svoje teorije Volerstin je izlažio već u svom djelu *Kapitalizam istorijski sistem*, prvi put objavljenom 1979. godine. Tematiku kojom se u toj studiji bavi, naučne razloge koji su ga za to opredijelili, te metodološko-teorijske postupke kojima se u analizi predmetne materije tada služi, prate i dvije njegove druge, kasnije napisane knjige - *Opadanje američke moći* (2003) i *Uvod u analizu svjetskog sistema* (2004). Ovim dijema knjigama Volerstin indirektno pokazuje da svoju teoriju svjetskog sistema ne smatra ni dovršenom, ni savršenom. Svojevstan naučni moto koji u njima slijedi predstavlja misao Č. Ačebe: "Sugerisati da je univerzalna civilizacija već onakva kakva treba da bude znači biti namjerno slijep prema sadašnjim okolnostima i, još gore, učiniti trivijalnim ciljeve istinske univerzalnosti u budućnosti".

Volerstin pod svjetskim sistemom podrazumijeva kapitalističko privredno gospodstvo, kome niko ne može da se odupre i izvan čijih domašaja i uticaja ne ostaje nijedna zemlja. Uspostavljen na mreži "robnih lanaca" proizvođača i potrošača, trgovaca i kupaca, koji zemlje "centra" (SAD, Englesku, Njemačku, Japan) povezuje sa srednje razvijenim zemljama i zemljama "perifirije", taj "svjetski sistem" nosiocima ekonomske moći daje neupitnu političku i stratešku snagu budući da je "koncentracija kapitala u centralnim zonama stvorila... fiskalnu osnovu i političku motivaciju za formiranje relativno jakih državnih mašinerija koje su, između niza ostalih, imale sposobnost da obezbijede to da državne mašinerije perifernih zona postanu ili ostanu relativno slabe".

Svoje više od trideset godina dugo bavljenja ovom temom, Volerstin započinje ranih 1970-ih, u vrijeme kada se u analizi svjetskog sistema pomalja donekle novi pristup razumijevanju društvene stvarnosti. Sama ta "inspirativna novina", koja ga je motivisala da počne svoje bavljenje svjetskim sistemom,

kakao sam kaže, nije se ogledala u bitno novim kritikama svjetskih zbivanja, ili znatno dugačijoj argumentaciji na kojoj su se te kritike temeljile, već u spremnosti svijeta da se ozbiljnije i odgovornije nego ranije suoči s tim kritikama, odnosno da to učini na način "koji je pristupačniji i shvatljiviji većem broju ljudi". Rane sedamdesete godine dvadesetog vijeka su uz to bile vrijeme kada su jasnije nego koju deceniju ranije vidjeli gotovo svi rezultati dvovjekovnog djelovanja "ekonomije kapitalističkog svijeta", što je takođe podsticajno djelovalo da se započne s odgovarajućom analizom njenih mnogobrojnih implikacija. Ili, kako sam Volerstin kaže, tada više nije moglo biti dilema oko toga da je "imperativnost beskrajne akumulacije kapitala" nametnula kao zakonitu potrebu za konstantnim tehnološkim inovacijama i proširivanjem granica - geografskih, psiholoških, intelektualnih, naučnih - odnosno oko toga da se kao posljedica te zakonitosti pojavila potreba "da znamo kako znamo, i polemišemo o tome kako možemo znati". Naprosto, veli on, došlo se do uvjerenja da bi "ljudska bića", o svemu tome, i koječemu drugome što se odnosilo na pretpostavke njihove egzistencije, "mogla doći do saznanja koristeći svoj mozak, umjesto da istinu otkrivaju neke religiozne institucije ili skripta".

Za Volerstina, u naučno-teorijskom pogledu, nijesu sporne tri stvari:

prvo, da svaka društvena promjena ne znači i stvarni napredak u razvoju čovječanstva;

drugo, da razvoj kapitalizma, koji kao "istorijski sistem funkcioniše unutar jedne svjetske privrede", ne postulira nužno jedan novi, bolji i progresivniji svijet;

treće, da i pojedini "savršeni recepti" organizacije i upravljanja, što ih generira naučno-tehnološka revolucija, mogu da budu krajnje represivni i "neuobičajeno rafinirani" u demonstriranju "drevnih vještina" nehumanog.

Volerstin te tri izvjesnosti, ujedno, koristi kao osnovne premise svog "teorijskog susreta" sa svijetom kojega posmatra (analizira).

Da bi iz tog ugla pokazao svojevrsnu podudarnost prirode svjetskog sistema sa nekim bitnim karakteristikama i ishodištima samog istorijskog procesa tokom potonje polovine drugog milenijuma, Volerstin daje kratak pregled njegovog razvoja. U tom smsilu, on kaže: "Ako pogledamo istorijat modernog svjetskog sistema, od njegovih početaka u šesnaestom vijeku do početaka dvadesetog vijeka, uočićemo da je evropska dominacija nekada uzimala oblik neposredne kolonijalne vladavine a nekada manje direktan oblik, onaj koji se nekada naziva uspostavljanjem polukolonija, pod čim se podrazumijevala ekonomska podređenost zajedno sa političko-vojnim uplitanjem koje se prekida sa uspostavljanjem kolonijalne imperijalne vlasti".

Počelo je, kaže Volerstin, ovako: "Kada su Evropljani stupili na tle američkog kontinenta i pokušali da ga osvoje, susreli su se sa domorocima, koji su im bili izuzetno neobični. Neki od domorodaca bili su organizovani u prilično proste lovačke i prikupljačke zajednice. Neki su bili organizovani u razvijena i složena carstva. Međutim, u oba slučaja, ni oružje tih ljudi niti njihov stečeni fiziološki imunitet (ili tačnije rečeno: nedostatak imuniteta) nijesu im omogućili da se uspješno odupru osvajačima. Zbog toga su Evropljani morali da odluče kako će da postupaju prema tom narodu. Riječ je o Evropljanima koji su, stekavši ogromne površine zemlje (često prvi put), željeli što brže da iz njih izvuku korist, pa su bili spremni da porobe i da iskoriste domorodačku radnu snagu. Opravdavali su se govoreći da su domoroci varvari i da ne zaslužuju ništa drugo do grubo potčinjavanje". Logiku tako utemeljenog "hoda u budućnost", kolonijalni osvajači i invazori uopšte nastavili su i u vjekovima što su nakon toga slijedili, osobito u devetnaestom. Volerstin za zbivanja u tom vijeku kaže: "Devetnaesti vijek je postao vijek obnovljenog direktnog imperijalizma, sa ovim dodatnim sastojkom. Imperijalna osvajanja nijesu više bila samo pohod države, čak ni države koju potpomaže crkva. Ona su postala strast nacije, dužnost njenih građana. Ovaj zadnji dio liberalnog programa su sa osvetom preuzeli konzervativci, koji su u tome vidjeli siguran način da se utišaju klasne podjele i time zagarantuje klasni mir. Kada je doslovno svaka evropska socijalistička partija podržala svoju naciju i saveznike u ratu, bilo je jasno da je ono što su konzervativci mislili o uticaju nacionalizma na prethodno opasne klase - bilo tačno". Sve je to, kaže Volerstin, "postavilo scenu za moderni svjetski-sistem" u kojem je kapitalistička svjetska ekonomija nastala u Zapadnoj Evropi počela da širi svoje ekonomske granice obuhvatajući sve veći i veći dio svijeta. Otuda, kaže on dalje, "realnost modernog svjetskog sistema, kapitalističke svjetske ekonomije, jeste da on predstavlja hijerarhijski, polarizujući sistem bez jednakosti čije je političko ustrojstvo međudržavni sistem u kojem su neke države očigledno jače od ostalih". Logika tog "toka događaja" je jedna i neumoljiva: "Dok se odvija proces beskonačne akumulacije kapitala, jače države stalno nameću svoju volju slabijim državama onoliko koliko mogu. To se naziva imperijalizmom i ugrađeno je u strukturu svjetskog sistema. Imperijalizam međutim ima, i uvijek je imao, svoje moralno opravdanje. Opravdava se svojom 'misijom civilizovanja', navodno svojom moralnom obavezom da natjera ostale da se pridržavaju normi koje propisuju vrijednosna načela". Pri tome je, donekle sarkastično primjećuje Volertsin, "zanimljiva koincidencija da su vrijednosti, za koje se kaže da su opšte, uvijek prevashodno one vrijednosti kojih se pridržava imperijalna sila".

To, međutim, nije kraj svih problema. Otpor koji žrtve pružaju takvoj prividnoj moralnosti sam po sebi jeste vrlina, ali ”ograničenog trajanja” budući da se često u ime otpora tiraniji spolja stvara tiranija unutra. Riječ je o tome, veli Volerstin, da su “lokalne tiranije” uvijek uspijevale, baš “zahvaljujući toj sposobnosti da zadrže zatvorene granice i da odbace svako, pa i najmanje ‘uplitanje spolja’ u njihovo sramotno ponašanje”. Nakon toga se, po pravilu, kod mnogih javlja uvjerenje da je veći grijeh neuplitati se spolja nego trpjeti “strahote zločina koji se nekad učine pod zakonom suvereniteta”. I tu se krug zatvara: sve više protesta protiv zločina, sve više izvinjavanja za počinjene zločine i sve više zločina.

Konkretno, temeljno Volerstinovo stanovište u pogledu svjetskog sistema jeste: viševjekovni razvoj kapitalizma stvorio je, u nekim oblastima, mnogo novog i pozitivnog, ali to ne znači “da je kapitalizam kao istorijski sistem predstavljao progres u odnosu na različite prethodne istorijske sisteme, koje je razorio ili transformisao”. Kapitalistički istorijski sistem, smatra Volerstin, jeste donio ljudima, barem na mikro nivou, mnogo veću sigurnost od endemskih opasnosti, koje siju štete i smrt (baš kao i “četiri jahača apokalipse”), i od nekontrolisanog nasilja, a vjerovatno i više slobode, jednakosti i bratstva nego što je bilo prije hiljadu godina. Objašnjavajući u čemu se to konkretno ogleda u sferi socijalnih prava i materijalne sigurnosti, on kaže: “Zapravo, prilično mnogo je učinjeno u tom smislu u protekle dvije stotine godina. Na polju zdravlja imali smo vlade aktivne na planu unapređenja zdravstva, obezbjeđivanja preventivne medicine (masovna vakcinacija, na primjer), davanja dotacija bolnicama i klinikama, proširivanja medicinskog obrazovanja i obezbjeđivanja različitih vrsta zdravstvenog osiguranja kao i određenih vrsta besplatnih usluga. Na polju obrazovanja: dok prije dvije stotine godina praktično niko nije dobio formalno obrazovanje, danas je osnovno obrazovanje dostupno skoro svugdje, srednji nivo obrazovanja je raspoređen (mada neujednačeno) a visoko obrazovanje je dostupno značajnom broju ljudi, barem u bogatijim zemljama. Što se tiče garantovanog doživotnog dohotka imamo programe za osiguranje nezaposlenih, starosne penzije i različite druge metode ublažavanja kolebanja dohotka tokom životnog vijeka. Naravno, u poređenju sa zdravljem i obrazovanjem, programi garantovanog doživotnog dohotka mnogo su neravnomjernije raspoređeni u svjetskom-sistemu”. Sve je to bilo moguće zahvaljujući, pored ostalog, stalnom rastu stope oporezivanja bogatijih u odnosu na druge građane u pojedinim zemljama, a onda i bogatijih zemalja u odnosu na manje bogate ili siromašne. Otpor konzervativaca takvoj politici, odnosno trendovima koji su proizilazili iz stalno rastućih zahtjeva da se politička demokratija proširi i na područje socijalno-ekonomskog, bio je stalan no ne i dovoljno moćan da ih zaustavi.

"Neoliberalna ofanziva 1980-ih (tačerizam-reganizam) i retorika globalizacije 1990-ih su bili takav pokušaj", kaže Volerstin, ali uzmak njime učinjen bio je mali "u poređenju sa potonjim napredovanjem".

Ipak, upozorava Volerstin, "efekti preraspodjele u socijalnoj državi su mnogo manje dobri nego što bismo htjeli vjerovati da jesu ili nego što nam neprestano govore oni što propagiraju svjetski sistem". Ovo ne samo zbog toga što kapitalisti imaju koristi od takve preraspodjele, budući da ona povećava efektivnu potražnju i time daje novi podsticaj razvoju načina proizvodnje na kome on opstojava, već i zbog toga što je najveću korist od takvih programa imao "onaj dio svjetske populacije koje bismo mogli nazvati kadrovima sistema, ili srednjim slojevima". Problem je i u tome što ti kadrovi, odnosno srednji slojevi, nijesu "ravnomjerno raspoređeni u svjetskom-sistemu", tako da bi u nekoj zemlji "trećeg svijeta", na primjer, najviše 5% njene populacije moglo pripasti toj kategoriji, za razliku od najbogatijih zemalja gdje takvi čine 40 do 60 posto njihovih populacija. To rađa mnoge nove probleme, znatno složenije od prethodnih, među kojime se, po Volerstinu, osobito ističu:

to što je danas "u manjem broju zemalja većina stanovništva imućnija nego što su bili njihovi preci prije dvije stotine godina";

to što je "društvena polarizacija svjetskog sistema nastavila da se odvija brzo, ne samo među zemljama već i unutar njih";

to što ta polarizacija nije samo relativna, "već za izvjestan dio svjetske populacije (teško je izmjeriti, ali nije primijetiti) apsolutana".

Sve u svemu, konstatuje Volerstin, suštinu kapitalizma čini nepokolebljivi i nevjerovatno egocentrični cilj vlasnika kapitala da neprekidno ("beskonačno") uvećavaju svoj imetak, što se u raznim zonama svjetskog kapitalističkog sistema odvija kroz mnoštvo različitih oblika organizacije rada, uvijek na štetu nekih, tj. po cijeni njihovog apsolutnog siromašenja u materijalnom i duhovnom smislu. Otuda je "kapitalistički istorijski sistem, napredujući na svom... putu, zbog samog svog uspjeha, postajao gori a ne bolji". On ne samo što ima negativan bilans sa stanovišta materijalne distribucije dobara i alokacije energije, već je:

(1) doveo do apsolutnog osiromašenja proletarijata, naročito u "perifernim i poluperifernim zonama jedinstvene kapitalističke privrede", budući da je ono malo što radničkoj klasi ostaje za prisvajanje u kapitalističkom istorijskom sistemu koncentrisano oduvijek u centralnim zonama;

(2) povećao nejednakosti u raspodjeli svjetskog viška vrijednosti između "onih deset do petnaest procenata stanovništva svjetske privrede, koji prisvaja veći dio viška nego što sam stvara... i preostalih osamdeset i pet procenata stanovništva";

(3) izazvao veliki porast stope eksploatacije, tako da "preovlađujući dio svejtskog radništva, koje živi u ruralnim zonama, ili se kreće izmedju njih i sirotinjskih urbanih četvrti, materijalno lošije stoji nego njhovi preci prije pet stotina godina";

(4) ustanovio "ideološki okvir ugnjetačkog ponižavanja kakav nikad ranije nije postojao, a koji danas nazivamo neravnopravnošću polova i rasnom diskriminacijom";

(5) produkovao tolika i takva inhibitorna stanja i frustracije, da je naglo porasla potreba za bavljenjem "socijalnom patologijom, otuđenjem i psihičkim oboljenjima";

(6) navukao nad glavom čovječanstva Damoklov mač nuklearnog rata.

Volerstin se pitanjem "sudbine" svjetskog-sistema bavi u svim svojim važnijim teorijskim spisima. U knjizi *Kapitalizam istorijski sistem* on kaže da istorijski sistemi "nastaju i nestaju zbog procesa zaoštravanja unutrašnjih protivurječnosti, koji vodi strukturalnoj krizi". To je slučaj i sa kapitalističkim istorijskim sistemom, koji je "ušao u svoju strukturalnu krizu početkom dvadesetog vijeka, a doživjeće svoj kraj kao istorijski sistem vjerovatno negdje u narednom vijeku". Nije, međutim, izvjesno koje će socijalne i političke snage društva biti nosilac raspleta te krize i u kom smjeru će se taj proces odvijati. Volerstin kaže: "Politički problem našeg vremena nije da li će biti prelaza iz kapitalizma u nešto drugo. To je izvjesno, onoliko koliko tako nešto uopšte može da bude izvjesno. Političko pitanje našeg doba je da li će 'to drugo', kao ishod prelaza, da bude etički fundamentalno drugačije od onoga što sad imamo, odnosno da li će to da bude progres". Razlozi za ovu dilemu su, smatra Volerstin, brojni i krupni. U principu je neprihvatljiva teorija evolucionog progresa, koja se temelji na pretpostavci da je kasniji sistem bolji od ranijeg i da umjesto ranije dominantne grupe, dolazi neka nova. Nije utemeljena ni teza, da je kapitalistički istorijski sistem nastao tako što je progresivna buržoazija srušila nazadnu aristrokratiju (kako to misle pobornici marksističkog "evolucionističkog modela"). Taj posao je obavila upravo zemljoposjednička aristokratija, učinivši "strukturalne rezove", s ciljem da ne prepusti sistem "daljoj dezintegraciji s neizvjesnim ishodom". Stoga je pogrešno svako projiciranje proleterskog prevrata po modelu buržoaske revolucije. Svjetski kapitalistički sistem nema eksternog oponenta, budući da su i "svjetski socijalistički pokret", i svi oblici "antisistemskih pokreta", i sve revolucionarne i socijalističke države, u stvari "unutrašnji proizvodi kapitalizma", koji samo "odražavaju protivurječnosti i ograničenosti tog sistema". Sama stvarnost država i partija koje se deklarišu kao socijalističke, više ilustruje lošu sadašnjost, nego što može da bude orjentir za budućnost. Naprosto, one ne pokazuju "kako bi funkcionisao jedan socija-

listički svjetski poredak, koji bi za sve ljude radikalno suzio jaz u materijalnom blagostanju i nejednakosti stvarne moći". Komunizam, pak, "nije istorijska mogućnost, već savremena mitologija". On je neka vrsta "materijalizacije svih naših religijskih eshatologija: dolaska Mesije, drugog Hristovog dolaska, nirvane". Zbog svega toga, kaže Volerstin, budući svjetski poredak izgrađivaće se "na načine koje teško možemo i da zamislimo, još teže da predvidimo". Moguće je, upozorava on, da to bude i socijalizam, ali ne "kao prolazni trenutak prelaza u utopiju", već kao "istorijski sistem koji ostvaruje maksimalne jednakosti i pravde..., povećava vladavinu ljudi nad sopstvenim životom (demokratiju) i oslobađa stvaralaštvo".

U djelima nastalim tridesetak godina kasnije (*Opadanje američke moći* i *Uvod u analizu svjetskog sistema*), Volerstin, saobrazno izvjesnim promjenama u svjetskim ekonomskim i političkim kretanjima, donekle modifikuje pristup analizi svjetskog sistema. Čini to makar utoliko što jedinu eventualnu "opoziciju" sistemu vidi u njegovim unutrašnjim protivurječnostima i što u njihovom eventualnom razrješenju više vjeruje demokratskim nego nekim drugim solucijama. Pri tome, on ipak upozorava da ne bi trebalo gubiti iz vida da "u svjetskom sistemu koji se raspada, zato što su se potrošile njegove strukturalne mogućnosti prilagođavanja, oni koji imaju moć i privilegije neće stajati po strani besposleni i ne čineći ništa", već će pokušati "da sadašnji svjetski sistem zamijene sistemom koji je jednako hijerarhijski i bez jednakosti, mada utemeljen na drugačijim načelima". Izgledi da oni u tome ne uspiju, odnosno da ih neko u tome spriječi, ako takvih izgleda uopšte ima, nijesu osobito veliki. Ovo, već i zbog toga što se naspram njih nalazi brojčana većina, nemoćna da bilo što ozbiljnije uradi budući da je razjedinjena "višestrukim partikularizmima pa čak i višestrukim univerzalizmima". U tom pogledu, čak ni formula tzv. šarene koalicije (*rainbow coalition*), tj. koalicije otpora svih koji su na neki način pogođeni datim stanjem svjetskog sistema, ne nudi neku veliku nadu. Razlog za to Volerstin vidi kako u međusobnoj nesaglasnosti realno postojećih pojedinačnih (kratkoročnih i srednjoročnih) ciljeva i interesa "svakog od učesnika u takvoj formuli", tako još više u činjenici da je zadatak koji bi koalicija trebalo da izvrši dugoročan.

Volerstin u tom kontekstu osobitu pažnju poklanja navedenim glavnim faktorima razjedinjenja "brojčane većine" - univerzalizmu i partikularizmu, odnosno njihovoj antinomiji.

Od univerzalizama, za koje kaže da ih ima mnogo i da odavno postoje, posebno izdvaja tri varijante:

one, koje potiču iz svjetskih religija;

one, koje potiču "iz sekularnih ideala prosvijećenosti koji su od kardinalnog značaja za savremeno doba";

one, "koje izražavaju mišljenje moćnika da su temelji moći koju posjeduju zapravo njihovi ispravni potezi i da je stoga njihov imperijalni domet vrlina a ne porok".

O univerzalizmu koji potiče iz svjetskih religija Volerstin kaže sljedeće: "Religije su skoro po definiciji univezalističke. Čak i kad nastaju u vrlo lokalnim okolnostima, skoro uvijek se nameću kao univerzalne istine, primjenljive na sve osobe. Međutim, često se smatra da su religiozni univerzalizmi i nešto više a ne samo primjenljivi na sve; vide ih kao nalog svima. Čak i kad je ton retorike ne naročito zapovjednički, skoro sve religije uče ljude da je njihov put do istine ili do spasa jedini. Neke religije su isključivije od drugih ali sve insistiraju na valjanosti njihovog posebnog puta učenja i praktikovanja. Sve tri najrasprostranjenije religije na svijetu - hrišćanstvo, islam i hinduizam - preobratničke su, prve dvije agresivno preobraćaju u svoju vjeru. Nema sumnje da su zbog toga najrasprostranjenije ili se barem tako čini neutralnom posmatraču". Kako god se uzme, veli Volerstin dalje, sve religije preporučuju ljudima da vole svakoga, a naročito one koji slijede vjeru koju one propovijedaju. I dok se za tu poruku ne može reći da nije jasna, nastavlja on, za njene posljedice se može kazati da su u najmanju ruku barem dvosmislene, budući da "mada je jasno da su crkvene vlasti redovno bile za mir i toleranciju, podjednako je jasno da su redovno bile za nasilje i netoleranciju".

O sekularističkom univerzalizmu utemeljenom na idealima prosvijećenosti, Volertsin kaže: "Buneći se protiv dominacije religije, prosvjetiteljski humanizam-scijentizam istakao je svoj zahtjev za istinski univerzalnim univerzalizmom, kojem sve osobe imaju ravnopravan pristup preko sopstvenog racionalnog razmišljanja i razumijevanja vječnih istina, preko sopstvene verifikacije tih istina načinom koji svi mogu ponoviti". Problem je, međutim, nastavlja Volerstin, što onda kada sve osobe razmišljaju i razumijevaju na svoj način, one istupaju sa različitim spiskovima istina. Pošto taj problem nije ni privremen, ni lako rješiv, humanizam-scijentizam je primoran da sačini "hijerarhiju ljudskih bića, prema stepenu racionalnosti koju posjeduju". Čineći upravo to, tj. promovišući princip po kome razumniji treba da manje razumnim "nametnu praktični smisao za vječne istine, prosvjetiteljski humanizam-scijentizam zakoračuje na istu onu dvosmislenu stazu na koju su zakoračile svjetske religije: s jedne strane traži da se sva ljudska bića smatraju razumnim i, s druge strane, traži da se poštuju nadmoć i politička prednost onih koji su razumniji. Drugim riječima, veli Volerstin, "od nas se tražilo da poštujemo jedni druge, da poštujemo svakoga, i da poštujemo one koji su imali meritokratske sposobnosti poput naših i zauzimali dobre pozicije". I ta poruka je, zaključuje Volerstin, veoma jasna.

O univerzalizmu koji se temelji na filozofemi "ko je jači taj tlači", Volerstin kaže da je, ako ništa drugo, "direktniji" od ostalih. Makar utoliko što su njegovi promoteri, bez ikakvog okolišenja, rekli da "ono što jeste mora da bude i da polarizujuće hijerarhije jesu i moraju da budu posljedica nejednakih sposobnosti, razboritosti i moralne vrline". To što se jednom smatra da je "nejednakost sposobnosti" biološkog porijekla (na toj ideji su, na primjer, nastali rasizmi XIX i XX vijeka), a drugi put da se u osnovi te nejednakosti nalaze kulturološki momenti (u smislu da baštinici kulture koja ih je snabdjela "natprosječnim" sposobnostima, mudrostima i vrlinama imaju veća prava od ostalih), ne mijenja suštinu univerzalizma o kome je riječ. I on, poput ostalih, implicira ideju legitimnog prava jednih da budu moćniji od drugih i po tom osnovu upravljaju njihovim sudbinama.

To je razlog što Volerstin razmišljanje o navedenim varijantama univerzalizma zaključuje na sljedeći način: "Ni jedna od tri varijante univerzalizma - religiozna, humanističko-naučna i imperijalistička - nije ponudila teoriju višestrukih univerzalizama, čak ni teoriju hijerarhije univerzalizama. Za svaku od varijanti kao da je riječ o trci da stigne na čelnu poziciju. Možda se tu krije objašnjenje zašto je dvadeseti vijek, vijek najveće univerzalizacije u istoriji čovječanstva, istovremeno bio i najokrutniji i najdestruktivniji po ljudski rod". Dakako, i objašnjenje zašto je partikularizam zakonit produkt univerzalizma.

Partikulizam je, po Volerstinu, protivteža univerzalizmu. Naprosto: "Kad se univerzalizmi koriste za uništavanje i tlačenje, ljudi nalaze utočište u partikularizmima. Oni predstavljaju očiglednu odbranu i to uglavnom veoma nužnu odbranu. Takva odbrana funkcioniše do određene tačke". Partikuilarizmi, kaže dalje Volerstin, po definiciji ne priznaju univerzalizme, tako da bi se njihova životna (i politička) filozofija mogla izraziti ovim riječima: "Drugačiji smo, a različitost je vrlina. Vaša pravila se na nas ne odnose, ali negativno utiču na nas ili su namjerno sačinjena da bi nam naudila. Zbog toga ih korigujemo ili odmah odbacujemo, a naše odbacivanje je po statusu moralno barem izjednačeno sa vašim postavkama univerzalističkih pravila".

Postoje "mnogobrojne pozicije sa kojih se mogu afirmisati partikularizmi", kaže Volerstin, i zato postoji mnogo partikularizama. Relevantnim za temu kojom se bavi, ipak, smatra pet grupa. To su:

prvo, partikularizmi koje postuliraju gubitnici u trkama univerzalizma, a to su oni koje nazivamo manjinama, ali ne u kvantitativnom smislu već u smislu različitih od dominantne grupe u nekoj institucionalnoj strukturi unutar svjetskog-sistema, u klasnoj podjeli ili rasno-etničkim hijerahijama; oni manjinom postaju tek nakon neuspjelog pokušaja da udovolje univerzalističkim kriteri-

jumima pobjednika, a cilj im je da dokažu da su oni po svim univerzalističkim kriterijumima dugo bili ispred pobjednika, "ali da ih je neka nezakonita sila privremeno gurnula pozadi, i da je predodređeno da se poredak promijeni";

drugo, partikularizmi propadajućih srednjih slojeva, koji mogu biti definisani po različitim kriterijumima (u smislu klase, rase, etniciteta, religijske pripadnosti), ali im je suština uvijek ista - nezadovoljstvo polarizacijom u kapitalističkoj svjetskoj-ekonomiji koja ih je potisnula ka dolje na skali prestižne hijerarhije i u odnosu na poziciju koju su ranije imali; uznemireni, kivni i ratoborni, oni svoj bijes usmjeren na one koji su odgovorni za njihovu propast iskazuju odveć resantimanski, sebično, bez šireg uvida u suštinu stvari koja je i njih i druge dovela tamo gdje nijesu željeli da se nađu i uopšte na način koji kudikamo više pokazuje njihovu frustriranost što su "ispali iz sistema", ili ne mogu da se brzo u njega vrate, nego spremnost da se udruženi sa ostalim zainteresovanim založe za njegove promjene;

treće, partikularizmi grupa koje su, nezavisno od toga što o sebi misle i da li sebe takvima smatraju, "stalno na dnu" (crnci, Cigani, Harije, Bakumini, Indiosi, Aboridžini, Pigmejci), u čijoj se potki političke mobilizacije za postizanje makar i minimalnih društvenih prava često nađu elementi (kontrarasizma, na primjer) koji većinama što im ionako nijesu naklonjene služe kao isprika da svaki njihov zahtjev za kompenzatornom interevencijom društva iskoriste kao povod više za tzv. pozitivnim anagažovanjem, kako se, na primjer, u Sjedinjenim Američkim Državama naziva insistiranje na još snažnijoj afirmaciji univerzalističkih normi kao jedinog načina za postizanje "istih prava za sve";

četvrto, partikularizmi "blaziranih snobova", tj. onih koji se diče svojom tobože visokom kulturom i "žigošu prostotu seljačkih slojeva" i koji potvrdu smisla svog takvog opredjeljenja traže "najčešće na mjestima protestne i antisistemske aktivnosti grupacija koje su stalno na dnu društvene ljestvice", dakako s istim učincima i implikacijama kao što ih ima i pokušaj tih grupacija da radikalnim intervencijama u postojeće odjednom otklone sve ono negativno u njihovoj poziciji što se taložilo vjekovima;

peto, partikularizmi dominantne elite koji se najčešće iskazuju kao težnja za univerzalizmom racionalnosti, tj. kao nastojanje da se napadno forsiranom filozofijom "realno mogućeg" stvori etička i politička "podloga" na kojoj se svaki partikularizam ocrtava bilo na "ishitren", bilo na elementarno neutemeljen način, čime se, u krajnjoj liniji, povećavaju izgledi da se njegovim denunciranjem zaštiti vlastiti položaj i interes.

Ni ovim partikularizmima, veli Volerstin, kao uostalom ni navedenim ili drugim varijantama univerzalizama, ne upravlja aristotelovski zakon sredine (*excluded middle*). To je razlog što, po pravilu, nijesu imuni od one vrste "vla-

stitog kvarenja" koje prije ili kasnije dovodi do apsolutizacije jedinih interesa i vrijednosti na račun drugih interesa i vrijednosti u njima samima, a time faktički ili do samodestrukcije koja se završava obesmišljavanjem svakog njihovog daljeg postojanja, ili do prevalencije uvjerenja da je univerzalizam u odnosu na njih bolja solucija. Posljedica toga je da oni, nakon izvjesnih obećavajućih početnih efekata, gotovo redovno prerastaju u nešto što kudikamo više pogoduje održavanju univerzalizma na čijoj kritici su nastali, nego što ga dovode u pitanje.

Partikularizami takvu subinu ne bi izbjegli čak ni onda kada ne bi imali u sebi toliko "konstrukcionih grešaka". Volerstin razlog za to vidi u nepostojanju demokratije, jedine realne društvene podloge na kojoj bi se bilo koja alternativa datom (u smuslu drugosti u odnosu na univerzalizme) mogla iskazati kao postojani (trajni) kvalitet više. Da bi objasnio o čemu se konkretno radi, on demokratiju posmatra iz tri ugla: kao retoriku, kao realizaciju i kao mogućnost.

O demokratiji kao retorici Volerstin raspravlja u kontekstu traženja odgovora na pitanje "zašto je termin 'demokratija' evoluirao od izraza revolucionarnih težnji do univerzalne otrcane fraze"?

Za demokratiju se, veli Volerstin, u zapadnoj filozofiji, od Grka do XVIII vijeka, smatralo da znači ono što grčki korijen te riječi kazuje, vladavinu naroda - tj. "vladavinu naroda ne samo naspram vladavine jednog čovjeka već još više vladavine *najboljih* ljudi, aristokratije". Tako shvaćena, demokratija se iskazuje kao kvanitativni pojam. Pod njom se, kaže Volerstin, podrazumijeva "poziv na jednakost u bazično neravnopravnim okolnostima, jer ako su postojali 'najbolji' ljudi, onda su morali postojati i 'manje dobri' ljudi - neobrazovani, neuredni, prosti, siromašni". Prije pojave demokratije postojale su podjele na one koji su po nekom osnovu (bogatstvu, znanju, pripadnosti "višim klasama" ili "genetski superiornijim" rasama) imali status učesnika u procesu odlučivanja i one koji takav status nemaju, tako da je jedan od prvih i najvažnijih njenih zadataka trebalo da bude prevladavanje takve distinkcije kao temelja organizovanja političkog života. Ona, međutim, ne samo što taj problem nije odmah riješila, o čemu govore razni cenzusi i druga ograničenja za sticanje prava za legalno i legitimno učestvovanje u političkom životu društva, već ga veoma dugo nije ni smatrala osobito važnim za potvrđivanje svog smisla i suštine. Čak i kad su revolucije u Americi i Francuskoj učinile ovo drugo, tako što su sve ljude, proglasivši ih "građanima", formalno-pravno dovele u isti položaj, prvi problem je i dalje ostao, samo na drugoj "lokaciji". Dakako, ne samo zbog toga što "pojam građanin uvijek isključuje taman toliko koliko i podrazumijeva", budući da tamo gdje ima "građana" mora biti i "ne-građana". Riječ je o tome

da je s proširenjem biračkog prava na ranije "niže" slojeve, koji su time postali dio jedinstvenog građanstva, "retorička linija" između civilizovanih i necivilizovanih pomjerena sa intranacionalnog na internacionalni plan, postajući tako demarkacionom linijom između civilizovanih i necivilizovanih zemalja. Od tog momenta, demokratija se više nije koristila kao termin za izražavanje zahtjeva donjih slojeva u nacionalnoj klasnoj borbi već kao termin "koji je opravdavao kurs dominantnih sila u svjetskom sukobu između takozvanih civilizovanih i necivilizovanih, između Zapada i svih ostalih". Prva i najvažnija posljedica tog "strateškog poteza", bila je očekivano, očigledno, svrstavanje u red pobornika demokratije upravo onih koji su se u prvoj polovini XIX vijeka užasavali i pomisli na nju. Ili, kako Volerstin kaže: "U tom trenutku, pojam demokratije postaje prevashodno simbol, posljedica i dokaz civilizacije. Zapad je demokratski, ostali nijesu. Vodeće sile u svjetskoj-ekonomiji na taj način sebe proglašavaju moralnim vođama. Njihova hegemonija je temelj progresa širom svijeta. Nude demokratiju kao Sveti Gral. Zbog toga predstavljaju inkarnaciju vrline".

O demokratiji kao realizaciji zahtjeva za prevladavanje podijeljenosti ljudi na one koji imaju status učesnika u procesu kolektivnog odlučivanja i onih koji to pravo nemaju, Volerstin uglavnom govori iz ugla analize "empirijskih osnova" za funkcionisanje te "nove retorika". On posebno važnom za to objašnjenje smatra "bitnu razliku između kapitalističkog i pretkapitalističkog sistema u smislu društvene stratifikacije", pa kaže da je u "pretkapitalističkom ustrojstvu" gornji društveni sloj imao vlast zahvaljujući tome što je kontrolisao sredstva nasilja. Po istom osnovu su ti slojevi polagali pravo i na nesrazmjerni dio bogatstva. Oni, pak, koji su bogatstvo stekli na neki drugi način a ne vojnom aproprijacijom - recimo preko tržišta - nijesu definisani kao pripadnici gornjeg sloja i stoga su živjeli u vječnom strahu od konfiskacije. Nastojeći da izbjegnu takvu sudbinu oni su "kupovali pristupe aristokratiji". Kapitalistička svjetska ekonomija je isto onoliko duboko raslojena koliko i pretkapitalistička društvena uređenja, ali su odnosi između slojeva drugačiji. Ta razlika se prvjenstveno ogleda u tome što, s jedne strane, ovdje gornji sloj zadržava stečenu društvenu poziciju ne zbog svoje nekadašnje vojničke odvažnosti već zbog svoje nekadašnje ekonomske vještine i što, s druge strane, oni koji nijesu na vrhu ali imaju kvalifikacije (tzv. kadrovi ili srednji sloj sitema) ne samo što ne žive u strahu od konfiskacije, već im se gornji slojevi - kojima je potrebna njihova pomoć da bi održali političku ravnotežu sveukupnog svjetskog-sistema, te da bi "opasne klase" držali pod kontrolom - stalno dodvoravaju i što-šta im udovoljavaju. Ako se u tom kontekstu zamisli kapitalistički svjetski sistem "kao trodjelni društveni sistem podijeljen (simbolično) na 1 posto na vrhu, 19 posto

kadrova i 80 posto na dnu" - onda izgleda očigledno da "parola demokratije" jako mnogo znači za onih 19 posto, pošto stalno podrazumijeva stvarno popravljanje njihove političke, ekonomske i socijalne situacije, dok za onih 80 posto, koji su u tom pogledu dobili veoma malo, ne znači gotovo ništa. Uzme li se u obzir još i to da pomenutih 19 procenata nije ravnomjerno raspoređeno unutar sistema kapitalističke svjetske-ekonomije, eto osnova za zaključak da to što "jedna grupica zemalja ima više bogatstva i liberalniju državu i višepartijske sisteme koji manje-više funkcionišu - ukratko, činjenica da je nekoliko zemalja civilizovano - nije uzrok već upravo posljedica izrazitih nejednakosti u svjetskom-sistemu kao cjelini". Po Volertinu, to je dokaz ne samo da demokratija nije ostvarena, te da "uopšte ne funkcioniše u nekom značajnijem smislu u najvećem dijelu svijeta", već i da je, kako god je definisali, krajnje "ograničena i falična čak i u takozvanim liberalnim državama". Stoga, veli on, kada "vođe Zapada" propovijedaju o vrlinama demokratije državi "trećeg svijeta", a to rade veoma često, oni ili namjeno neće da vide stvarno stanje svjetskog sistema, ili su cinični, ili afirmišu tobožnju moralnu superiornost svojih zemalja.

Volerstin ističe da takvim prikazom stanja demokratije nikako ne brani i ne opravdava svjetske diktature. Naprotiv, cilj mu je da, kako kaže, upozori da to što dvije trećine ljudi na svijetu nema liberalnu državu ne proizilazi od tuda što su njihove zemlje neprosvijećene, ili zatvorene za tokove kapitala, već da je u pitanju zakonita posljedica "strukture kapitalističke svjetske ekonomije koja ih lišava mogućnosti da imaju takav politički režim".

Raspravu o demokratiji kao mogućnosti, Volerstin započinje konstatacijom da na pitanje može li se demokratija ostvariti slijede dva odgovora: "ne" i "da, postepeno". Lično, drugi odgovor smatra realnijim, uz konstataciju da nepostojanje demokratije nikako ne znači da nje ne može biti, kao što uostalom ni iskustvo propalih "lenjinističkih režima" ne govori "apsolutno ništa o šansama da se ostvari egalitarni društveni sistem". Volerstin vjeruje u demokratiju iz razloga što je ona "suprotna od rasizma" i vodi jednakosti bez koje nema slobode, što samo tamo gdje postoje jednakosti i slobode "sistem može biti relativno depolitizovan" i što postoji interes i potreba velikog broja ljudi da žive u takvom sistemu. Zato kaže: "Čak iako nikada ne možemo da imamo savršeno demokratski sistem, ja zaista vjerujem da je moguće imati sistem koji je u velikoj mjeri demokratski". Jasno mu je da oni koji imaju privilegije "namjeravaju da ih zadrže u ovom ili onom obliku i da će se pri tome boriti žestoko i inteligentno". Nadu da ovi konzervativci ipak neće uspjeti da očuvaju "sve kako je bilo" daje mu to da se stiglo do "tačke odluke", kada se mora ili pronaći "nekakav drugačiji sistem da bi se zadržali hijerarhija i nejednakost" ili "zaustaviti proces demokratizacije, što je politički teško". A kad je već tako,

pita se Volerstin, zašto ne bi bilo mogućno da onih 19 posto postane 29 posto, ili čak 89 posto, ako se kao glavni argument protiv takve mogućnosti ističe "da u prošlosti tako nečega nije bilo?" S takvom promjenom u socijalno-ekonomskoj strukturi kapitalističke svjetske ekonomije promijenilo bi se mnoga toga, s tim što bi najvažnija promjena bilo to što "više ne bi bilo neprestane akumuilacije kapitala", koja je razlog njenog postojanja.

Volerstinu nadu u takvu mogućnost povećava uvjerenje da se Zapad već zaputio ka takvoj transformaciji. Pri tome, on ni najmanje ne zanemaruje iskušenja koja bi tom procesu mogli da donesu "geopolitički raskoli dvadeset prvog vijeka", u koje ubraja:

(1) konflikt unutar takozvamog Trojstva - Sjedinjene Države, Evropska unija i Japan - dok nastoje da budu primarno mjesto kapitalne akumulacije u nastupajućim decenijama";

(2) konflikt između Sjevera i Juga, ili između centralnih područja i ostalih područja svjetske ekonomije, uz stalnu polarizaciju - ekonomsku, društvenu i demokrafsku - svjetskog sistema; (3) konflikt između stava Davosa (*Svjetski ekonomski forum*, koji sebe smatra nezavisnom organizacijom čiji je cilj da poboljša stanje u svijetu "stvaranjem partnerstva među poslovnim, političkim, intelektualnim i drugim društvenim liderima da bi definisali, raspravljali i podstakli rješavanje ključnih tema globalne agende") i stava Porto Alegrea (*Svjetski socijalni forum*, koji okuplja grupe i pokrete civilnog društva što se "protive neoliberalizmu i svijetu kojim dominira kapital ili bilo koji oblik imperijalizma, a bave se stvaranjem planetarnog društva sa čovjekom u centru pažnje") o tome kakvu vrstu svjetskog sistema treba zajednički stvarati. Naprotiv, Volerstin kaže da bi, ukoliko se želi znati 'kakva budućnost predstoji svijetu', valjalo "uzeti svaki od pomenutih konflikata, pojasniti njegove procese i vidjeti kako će se razvijati tokom narednih dvadeset i pet do pedeset godina i zatim vidjeti kako djeluju međusobno". Na temelju vlastite prethodne (hipotetičke) analize (prognoze) mogućih tokova i implikacija tog procesa, što je nudi na kraju studije *Opadanje američke moći*, Volerstin zaključuje da se tačan odgovor na pomenuto pitanje ne zna, "ali je sasvim sigurno da svi mi možemo, pojedinačno i zajedno, uticati na budućnost više nego što mislimo, upravo zato što živimo u eri tranzicije, haotične bifurkacije i alternative". Paradigma te njegove teorijske pozicije jeste: "Sistem se nalazi u krizi i neumitno će se promijeniti. No neće se nužno promijeniti na bolje. Tu sada postoji šansa za politički i moralni izbor ovog doba tranzicije. Ne vjerujem da postoji bilo kakav razlog da se pretpostavi da je progres neizbježan. Ipak vjerujem u teoriju da je progres moguć". Drugim riječima, nastavlja Volerstin: "Kada je istorijski sistem u krizi, moguće je pomjeriti se, čini mi se, u jednom od dva osnovana smjera. Moguće je pokušati

sačuvati hijerarhijsku strukturu postojećeg svjetskog sistema, mada u novim oblicima i možda na novim osnovama. Ili se mogu pokušati smanjiti, ako ne i potpuno eliminisati, nejednakosti u mogućoj mjeri".

Saobrazno vjerovanju da je moguće i ovo drugo, on poređuje sebe sa Mahatmom Gandijem, koji je na pitanje što misli o zapadnoj civilizaciji, odgovorio: "Mislim da bi to bila dobra stvar".

Poglavlje osmo

GLOBALIZACIJA

U setu političkih teorija nastalih krajem drugog i početkom trećeg milenijuma, u čijem se središtu nalaze najkrupnija pitanja i problemi savremenog svijeta, važno mjesto pripada onima koje su posvećene procesu globalizacije. Riječ je o teorijama koje - mada nose u sebi dio filozofskih zasada poput Senekinog *homo est sociale animal et in commune genitus, mundum ut unam omnium domum spectat* (čovjek je društveni stvor i rođen za zajednicu, pa svijet smatra zajedničkom kućom svih) - na drugačiji način od klasičnih ideja kosmopolitizma, okrenutih kulturnom identitetu tzv. prednacionalnog "građanina svijeta", odnosno ideja internacionalizma, koje impliciraju revolucionarno "bratstvo" među narodima, fokusiraju puteve, sredstva i sadržaje tzv. postnacionalne planetarne privredne, informatičke i kulturalne integracije svijeta.

Kao oblik čvršćeg, gušćeg i svestranijeg povezivanja naroda i država, čija se nužnost smatra ravnom zakonitostima "nebeske mehanike", globalizacija pripada složenim društvenim procesima "dugog trajanja" čiju objektivno protivurječnu prirodu "dopunjuju", po pravilu nikada male, međusobne nesaglasnosti ciljeva i interesa njenih glavnih "moderatora". Jedna od posljedica takvih svojstava tog procesa jeste mnoštvo teorijskih disputa i kontoverzi nastalih povodom krajnje različitih, nerijetko i sasvim antipodnih razumijevanja i objašnjenja njegove suštine i implikacija.

Tezu o nužnosti globalizacije kao istorijski objektivno uslovljenog procesa "pre(u)strojavanja svijeta", eksplicitnije od ostalih autora koji se time bave, zastupa T. Fridman, u svom znamenitom iskazu: "Isto onako kao što svako jutro kada se budim znam da se sunce neizbježno rađa, tako i globalizacija predstavlja nužno događanje koje nije stvar volje niti izbora". No, nije mali broj ni onih autora koji izražavaju uvjerenje da taj proces ima i svoju "subjektivnu" stranu, tj. da njegov tok i tempo itekako zavisi od volje odnosno izbora onih koji ga na neki način i nečim "usmjeravaju".

Globalizacija, kao takva, inače, ne predstavlja novinu. Naprotiv, ona, u nekim oblicima i sadržajima, i kao ideja i kao društveni proces, seže u daleku prošlost. Gotovo svi drevni narodi (Kinezi, Vavilonci, Grci, Rimljani) svoju državu poimaju kao nebesko carstvo ili makar centar svijeta okružen varvarima, koji bi trebalo da mu se blagonaklono potčine i tako steknu uslove za vlastito "civilizovanje". Aleksandrova osvajanja su pokušaj praktičnog "sažimanja" (poznatog mu) svijeta u okvire jednog carstva, odnosno jednog političkog logosa i sistema. Istim ambicijama su inspirisane i sve velike svjetske religije. Ideja globalizacije, iskazana u sintagmi *urbi et orbi*, prožima kako viziju svetog rimskog carstva kao univerzalne države božje, tako i u mnogobrojne projekte evropskog ujedinjenja što se smjenjuju već od XIV vijeka. Tokom XX vijeka ta ideja dobija, čak i formalno, svjetske obrise. Društvo naroda, formirano u Parizu, 1919. godine, predstavlja prvu međunarodnu organizaciju stvorenu radi očuvanja svjetskog mira i uspostavljanja međunarodne saradnje na univerzalnoj osnovi. Na sličnoj platformi, potpisana je, 14. avgusta 1941. godine, Atlantska povelja - ugovor između vlada Sjedinjenih Američkih Država i Velike Britanije, u osam tačaka, u kojoj se, pored ostalog, kaže:

da se ne prihvataju bilo kakve teritorijalne promjene izvršene suprotno volji zainteresovanih naroda;

da svi narodi imaju pravo da sami izaberu oblik vladavine u kome žele da žive i da suverena prava naroda, koja su im silom oduzeta, moraju biti ponovo uspostavljena;

da svi narodi, pobjednici i pobijeđeni u Drugom svjetskom ratu, moraju imati slobodan pristup trgovini i svjetskim izvorima sirovina, kao i pravo slobodne plovidbe, što je sve prijeko potrebno za njihov ekonomski razvitak, te da je neophodno da se uspostavi puna ekonomska saradnja u međunarodnoj zajednici, kako bi se obezbijedio ekonomski razvoj, viši životni standard i socijalna bezbjednost za sve;

da nakon pobjede nad nacističkom tiranijom treba uspostaviti mir koji će biti zasnovan na odustajanju od prijetnje silom ili upotrebe sile od strane svih država i osiguran širokim i čvrstim sistemom kolektivne bezbjednosti, u okviru kojega moraju biti razoružane sve agresorske države, a miroljubivim narodima olakšan teret koji predstavljaju troškovi naoružanja.

Nedugo zatim, ovi principi su ugrađeni u Vašingtonsku deklaraciju, od 1. januara 1942. godine, čije potpisnice sebe nazvaju "Ujedinjenim nacijama". Formiranjem UN - sa veoma širokom mrežom "glavnih organa", institucija, specijalnih agencija i pridruženih organizacija - stvorena je institucionalna osnova za globalno sprovođenje u život principa i zahtjeva sadržanih u preambuli njene Povelje, usvojene u San Francisku, 26. juna 1945. godine, kao što su:

spašavanje budućih pokoljenja užasa rata;

vraćanje vjere u osnovna prava čovjeka, dostojanstvo ličnosti i ravnopravnost naroda, velikih i malih;

obezbjeđivanje uslova pod kojima će moći da se očuvaju pravda i poštovanje obaveza što proističu iz ugovora i drugih naloga međunarodnog prava;

socijalni napredak i poboljšavanje uslova života, te unapređenje ekonomskog i socijalnog napretka;

održanje međunarodnog mira i bezbjednosti, odnosno uzdržavanje od upotrebe sile izuzev u opštem interesu.

Ujedinjavanje naroda i država na tim i sličnim principima bilo je, kako se vjerovalo, preduslov za izlazak svijeta iz problema i protivurječnosti koje su ga uvukle u dva velika rata. Bio je to, istovremeno, i prvi "stvarni korak" u "sprovođenju u život" ideje mondijalizacije, shvaćene u smislu okupljanja svih naroda svijeta u zajednicu sa jedinstvenim (demokratskim) sistemom upravljanja, sposobnim da ljudsku vrstu spasi pošasti što je nose "četiri jahača apokalipse".

Globalizacija nije jednoznačan i jednosmjeran proces. Naprotiv, riječ je o krajnje kompleksnom, dinamičnom i konfliktnom procesu, koji uprkos dugoj "predistoriji" ne emanira nužno iz bilo kojeg posebnog, ranije poznatog društvenog kretanja i nema unaprijed poznatu putanju i ishodišta, i koji mnogim momentima i elementima asocira na poprište hegelijanskog jedinstva i borbe suprotnosti. Taj proces se javlja i kao formalan (u smislu da vlade nacija-država zajednički stvaraju institucije, norme i procedure integracije) i neformalan (u smislu da se interakcija i integracija odvija bez oficijelnog posredovanja vlada). U oba slučaja, međutim, usmjeravaju ga ljudi koji nijesu potpuno drugačiji od ostalih, niti su imuni na iskušenja i greške (Za one koji razmišljaju o budućnosti svijeta, veli Vili Brant, važno je da se oslobode sna "o jednom društvu budućnosti, koje je potpuno drugačije i čiji su ljudi potpuno drugačiji od ovih dosadašnjih i današnjih"). Pluralizam ciljeva i interesa za koje se oni zalažu toliki je i takav da je, po uvjerenju nekih autora koji se tim pitanjem bave, "ispravnije govoriti o konkurentskim i kontradiktornim globalizacijama nego o jednoj jedinoj globalizaciji". Tako shvaćenoj, globalizaciji su gotovo podjednako imanentni i homogenizacija i asimilacija, i otpor prema njima, koji ponekad može da poprimi karakter neke vrste još većeg uronjavanja u tradicionalizam, ili čak u razne vrste fundamentalizama. Suočiti se sa svim tim, isto je što i prestati tragati za jednom istinom i "naučiti se živjeti s *istinama*". To, u krajnjoj liniji, znači i pomiriti se sa teškoćama, ponekad čak i nemogućnostima, da se svi sadržaji i oblici ispoljavanja tog procesi obuhvate okvirima jednog objašnjenja, ma koliko ono bilo temeljno i obuhvatno.

Na takvu prirodu procesa globalizacije osobitno snažno utiču dvije oprečne tendencije u odnosu na naciju-državu, koja i dalje predstavlja stožer svekolike političke organizacije savremenog svijeta. Jedna tendencija jeste da sve politički važne odluke međunarodnog nivoa i karaktera i dalje budu u nadležnosti nacija-država, u smislu da se nijedna takva odluka bez njihovog pristanka ne može donijeti i imati za njih važnost. Druga tenedencija jeste da se, saobrazno sve intenzivnijim i važnijim zbivanjima na nadnacionalnom nivou, formiraju i neki novi oblici i principi njihovog artikulisanja. U prvom slučaju, u pitanju je odbrana nacionalnog suvereniteta. U drugom se, pak, radi o težnji da se suvereno pravo odlučivanja o nekim opštim ili zajedničkim pitanjima, pomjeri na viši, nadnacionalni nivo. Problemi i iskušenja globalizacije što ih ta i takva protivurječnost neprekidno proizvodi utoliko su veći što se nacija-država javlja ne samo kao najvažniji organizacioni oblik u kojem ljudi ostvaruju svoje političke, ekonomske i druge interese, i preko koga, tim ili drugim povodom, uspostavljaju veze i odnose sa drugima, već i kao okvir izvan kojeg ne postoje institucionalne i realne mogućnsti da potvrde politički subjektivitet. Nijedna promjena u političkoj konfiguraciji svijeta novijeg doba, ma koliko velika i dramatična, nije dovela u pitanje takvu poziciju i ulogu nacije-države. Sve što se dešava u međunarodnim organizacijama i asocijacijama ima oblik i karakter interakcije nacija-država: njihova tijela i organe čine predstavnici nacija-država; oni djeluju u ime svojih nacija-država i zastupaju njihove interese; odluke koje donose izraz su opredjeljenja nacija-država, a ne autonomne volje njihovih predstavnika. U tom pogledu, nema razlike između organizacija koje nastaju na temelju ujedinjavanja naroda (npr. Ujedinjene nacije) i organizacija formiranih po drugim kriterijumima i sa drugačijom namjenom. U svima njima nalaze se nacionalno-državno identifikovani ljudi (Italijani, Rusi, Njemci, Japanci), koji, nezavisno od toga što je predmet njihovog odlučivanja, uvijek imaju na umu ko su i čiji su im interesi najpreči. To je, smatraju neki autori, posljedica činjenice da je čovječanstvo prirodno podijeljeno u nacije, da nacije odlikuju neke vrijednosti koje se mogu potvrditi, te da je jedini tip legitimne vladavine nacionalna samouprava. Ili, kako bi B. Anderson rekao, to je potvrda da je nacija shvaćena kao država (nacija-država), u cjelini gledano, "najlegitimnija vrijednost u političkom životu našeg doba".

Saobrazno pomenutim dvijema tendencijama formirana su dva oprečna stanovišta u odnosu na nacionalni suverenitet i uopšte poziciju i ulogu nacije-države u procesu globalizacije.

Na jednoj strani, naime, postoji uvjerenje da nacionalni suverenitet, shvaćen kao "vlast koja snagu zakona prenosi na sve što želi" (M. Foster), ne treba dovoditi u pitanje ni na koji način, a ponajmanje stvaranjem neke vlasti čije bi

kompetencije nadilazile prava i moći nacionalnih vlada. U prilog stanovištu da treba sačuvati princip nacionalne suverenosti, odnosno suverene državnosti, navodi se više argumenata. Tako, tvrdi se:

da princip suverenosti, kao svojevrstan spoj vlasti i teritorijalnog prostora nacije-države, ima svoj unutrašnji i spoljni aspekat;

da se princip suverenosti u tom smislu potvrdio kroz sposobnost nacija-država da rješavaju svoja unutrašnja i spoljna pitanja;

da bi napuštanje tog principa značilo kršenje odrednice Vestfalskog ugovora o nemiješanju u unutrašnje stvari nacija-država, čiju je etičku i političku svrsishodnost moderna istorija verifikovala;

da je čovjek formiranjem institucija javne vlasti na nivou nacije-države riješio problem organizacije, u smislu iznalaženja prava i mogućnosti da traga za najboljim uslovima i pretpostavkama ostvarivanja individualnih i kolektivnih ciljeva i interesa, a da to ne dovede do rata svih protiv svih, te da mu u tom pogledu ne treba ništa izvan i iznad toga;

da ne treba olako previđati istine da jednom stvorena država ima prirodnu težnju da se održi, i to kao zasebna;

da nacije-države koje su se istorijski potvrdile kao funkcionalne demokratije ne bi trebalo žrtvovati radi nekih još nedefinisanih širih i viših okvira organizovanja, sa krajnje neizvjesnim učincima po demokratiju i demokratsko;

da nacije-države ne ograničavaju miješanje svojih centralnih organa u društvene procese radi toga da bi stvorile prostor za dirižizam drugih, već to rade s ciljem da bi ga bilo što manje (M. Tačer: "Nijesmo mi u Britaniji uspješno suzili granice države da bismo ih ponovo vidjeli na evropskom nivou, s nekom evropskom naddržavom koja vlada iz Brisela");

da svi oblici političkog organizovanja i vlasti iznad nivoa nacije-države ne moraju imati ista svojstva i ingerencije kao ova;

da svijetu treba globalno *vođstvo*, kakvo ostvaruju Ujedinjene nacije, a ne globalna *vladavina* nadnacionalno postavljenog sistema političke, ekonomske ili bilo koje druge moći.

Potvrdu smisla insistiranja na ovim principima neki autori nalaze u iskustvima i dometima evropske integracije, povodom kojih kažu:

da uprkos svih novih procesa komuniciranja, tehnologije, širenja znanosti i novih otkrića... svaka država ipak ljubomorno čuva svoju vlastitu suverenost i spremna je za nju čak ići u ratove;

da i pored toga što je Evropa, na primjer, u velikoj mjeri nadnacionalno integrisana (već je unija, koja je svojim ugovornim aktom definisala zajedničku spoljnu i bezbjednosnu politiku, saradnju u oblasti unutrašnje politike i pravosuđa i formirala predstavnička tijela i izvršne organe), "evropska ideja, odnosno

predstava o zajedničkoj budućnosti, nikada nije bila difuznija", usljed čega su dileme s početka tog procesa o tome hoće li se Evropa razvijati kao federacija, konfederacija ili kao neki od oblika "funkcionalističke" saradnje njenih država i dalje otvorene (V. Vajndefeld);

da bi, kako Vajndefeld dalje kaže, usljed objektivno teškog usaglašavanja odnosa između nacije-države i nekih viših (naddržavnih) oblika organizacije, pogotovo kad su pitanju ekonomske i etničke razlike, čak i "Evropa dvadesetosmorice", uprkos tome što će imati potencijal svjetske sile, mogla biti prinuđena da se prvenstveno bavi "internim konfliktima".

Pobornici suprotnog stanovišta, međutim, čak ni onda kada ne spore centralnu ulogu nacije-države u politici i političkom, uključujući i onaj dio koji se odvija izvan njenih granica, tvrde da se politika nacija-država, osobito na spoljnom planu, oduvijek suočavala s potrebom za raznim "srijetanjima" i "usaglašavanjima" na nekom višem, nadnacionalnom nivou. Kao argument u tom pogledu navode primjer diplomatije, koja se, da bi funkcionisala, mora zasnivati na uzajamnom priznavanju nekih opštih pravila i normi, odnosno obaveza i procedura koje se zajednički utvrđuju i podrazumijevaju, uz ostalo, i izvjesna pogađanja i uzajamne ustupke. Ta je logika, smatraju oni, vremenom preovladala u svim oblastima, budući da su načela slobodnog tržišta, parlamentarizma, demokratije i poštovanja ljudskih prava ostvarljiva u mjeri u kojoj postaju predmetom zajedničkog angažovanja koje ne poznaje nacionalne i državne granice. Otuda, veli D. Held, danas "i sam suverenitet moramo shvatiti kao već podijeljen između brojnih agencija - nacionalnih, regionalnih i međunarodnih - i ograničen upravo prirodom te pluralnosti". Potreba da se prevladaju terorizam i glad, bolesti i ratovanja, otklone ogromne disproporcije u ekonomskom razvoju i riješe krupni ekološki i drugi problemi, učinila je globalizaciju imperativom u kome je dilema "da li" zamijenjena pitanjem "kako"? Doda li se tome da je kraj XX vijeka, kako Semjuel Hantington kaže, donio još i erupciju "globalne krize identiteta", sasvim je prirodno što se samostalnost i moć nacije-države osipaju i što se sve više uočavaju "novi oblici onoga što neki nazivaju 'despacijalizacijom' ili neteritorijalnom politikom i vladom". Posljedica toga, dakako, neće biti isključenje nacionalne države kao takve iz svjetskih poslova, već koncentracija ekonomskog bogatstva, vojne moći i političkog uticaja samo kod njih nekoliko, tako da će međunarodni sistem dvadeset prvog vijeka sadržavati "bar šest važnijih sila - Sjedinjene Države, Evropu, Kinu, Japan, Rusiju i, vjerovatno, Indiju - kao i mnoštvo srednjih i malih zemalja". Prema ovom stanovištu, dakle, globalizacija je već:

otklonila sve dileme o potrebi i mogućnosti povezivanja svijeta po raznim osnovama i na svim nivoima i pokazala da je svijet koji se njome stvara u mnogim aspektima drugačiji od ranijeg;

potvrdila da "sažimanje" (ujedinjavanje) svijeta, koje se njome vrši, u velikoj mjeri relativizira granice nacionalnih politika, ekonomija i kultura, ali ne ukida potrebu i mogućnost nacionalnog i lokalnog identifikovanja ljudi;

pokazala da svaki korak ka unifikaciji i homogenizaciji, na jednoj strani, može da proizvede, a obično i proizvodi, snažnije potrebe za očuvanjem raznih lokalnih i nacionalinih posebnosti i identiteta, na drugoj.

Drugim riječima, to faktički znači da globalizacija, koliko god bila važna i neophodna za progresivan razvoj čovječanstva, ne podrazumijeva nužno:

ni negiranje nacionalnog suvereniteta kao metafizičkog relikta, koga se treba odreći u interesu efikasnog organizovanja javnih službi, kako je vjerovao L. Digi;

ni priklanjanje "klasičnoj američkoj formuli", po kojoj vrhovni organi nekog saveza imaju pravo da donose zakonske odluke koje obavezuju sve njegove članice;

ni orijentaciju na stvaranje neke svjetske federacije ili konfederacije, sa jedinstvenim zakonodavnim, sudskim i izvršnim vlastima, na koje bi nacije-države prenijele svoj suverenitet.

Pretendovati na to da se svim tim raznovrsnostima i razlikama uprkos, ponudi jedna i jedinstvena definicija globalizacije koja bi zadovoljila sve uobičajene kriterije i zahtjeve, bilo bi nerealno. Uputnijim se čini prihvatiti stanovišta koja globalizaciju tretiraju kao ideju međuzavisnosti, čiji se smisao potvrđuje kroz složen proces raznih povezivanja ljudi i organizacija koji su bili vremenski i prostorno odvojeni i izolovani. Problem je, međutim, što su i takva određenja globalizacije odveć neodređena ili, po pravilu, zakinuta za poneku "referencu" neophodnu za razumijevanje njenog smisla i suštine. Primjera radi, globalizacija se definiše:

nekad, kao "složen i protivurječan proces izgradnje svijeta kao cjeline stvaranjem globalnih institucionalnih struktura, tj. struktura koje organizuju već postojeće globalno polje, i globalnih kulturnih oblika, tj. oblika koji ili su proizvedeni globalno dostupnim objektima ili reprezentacijama, ili njima transformisani";

nekad, kao proces uspostavljanja takvih veza i odnosa unutar neke političke ili regionalne zajednice koje "središnjim institucijama daju pravo da donose odluke, određuju metode nadzora i odlučuju o alokciji vrijednosti, kao i da stvaraju odgovarajuće komplementarne mehanizme za postizanje kompromisa";

nekad, kao "proces objedinjavanja ljudskih napora i aktivnosti u smjeru ubrzane integracije čovječanstva na planetarnom nivou, podstaknut nezapamćenim kretanjem ljudi, tehnologija, kapitala, ideja i kulturnih vrijednosti me-

đu državama i narodima, ali na način da ni države ni narodi ne kontrolišu ovaj proces u željenoj mjeri";

nakad, kao proces kojega karakterišu "ubrzano povezivanje i sve veća međuzavisnost država, privreda i društava preko razvijenih informacionih i komunikacionih tehnologija, tržišta i kapitala, pod pokroviteljstvom i kontrolom najmoćnijih zemalja svijeta".

Autorima, koji preferiraju ovu potonju definiciju, na primjer, pripada Z. Bžežinski, koji u istoj rečenici jednog svog teksta o globalizaciji, prvo kaže da je ona "više rezultat savremene tehnologije, koja bez ikakvog nadzora ruši tradicionalne granice u vremenu i prostoru, nego nekog namjernog doktrinarnog plana", a potom pojašnjava da to što se "integrativna globalna zajednica" i jedna "politički dominantna i kulturološki magnetski privlačna nacija" javljaju istovremeno, omogućava da se na tom procesu "može jasno pročitati *made in USA*".

Karakteristika ovih definicija je u tome što su lišene "referenci" koje bi ukazivale na oblike i sadržaje "sažimanja" koje se globalizacijom ostvaruje i što ne govore podjednako o njihovoj protivurječnoj prirodi. U prvom slučaju riječ je o tome da nijedna od pomenute četiri definicije ne kaže da li globalizacija podrazumijeva "sažimanje" svih različitih oblika i sadržaja aktuelnih pulsacija i prezentacija svijeta (čiji široki spektar obuhvata mnogo toga - od političkih organizacija i pokreta, društvenih zajednica i klubova, preko raznih događaja i problema, do struktura proizvodnje ili investicionih ulaganja ili raznih komunikacionih sistema i sistema kulturne interakcije i integracije), ili samo nekih od njih. Nedostaje im i naznaka dubine tog "sažimanja", u smislu da li ono podrazumijeva "homogenizovanje do kraja", koje uključuje čak i lokalne tradicije i identitete, ili ide samo do nivoa "spoljne" (među)nacionalno-državne integracije i sinhronizacije, pri čemu sve ispod tog nivoa (unutar nacija-država), zadržava raniju pluralističku strukturu i mogućnost posebnog, autonomnog ispoljavanja. U drugom slučaju radi se o tome da se u prvim dvijema definicijama ne govori o kojim je i kakvim protivurječnostima globalizacije riječ, dok se u drugima dvijema te preotivurječnosti navode bez preciznijeg osvrta na njihove posljedice. Drugim riječima, to znači da su u prvim dvijema definicijama dati elementi na temlju kojih se globalizacija može shvatiti kao proces interakcija i integracija, čiji je cilj:

prvo, da se prevladaju razne međudržavne, regionalne i nacionalne podjele i konfrontacije ekonomskog, političkog, etničkog, vjerskog ili bilo kog drugog karaktera, od kojih trpe ne samo njihovi akteri, već i svijet u cjelini;

drugo, da se postojeća fragmentiranost svijeta po tim osnovama zamijeni takvim vezama i odnosima među narodima i državama koje će, na temelju ukru-

pnjavanja i racionalnijeg korišćenja njihovih materijalnih resursa i duhovnih potencijala, dati nove impulse progresivnom razvoju svakog od njih pojedinačno i čovječanstva u cjelini;

treće, da se formira funkcionalna svjetska zajednica koja će omogućiti da se taj proces odvija nesmetano i sa dobrim izgledima da donese očekivane rezultate.

U drugim dvijema odrednicama se, međutim, osim pozitivnih svojstava globalizacije, potenciraju i neke njene karakteristike sa sasvim drugačijom konotacijom, ali se to čini u maniru neke vrste crno-bijele šematizacije koja ni izdaleka ne uranja u suštinu problema. Tako, kaže se:

da, u principu, nije sporno da globalizacija postulira mnoge koristi (bržu cirkulaciju znanja, razmjenu ideja, transfer tehnologija, produktivno upošljavanje stručnog kadra i već stepen iskorišćenosti radne snage i resursa), ali da su veoma problematični i dugoročno kontrapoduktivni kako način raspodjele koristi od tog procesa, tako i neki ekstratroškovi tog procesa za koje će se račun tek ispostaviti, bez mogućnosti da se na njega naknadno utiče;

da globalizacija za nerazvijene i manje razvijene zemlje znači šansu za priliv u njih svjetskog kapitala i redukovanje njihovog svestranog siromaštva, ali i da im donosi gubitak "nacionalne kontrole nad osnovnim ekonomskim dobrima i društvenom eksploatacijom";

da globalizacija daje snažan impuls povezivanju svijeta, ali je problem što se taj proces odvija pod uticajem najmoćnijih država Zapada, odnosno u interesu najvećih transnacionalnih kompanija, čije je sjedište upravo u tim zemljama i koje, zahvaljujući investiranju svog kapitala u područja gdje su troškovi poslovanja znatno niži od prosječnih svjetskih (jeftinija radna snaga, sirovine i energija i manje poreske stope), obezbjeđuju visoke ekstraprofite.

Prikazane razlike u pojmovnom određenju globalizacije, svojevrstan su indikator da se ništa što se odnosi na ovaj proces, uključujući i njegova naučno-teorijska objašnjenja, ne nalazi s one stane političkih racionalizacija njegovih glavnih protagonista, zainteresovanih da svoje uže ciljeve i interese izdignu na nivo globalnih, odnosno da globalnu scenu učine prostorom afirmacije i dominacije svojih vizija i solucija suživota čovječanstva. Postojanje takvih intencija, dakako, ne mora da znači da globalizacija nije predmet intresovanja i onih kojima je odista stalo da se savremeni svijet razvija u smjeru:

ekonomskog i tržišnog povezivanja na standardizovanim, za sve narode i zemlje prihvatljivim i korisnim obrascima proizvodnje i potrošnje;

demokratskog ujedinjavanja na principima jednakosti, mira i bezbjednosti, te jedinstvene zaštite osnovnih ljudskih prava i sloboda;

afirmacije duhovnih vrijednosti i moralnih principa, bitnih za opstanak i humani razvoj čovječanstva.

Znači, međutim:

da su pobornici ideje globalizacije, kao uistinu demokratske transformacije i organizacije svijeta, u sjenci onih koji "sažimanju" svijeta pristupaju sa drugačijim vizijama i interesima;

da su retorike i jednih i drugih uglavnom iste, ili veoma slične, budući da niko ne želi da se predstavi kao pobornik solucije koja nije progresivna i opšteprihvatljiva;

da ta formalna unisonost na nivou deklarativnog i pojavnog, iza koje stoje faktički različiti interesi i ciljevi, čini gotovo nemogućom svaku iole precizniju vrijednosnu procjenju o tome kuda globalizacija vodi i čime će rezultirati.

Sve se to, direktno ili indirektno, odražava i na teorijsku misao o globalizaciji koja ne samo što nije jedinstvena i jednoznačna, nego često ni elementarno odvojena od ideoloških i aksioloških kriterijuma i principa što ih podovom tog procesa i njegovih implikacija formulišu i promovišu njegovi neposredni akteri.

Globalno bi se moglo reći da se teorijska misao o globalizaciji kreće između dvije paradigme - one što je Hobhous nudi idejom o *demokratskoj svjetskoj državi*, i one koju Bžežinski formuliše povodom "prave prirode" globalizacije.

U prvom slučaju, riječ je o uvjerenju:

prvo, da bi se formiranjem demokratske svjetske države najzad prevladao jaz između onih koji vladaju i onih kojima se vlada i time stvorili uslovi da autoritet ustupi mjesto slobodi, te da svi pojedinci i sve društvene grupe dobiju jednake mogućnosti za nesmetan i samostalan razvoj;

drugo, da smetnju stvaranju takve države ne bi predstavljao čak ni princip nacionalnosti, koji u psihološkoj i emotivnoj ravni još nije sasvim dezaktuelisan, ali "u logičkoj analizi" nema neki veći značaj;

treće, da nacionalna država ima još smisla samo u metafizičkom pogledu, kao čuvar moralnih vrijednosti, dok je u demokratskom pogledu već prevladana, budući da joj je "suđeno da bude podređena u okviru jedne svjetske zajednice".

U drugom slučaju radi se o ocjeni da je globalizacija proces koji suštinski, ipak, najviše odgovara "skupini odabranih", budući da im "otvara mogućnost ulaska na nova tržišta i *de facto* političku dominaciju", tako da se globalizam, u krajnjoj liniji, može smatrati svojevrsnom "prirodnom doktrinom globalne hegemonije".

Kako to konkretno izgleda, pokazuju razmišljanja teoretičara globalizma na temu uzajamnog odnosa i uslovljenosti dvaju uporednih, podjednako važnih društvenih procesa - demokratije i globalizacije.

Demokratija i globalizacija, višestruko se međusobno povezane. No, karakter te veze nije ni uniforman, ni unaprijed izvjestan. Zavisno od mnogih okolnosti, on može biti uzajamno pozitivan (u smislu da razvoj jedne podstiče razvoj druge), i uzajamno negativan (u smislu da razvoj jedne usporava ili parališe razvoj druge). Treća solucija - da se jedna razvija bez ikakvog (pozitivnog ili negativnog) uticaja na drugu, u principu ni teorijski nije moguća. Razlog što je tako prvenstveno treba tražiti u činjenici da se, kako bi Held rekao, "politika danas događa, sa svojom neuobičajenom nesigurnošću i neizvjesnošću, na pozadini jednog svijeta koji oblikuju i prožimaju kretanja dobara i kapitala, tokovi komunikacija, razmjena kultura i putovanja ljudi". U takvom "dešavanju politike", demokratija i demokratsko iskušavaju se na nov način. Više nije u pitanju samo to koliko i kako demokratski kapacitet građana tvori vlast na nivou nacije-države, te koliko i kako ta vlast povratno djeluje na njihovu faktičku društvenu ulogu i poziciju. Uz taj aspekt, koji i dalje ostaje važan i otvoren, globalizacija je otvorila još jednu liniju aktuelizovanja demokratije i demokratskog. Riječ je, kako neki autori kažu, o novoj "geometriji moći", koja proizilazi iz činjenice da procesi ekonomske, političke, vojne, a sve češće i normativno-pravne međupovezanosti svijeta, mijenjaju prirodu nacije-države "odozgo". Budući da ta promjena podrazumijeva i izvjesne "modifikacije" suvereniteta nacije-dave, i to u smjeru prenošenja njegovog znatnog dijela na novoformirane globalne strukture moći, postavlja se pitanje: da li oganičenje formalnih prava i smanjenje faktičkih kapaciteta nacije-države za samostalno odlučivanje o svim važnim pitanjima, proširuje ili sužava polje demokratije i demokratskog? Istu dilemu nameće i promjena u faktičkoj poziciji pojedinaca i društvenih grupa, nastala zahvaljujući uslovima stvorenim procesom globalizacije, da zaštitu nekih svojih prava mogu da traže i izvan granica nacije-države. U ovom slučaju, pitanje je: da li napuštanje "zaštićenog prostora" svoje nacije-države, tj. izlazak ispod njenog "zaštitnog kišobrana" donosi više ili manje slobode i demokratije?

Razlozi za postavljanje ovih pitanja nalaze se u dvijema grupama činjenica. Prva grupa činjenica ogleda se u tome da:

globalizacija ne znači nužno indigenizaciju, tj. prilagođavanje stranih (spolja nametnutih) formi društvene organizacije nacionalnim (materijalnim i duhovnim) uslovima i potrebama;

različite društvene grupe ne doživljavaju na isti način i ne prihvataju jednako sve relikte globalnog povezivanja, budući da niti od njih imaju istu korist, niti na njih mogu jednako uticati ili ih eventualno kontrolisati;

"odnosi između sastavnih jedinica globalnog sistema ne pokazuju uvijek funkcionalno jedinstvo";

neki veoma respektabilni promoteri ideje globalizacije u njoj vide šansu za uspostavljanje reda u kome će se znati ko koga sluša (Jedan od bivših ministara jedne velike evropske zemlje, na primjer, 2003. godine, kaže: "Svima treba da bude jasno da ako želimo red u svijetu onda treba znati i ko je taj koji ga pravi. Uvijek, u svakom poretku je samo jedan glavnokomandujući. U ovom slučaju to su SAD. I one koji vladaju svijetom treba slušati ako hoćemo pravi poredak. Ne može biti više glavnih".).

Drugi kompleks činjenica pretpostavlja:

da sloboda i ravnopravnost, kao supstancijalna svojstva i emanati demokratije i demokratskog, nijesu mogući u svijetu opterećenom nacionalnim i državnim partikularizmima i hegemonizmima (Bžežinski to iskazuje formulacijom: "Demokratizacija se nalazi u neprijateljskom odnosu prema imperijalnoj mobilizaciji");

da je načelo međuzavisnosti i jedinstva svijeta, koje se nalazi u osnovi ideje globalizacije, neprihvatljivo ukoliko nije u funkciji širenja granica čovjekovih prava i sloboda;

da bi demokratija, lišena mogućnosti da se suštinski iskaže i potvrdi u svemu što čovjek politički radi, bila ograničena i svedena na trivijalnost;

četvrto, da bi oblici političkog povezivanja i djelovanja ljudi iznad nivoa nacije-države, koji se ne bi temeljili na demokratiji i demokratskom, značili nasilje, uzurpaciju, hegemoniju - sve ono što čovjeka lišava njegovih osnovnih ljudskih prava i sloboda.

Odgovori raznih autora na navedena pitanja, različiti su.

Za jedne, dileme nema: globalizacija se, osim toga što je stotinama miliona ljudi pomogla da "podignu svoj životni standard o kakvom prije toga nijesu razmišljali ni mnogi ekonomisti", uistinu iskazala kao važna, u nekim elementima čak i odlučujuća pretpostavka za razvoj demokraije. Demokratija, naime, smatraju oni, daje procesima nadnacionalnog udruživanja humani i oslobodilački karakter, tako da oni mijenjaju način ljudskog življenja, odnosno, kako bi Štiglic rekao, "način ljudskog mišljenja". Ili, kako Barbero kaže, "demokratija se pretvorila u nespornu vrijednost međunarodnih odnosa", kao što su se i međunarodni odnosi pretvorili u svojevrstan "društveni sporazum između država za odbranu demokratije". Ovo čak toliko da Japan i Indija, na primjer, pokazuju "da koncepcija ljudskih prava i usmjerenost na demokratski eksperiment mogu biti validni u Aziji isto kao i u razvijenim regijama i u onima koje su još u razvoju", što je "od ogromnog je značaja za učvršćivanje pouzdane perspektive kad je riječ o političkom oblikovanju globusa".

Drugi autori, međutim, upozoravaju da globalizacija ne mora uvijek da bude demokratska i u funkciji razvoja demokratije. Ona je to samo onda kada je

ostvarena na odgovarajućim principima. D. Held tako govori o "kosmopolitskom modelu demokratije" kao jedinom koji daje šansu stvarnom demokratskom odlučivanju, i to u mjeri u kojoj je globalizacija povezana "s rastućim okvirom demokratskih institucija i agencija", tj. onoliko koliko su "međunarodni oblik i struktura politike i civilnog društva" ugrađeni u temelje demokratskog mišljenja i djelovanja. Da bi se to postiglo, demokratija mora da se prilagodi "trima kretanjima i njihovim implikacijama za nacionalna i međunarodna središta moći". Prvo se "kretanje" odnosi na zahtjev da se "teritorijalne granice sistema odgovornosti prerade, tako da se ona pitanja koja izmiču nadzoru nacije-države (aspekti monetarnog upravljanja, ekološka pitanja, elementi sigurnosti, novi oblici komunikacija) mogu staviti pod bolji demokratski nadzor". Drugo "kretanje" podrazumijeva jedno novo promišljanje uloge i mjesta regionalnih i globalnih regulatornih i funkcionalnih činilaca, kako bi se u javnim poslovima pokazali kao koherentnija i korisnija "žarišna tačka". Treće "kretanje" treba da bude usmjereno ka tome da se komunikacija političkih institucija sa ključnim grupama, službama, udruženjima i organizacijama međunarodnog društva ostvaruje tako da u načinu njihovog funkcionisanja dođu do izražaja načela demokratije. Po Heldu, postoji nekoliko mogućnosti da tri "kretanja", koja vode uspostavljanju "kosmopolitskog modela demokratije", postanu stvarnost savremenog svijeta. To su:

u prvom redu, stvaranje regionalnih parlamenata tamo gdje ih nema, odnosno jačanje uloge takvih tijela ondje gdje ona postoje, kako bi se njihove odluke priznavale, u načelu, kao legitimni nezavisni izvori regionalnog i međunarodnog prava;

zatim, uvođenje institucije opštih referenduma, koji prelaze granice nacija-država i čije se biračko tijelo definiše prema prirodi i opsegu pitanja o kojima odlučuju;

dalje, donošenje odgovarajućih zakona u oblasti građanskih, političkih i socijalnih prava, kako bi se demokratskom odlučivanju odredili oblik i granice;

najzad, stvaranje jedne autoritativne skupštine svih demokratskih društava i država, bilo reformisanjem Ujedinjenih nacija, bilo nekom drugom procedurom.

Ne uspije li se u tome, tj. ne postane li "kosmpolitiski model", demokratija će, uvjeren je Held, biti "sve nedjelotvornija u određivanju oblika i granica političke aktivnosti".

Treća grupa autora demokratiju smatra jednom od prvih i možda najvećih žrtava globalizacije. Po njima, globalizacija je, barem u dosadašnjem svom kretanju, pored ostalog, dovela i do koncentracije moći u rukama najjačih. Ta

zakonitost pokazuje se čak i u Ujedinjenim nacijama, koje su, kako principima konstituisanja nekih svojih tijela i organa, tako i faktičkim pravima pojedinih zemalja u njima, legitimisale vođstvo velikih sila (u Savjetu bezbjednosti su, na primjer, stalno zastupljene, s pravom veta, pet velikih sila - Francuska, Kina, Rusija, Ujedinjeno Kraljevstvo i Sjedinjene Američke Države - dok ostalih deset mjesta naizmjenično popunjavaju predstavnici drugih država, na po dvije godine i bez prava veta). Još drastičniji primjer nove neravnopravne preraspodjele faktičke moći, a time i demokratskih prava i uopšte mogućnosti za iskazivanje demokratije i demokratskog uopšte, kaže I. Volerstin, predstavlja to što je "kapitalistički istorijski sistem", kao dominantni oblik svekolike globalizacije, "razvio jedan ideološki okvir ugnjetačkog ponižavanja kakav nikada ranije nije postojao". Riječ je ne samo o novim, rafiniranijim oblicima neravnopravnosti polova i rasne diskriminacije, većim stopama eksploatacije i većoj nejednakosti u raspodjeli svjetskog viška vrijednosti, nego i o svojevrsnoj podjeli svijeta - na centar, u kome funkcionišu formalno demokratski konstituisani sistemi, i periferiju, gdje i dalje vladaju diktatorski ili kvazidemokratski režimi. Tako asimetrična distribucija sile i prava pretvara države centra, inače glavne promotere ideje globalizacije, u tamničare demokratije. Želja da održe takav raspored, kaže Robert Kagan, dovodi ih u situaciju ne samo da njeguju kult sile već i da je upotrebljavaju bez ikakvog racionalnog i ljudskog sadržaja i smisla. U tom kontekstu, smatra Robert Kuper, Evropska unija, na primjer, nije nikakav pijemont novog, slobodnog i demokratski uređenog svijeta, već jedna vrsta "dobrovoljnog i odbrambenog imperijalizma Zapada". Svijet, ne samo što se ne nalazi na početku jednog novog doba, koje će biti obilježeno trijumfom ideje demokratije, već je duboko zagazio u novo "mračno doba", koje karakteriše porast haosa, sile i nasilja. Priklanjajući se američkom imperijalizmu protiv planetarne demokratije, veli J. Zajgler, "gospodari svijeta unazadili su čovječanstvo za nekoliko vjekova".

Svi ovi teoretičari smatraju da su u pravu, da imaju valjane argumente za svoje tvrdnje i da će to, ako već nije, u daljem toku globalizacije biti sasvim sigurno potvrđeno.

Postoje, međutim, i teoretičari čija se razmišljanja o odnosu globalizacije i demokratije, osobito kada su u pitanju izgledi za opstanak i razvoj ove potonje, kreću izvan tog okvira. Oni, naime, smatraju da u tom pogledu ne treba čekati neku presudu budućnosti, s obzirom na to da su već izvjesne makar četiri stvari.

Prva izvjesnost se, po njima, odnosi na to da se čovječanstvo, kako Lester Pirson kaže, "kreće ka dobu u kome će različite civilizacije morati da nauče da žive jedna pored druge u mirnoj razmjeni, da uče jedna od druge,

jedna drugoj istražuju umjetnost, ideale i kulturu i da se takođe međusobno obogaćuju". Isti principi i zahtjevi važe i za sve oblike i sadržaje organizovanja i međusobnog ponašanja ljudi unutar tih civilizacija. Alternativa i jednom i drgom, "u ovom prenatrpanom malom svijetu, jeste nerazumijevanje, napetost, sukob, katastrofa".

Druga izvjesnost odnosi se na to da postoje neophodni preduslovi da ljudi međusobne nesporazume i sukobe zamijene mirnim i tolerantnim suživotom. Ili, kako T. Majer, kaže, "sve uži splet ekoloških, ekonomskih, bezbjednosnih, tehnoloških, administrativnih, a često već i pravnih zajedničkih interesa u ovoj ili onoj regiji svijeta nudi plodno tlo za porast saradnje, pogotovo na osnovi preklapanja tradicija i uporedivog stepena razvoja".

Treća izvjesnost odnosi se na to da jedan dio čovječanstva, moguće čak i njegova većina, posjeduje ono što bi se moglo nazvati sposobnošću za procjenu prava i mogućnosti samostalnog političkog i drugog angažovanja na pozitivnom mijenjanju uslova života, odnosno svrhe povezivanja s drugima radi ostvarivanja zajedničkih ciljeva i interesa. Taj, kako bi Hana Arent rekla, osjećaj vlastite vrijednosti, postao je izraženiji time što se "osobinama koje omogućavaju subjektu da djeluje iz razumnog uvida u međuvremenu pridružio i minimum kulturnog obrazovanja i ekonomske sigurnosti".

Četvrta izvjesnost odnosi se na to da je u porastu, makar i malom, čovjekovo samopuzdanje, koje proizilazi iz prevladavanja "straha od slobode" odnosno iz spoznaje da se nesputanost i nesloboda ne odnose samo na odsustvo vanjske prisile već i na nepostojanje unutrašnjih (psihičkih) blokada i strahova. Važnost napretka u tom pogledu, veli A. Honet, utoliko je veća što se ovaj "drugi oblik slobode, okrenut u pozitivno, može razumjeti kao neka vrsta povjerenja usmjerenog prema unutra, koje pojedincu daje sigurnost kako u artikulisanju potreba tako i u primjeni svojih sposobnosti".

Ove četiri izvjesnosti, uvjereni su pomenuti autori, pretpostavka su kako afirmacije demokratije i demokratskog u procesu globalizacije, tako i pozitivnog povratnog uticaja globalizacije na razvoj demokratije i demokratskog. Hoće li se, i kada, sve to potvrditi u stvarnosti zavisi od mnogo-čega, uključujući i to koliko će ljudi naučiti da vladaju sobom i drugima, budući da i dalje važi Aristotelovo pravilo da se "može dobro vladati samo onim ko i sam zna dobro vladati".

Poglavlje deveto

BUDUĆNOST SVIJETA

Promjenama što su uslijedile s naučno-tehničkom revolucijom i otpočinjanjem tzv. postindustrijske ere, s jedne strane, te s globalizacijom i njenim uticajima na razna nova "prožimanja", ali i antagoniziranja i to ne samo u internacionalnim i međudržavnim odnosima nego i u odnosima unutar pojedinačno posmatranih nacija i država, s druge strane, snažno su podstaknuta teorijska razmišljanja o tome kuda ide savremena civilizacija i kakva je budućnost svijeta. U prilično širokoj skali teorijskih odgovora na ta pitanja, najvećim dijelom nastalih u radovima američkih naučnika, četiri su u mnogom pogledu karakteristična. Riječ je o: *teoriji o kraju istorije* (Frensisa Fukujame), *teoriji o sukobu civilizacija* (Semjuela Hantingtona), *teoriji globalne kooperacije* (Zbignjeva Bžežinjskog) i *teoriji koegzistencije*.

*

Pitanje mogućih dometa i perspektiva civilizacije, posmatrano sa stanovišta principa njenog organizovanja i opstojanja nakon promjena koje je donijela naučno-tehnička revolucija, predmet je interesovanja savremenog američkog teoretičara Frensisa Fukujame (1952 -). Kvintesenciju Fukujaminih razmišljanja na tu temu, prvobitno izloženih u njegovom ogledu *Kraj istorije* (1981), a potom i u studiji *Kraj istorije i posljednji čovjek* (1992), čini *teorija o kraju istorije*.

Fukujamina teorija nije prvo razmišljanje ove vrste. Ideja o "kraju istorije" je, barem u nekim elementima, veoma stara. Simbolički je sadržana već u judejsko-hrišćanskim najavama strašnog suda i smaka svijeta. Ideju neke vrste kraja (dovršetka) istorijskog procesa društvenog razvitka, makar u spekulativnoj ravni, baštini i Hegel, koji u pobjedi principa Francuske revolucije, odnosno u konstituisanju građanskog društva, vidi pomirenje umnog i stvarnog. I Marks, na izvjestan način, razmišlja u kategorijama "kraja istorije": on u komunističkom društvu vidi okvir i oblik konačnog rješenja sukoba između čovjeka i prirode,

čovjeka i čovjeka, individuuma i roda, nužnosti i slobode. Aleksandar Kožev, pred Drugi svjetski rat, i Anri Lefevr, šezdesetih godina XX vijeka, takođe pišu o kraju istorije. Fukujama, dakako, sve to zna i ne krije da su ga na bavljenje ovom temom, pored ostalog, podstakle i pomenute misli navedenih autora. Pri tome, on ove autore, posebno Hegela i Marksa, ne pominje ni slučajno, ni tek uzgredno. Naprotiv, cilj mu je da pokaže kako između njegovih i njihovog poimanja kraja istorije nema bitnih razlika, i time stekne "dodatne dobre izglede" za promociju svoje teorije, odnosno za ublažavanje "udara" kritike na koju je, kao sasvim izvjesnu, računao. Otuda on, na zamjerke oponenata, da u svojim teorijskim razmišljanjima o kraju istorije odveć zanemaruje konfliktnosti što ih podjednako i zakonito rađaju ekonomske i socijalne nejednakosti ljudi i njihova neiskorjenjiva sklonost zlu, zbog kojih se istorija mora nastaviti u beskonačnost, odgovara konstatacijom da ideja o kraju istorije kod Hegela i Marksa "nije značila da će se okončati prirodni ciklus rađanja, života i smrti, da se važni događaji neće više dešavati, ili da će novine koje o njima izvještavaju prestati da izlaze". Analogno tome, Fukujama ne smatra da je istorija bukvalno završena, u smislu da će svijet u budućnosti biti savršeno racionalan i beskonfliktan i da se u njemu više neće događati ništa važno, već "da neće biti daljeg progresa u razvoju temeljnih principa i institucija zato što su sva stvarno velika pitanja riješena". Ambiciju da svoju teoriju osnaži time što će ukazati na podudarnost vlastitih ideja sa idejama velikih mislilaca, Fukujama konkretno realizuje na dva načina. S jedne strane, on upozorava da se njegova teorija o kraju istorije, u principu, ne razlikuje od Hegelovih uvjerenja "da evolucija ljudskih društava nije beskrajna, nego da će se završiti kada čovječanstvo postigne oblik društva koje zadovoljava njegove najdublje i najfundamentalnije težnje". S druge strane, Fukujama tvrdi da se njegovo stanovište o liberalnoj demokratiji, kao posljednjoj fazi napredovanja ideje slobode, temelji na Hegelovoj ideji građanske države, koja, na neki način, nije strana ni Marksu. U tom kontekstu, Fukujama tumači da se sve ono što Hegel suštinski govori o kraju istorije, tiče "toga da su principi slobode i jednakosti, koji su bili u osnovi moderne liberalne države, bili otkriveni i ostvareni u najnaprednijim zemljama i da nije postojala alternativa principima ili oblicima društvene i političke organizacije koja bi bila superiornija od liberalizma". I dalje: uvaži li se mišljenje autoriteta kakav je Kožev, Marksova vizija kraja istorije, u formi komunističkog društva, mada utemeljena na drugačijoj retorici, suštinski, takođe, ne izlazi iz okvira liberalizma. To još više važi za stvarnost komunizma, saobraznu Marksovim vizijama. Jer, prema Fukujaminom tumačenju Koževljevih misli, komunizam ne predstavlja viši stupanj društvenog razvoja u odnosu na liberalnu demokratiju, već "dio *istog* stupnja istorije koji će, eventualno, univerzalizovati širenje slobode i je-

dnakosti u svim djelovima svijeta". Saobrazno tome, jedini efekat sovjetske i kineske revolucije može da bude "širenje već utemeljenih principa slobode i jednakosti na nekada zaostale i ugnjetene narode i primoravanje onih zemalja razvijenog svijeta koje već žive u skladu sa takvim principima da ih potpunije ostvare".

Zašto Fukujama liberalnoj demokratiji daje apsolutnu prednost nad svim drugim oblicima društvene organizacije?

Zato, kaže on, što liberalna demokratija predstavlja "najbolji režim ili, preciznije, najbolji od mogućih alternativnih načina organizacije ljudskog društva (ili, ako je neko sklon Čerčilovoj formulaciji, najmanje loš od svih mogućih režima)".

Fukujama, kod izricanja ovakavog suda, polazi od pretpostavke:

da demokratija može biti djelotvorna samo u društvu koje je dostiglo izvjestan stepen ekonomske razvijenosti, ima visok stepen društvene jednakosti i ostvarilo je konsensus u pogledu nekih osnovnih društvenih vrijednosti;

da postoje situacije, kao na primjer u slučaju rješavanja sporova između različitih etničkih ili nacionalnih grupa, "kad demokratija nije naročito dobra" (o čemu, uostalom, govori američko iskustvo);

da "moderma diktatura može, u principu, da bude uspješnija od demokratije u stvaranju društvenih uslova koji će dozvoliti ekonomski rast i, tokom vremena, pojavu stabilne demokratije".

Svijest o tim i drugim limitiranostima i "nekonkurentnostima" demokratije, ipak ga neće pokolebati u uvjerenju da je ona ono najviše i najbolje što je ljudski rod mogao i može da postigne u organizaciji vlasti i vladanja.

Bliže obrazlažući ovo svoje stanovište, Fukujama navodi četiri univerzalne vrijednosti liberalne demokratije, koje ovu čine ne samo najvišim dostignutim, nego i krajnjim mogućim dometom u razvoju društvene organizacije.

Prva univerzalna vrijednost liberalne demokratije ogleda se u tome što se ona, za razliku od drugih oblika vladavine, faktički iskazuje kao "recipročan i pod jednakim uslovima sklopljen sporazum između građana o tome da se jedni drugima ne miješaju u život i svojinu". Utemeljenost liberalne demokratije na tim premisama, omogućava joj da, uz sve svoje nesavršenosti, bude onaj okvir i oblik društvene organizacije koji više od drugih otvara ljudima put ka materijalnom izobilju, slobodi i jednakosti. Prednost liberalne demokratije nad alternativnim oblicima društvene organizacije utoliko je veća što njeni temeljni principi - regulacija, socijalizacija, socijalna sigurnost, garantujuće društvo, solidarnost - podjednako prožimaju političku i ekonomsku sferu društvenog života.

Liberalna demokratija u političkom smislu znači ono što se naziva osnovnim pravima, a to su: građanska prava (tj. "oslobođenje građanina od kontrole

s obzirom na njegovu ličnost i vlasništvo"), politička prava (tj. "oslobođenje od kontrole u stvarima koje se tako očigledno ne tiču blagostanja čitave zajednice da bi kontrolu činile neophodnom", uključujući i fundamentalno pravo slobode štampe) i pravo vjeroispovijesti (tj. "oslobođenje od kontrole u izražavanju religioznog mišljenja i vjerske prakse"). U takvoj demokratiji građani su formalno jednaki pred zakonom i imaju ista prava u pogledu učestvovanja u političkoj vlasti, a institucionalno su zaštićeni od svake diktature.

U ekonomskom pogledu, liberalna demokratija se manifestuje kroz pravo na preduzetništvo i razmjenu zasnovanu na privatnoj svojini i tržištu, te pravo tzv. participiranja u procesu ekonomskog odlučivanja, i po osnovu vlasništva i po osnovu rada. Djelotvornost tih principa naročito potvrđuje primjer nekih perifernih azijskih zemalja, koje su, nakon priklanjanja liberalnoj demokratiji, uspjele da u samo jednoj generaciji sustignu ili čak prestignu stepen ekonomske modernizacije zapadnih metropola. Otuda, kaže Fukujama, nije nimalo iznenađujuće što postoji "izuzetno visoka korelacija između visokog nivoa industrijskog razvoja i stabilne demokratije". Kao takva, liberalna demokratija se pokazala otpornom prema svim suparničkim ideologijama i politikama, uključujući i fašizam i komunizam. Njen razvoj nijesu zaustavila ni dva užasna svjetska rata, ni uspon totalitarnih ideologija, ni okretanje nauke protiv čovjeka - u obliku nuklearnog oružja i ekološke štete. Naprotiv, ona je svojim principima i sadržajima otkrivala slabosti čak i u jezgrima naizgled jakih diktatura i tako "prethodila kretanju ka političkoj slobodi širom globusa". To potvrđuje i činjenica da je broj "djelotvornih demokratija" (tj. zemalja čije društvene sisteme karakterišu tržišna ekonomija, predstavnička vlada, vladavina zakona i suverenost) stalno rastao (sa tri, koliko ih je bilo 1807, popeo na preko 60, krajem 1989. godine).

Drugu univerzalnu vrijednost liberalne demokratije predstavlja to što u njoj "dignitet svake osobe kao slobodne i autonomne biva priznat od svih". To znači da liberalna demokratija, za razliku od drugih oblika društvene organizacije, priznaje čovjekovo dostojanstvo i time rješava pitanje nematerijalne svrhe njegovog života. Liberalna demokratija tu stvar rješava time "što čovjekovu iracionalnu želju da bude priznat kao superioran u odnosu na druge, zamjenjuje racionalnom željom da bude priznat kao jednak drugima". Značaj ovog ostvarenja je utoliko veći što su ljudi veoma skloni da sebi, ali i drugima, pripisuju određene vrijednosti i da za to traže ili daju ogovarajuća priznanja. Udovoljenje i "tim djelovima ljudske duše", osim principijelne, ima i svoju praktičnu stranu. Ova potonja se, i prema Hegelu, ogleda u činjenicama:

da želja za priznanjem i njene "prateće emocije" (ljutnja, stid, ponos) mogu biti "pokretačka snaga čitavog istorijskog procesa";

da smjer i karakter tog procesa uveliko zavisi od toga da li ga, u dijelu koji se tiče subjektivnog, pokreću "mračne strane" čovjekove ličnosti (zavist, mržnja, agresivnost, želja za dominacijom i "krvava bitaka za prestiž"), ili se on temelji na čovjekovim političkim vrlinama (hrabrost, društveni polet, etičnost, pravda);

da je samo čovjek "koji osjeća da se njegova vrijednost sastoji od nečega što je više od složenog sklopa želja koje sačinjavaju njegovu fizičku egzistenciju... spreman da stane ispred tenka ili da se suoči sa redom vojnika";

da uravnoteženje želje i volje sa razumskim dijelom čovjekove duše, koje se postiže univerzalnim i jednakim priznanjem dostojanstva i prava na slobodu, čini nezamjenljivu pretpostavku uravnoteženosti njegovog političkog i svakog drugog angažovanja.

Time što omogućuje čovjeku da bude "priznat", i što uspostavlja ravnotežu među djelovima njegove duše, liberalna demokratija, dakle, definitivno rješava sve "ono čemu je čovjek težio tokom istorije - ono što je pokretalo prethodne 'stupnjeve istorije'".

Treća univerzalna vrijednost liberalne demokratije jeste u tome što ona svojim unutrašnjim agregatima (demokratskim pravima i slobodama, tržištem, univerzalnom potrošačkom kulturom) vrši homogenizaciju svih ljudskih društava, nezavisno od njihovog istorijskog porijekla i kulturnog nasljeđa. Razlog što zemlje zahvaćene liberalnom demokratijom "sve više liče jedna na drugu", jeste njihova ekonomska modernizacija, koja podrazumijeva obavezu "da se nacionalno ujedine na osnovu centralizovane države, da se urbanizuju, da obezbijede univerzalno obrazovanje svojim građanima i da tradicionalne oblike društvene organizacije kao što su pleme, sekta i porodica zamijene ekonomski racionalnim oblicima zasnovanim na funkcionalnosti i efikasnosti". Homogenizacija zemalja po osnovu ekonomske modernizacije proizvodi tri efetkta, neostvarljiva u drugim društvenim sistemima:

znatno "povećava legitimnost ideje ljudske jednakosti";

bitno relaksira međusobne odnose država, u smislu da umjesto autarkizma i konfliktnosti podstiče njihovo zajedništvo i uzajamno ispomaganje;

čini "svoj" prostor sposobnijim za "neograničenu akumulaciju bogatstava".

Četvta univerzalna vrijednost liberalne demokratije jeste njena sposobnost za samokorekciju. Liberalizam, naime, u toku svog istorijskog razvoja, ne ostaje "zatvoren u okvire svog prvobitnog koncepta čiji dio principa i vrijednosti, zbog svog univerzalnog karaktera, predstavlja trajnu civilizacijsku tekovinu". Naprotiv, zahvaljujući svom nedogmatizmu, on se razvija u duhu vremena, odražavajući u sebi "samu protivurječnu prirodu ovoga svijeta", u prvom redu

"protivurječnost između slobode (na koju liberali stavljaju težište) i jednakosti (na koju težište stavlja demokratska ljevica)". Mireći se s činjenicom da se pomenuti konflikt ne može definitivno riješiti u korist jedne ili druge strane - te da, stoga, ne može pobijediti ni "lijeva", ni "desna" ideologija - liberalna demokratija nudi neku vrstu "sistemskog eklekticizma", tj. mješovitog društva u kome je jedino moguće obuzdati duhove utopizma, odnosno desnog i lijevog radikalizma i ekstremizma. Zahvaljujući toj elastičnosti i prilagodljivosti, liberalna demokratija održava građansko društvo (koje bi propalo s pobjedom u njemu bilo koje posebne ideološke opcije) i, prije ili kasnije, zakonito nadvladava svoje oponente, nezavisno od toga da li se oni javljaju u obliku fašizma ili staljinizma, latinoameričkih i istočnoazijskih diktatura ili balkanskih nacionalizama. Metaforički rečeno: kakofonija različitih jezika kojima liberalna demokratija govori omogućava da njen jezik "jedini ostane u ringu".

Fukujama, u principu, o demokratiji ne govori kao o savršenom, tj. neprotivurječnom obliku društvene organizacije, odnosno vlasti i vladanja. Naprotiv, svjestan njenih "ranjivosti" i ograničenosti, ne propušta da kaže, pored ostalog, i to:

da su opravdane kritike da ona nastavlja "da jednake ljude priznaje nejednako";

da nijesu bez osnova ni Ničeove opske, da "univerzalno i jednako priznanje" i "opšta sreća" mogu da demotivišu čovjeka, da umanje ili sasvim potisnu njegove težnje za prestižom i spremnost da se upusti u rizik traganja za višim i boljim;

da nije isključena mogućnost da, usljed njene "proceduralne tromosti", s jedne strane, i ostajanja na "većinskom principu" kojega je u savremenonm svijetu sve teže poštovati, s druge strane, neka "moderna demokratija doživi poraz u svjetskim razmjerama";

da ne bi predstavljalo odveć veliko iznenađenje čak ni to da neki "loši režim (utemeljen na principima koji su dijametralno suprotni liberalno-demokratskim) bude veoma uspješan kao istorijski poduhvat".

Ipak, smatra da ti "empirijski fakti" ne mogu dovesti u pitanje stanovište o liberalnoj demokratiji kao dometu u istorijskom razvoju, nakon kojeg, barem u sferi principa konstitucije društva, ne može biti ničeg novog. Jer, kaže on, pobjednička u cijeloj stvari "nije toliko liberalna praksa koliko liberalna *ideja*". Drugim riječima, to znači da naspram te ideje ne postoji "sklop alternativnih principa" kojima bi vremenom mogli biti zamijenjeni temeljni principi liberalne demokratije - individualna sloboda i narodni suverenitet. U tom pogledu, uvjeren je Fukujama, budućnost svijeta je već opredijeljena: svijet će se, ako ne sasvim, a ono dominantno, reprodukovati na strukturno-sistemskim temeljima

i u formalno-institucionalnim okvirima koji su (us)postavljeni liberalnom demokratijom. U poređenju sa liberalnom demokratijom, dakle, sve druge alternative predstavljaju "sporedne staze istorije".

Uostalom, pita Fukujama: "Zar i nedemokrate ne moraju da govore jezikom demokratije da bi opravdali svoje odstupanje od jedinog univerzalnog standarda"?

*

Semjuel P. Hantington (1927 -), bavi se krucijalnim problemima i izazovima svijeta nakon tzv. hladnog rata. Okosnicu njegovog teorijskog diskursa čini teza da se proces preoblikovanja svjetskog poretka po završetku ere tzv. hladnog rata i dalje ne odvija u naročito povoljnim, pogotovo ne u mirnim uslovima. Hantington razlog za to vidi u tome da, kako kaže, "u posthladnoratovskom svijetu najvažnije razlike među ljudima nijesu ideološke, političke ili ekonomske, nego kulturne", tj. u faktu da, umjesto politike i ekonomije, kultura i kulturni identitet postaju činiocima koji odlučujuće "oblikuju modele kohezije, dezintegracije i sukoba". U tom novom ambijentu, gdje se višedecenijsko sučeljavanje vojno-političkih blokova i održavanje relativne stabilnosti svijeta na osnovu ravnoteže njihove moći zamjenjuje nadmetanjem civilizacija, zapadna (atlantska) civilizavija biće samo jedan od pretendenata za najprestižniju poziciju. Njeni izgledi da u tom novom nadmetanju bude prva - prognozira Hantington - svakako su i dalje veći nego kod drugih, ali će to od nje zahtijevati kudikamo veće napore nego ranije.

Hantingtona je na razmišljanja u ovom smjeru podstaklo upozorenje Lestera Pirsona, koji je, u svojoj knjizi, upozorio da se čovječanstvo kreće ka "dobu u kome će različite civilizacije morati da nauče da žive jedna pored druge u mirnoj razmjeni, da uče jedna od druge, jedna drugoj istražuju istoriju, ideale, umjetnost i kulturu, i da se tako međusobno obogaćuju", te da alternativa tome, "u ovom prenatrpanom malom svijetu", može biti samo "nerazumijevanje, napetost, sukob i katastrofa". Hantington je uvjeren da su se Pirsonova predviđanja ostvarila. On to, detaljno obrazlaže.

Hantington - u svojoj knjizi *Sukob civilizacija* (1993), inače velikim dijelom inspirisanoj Pirsonovom tezom o suživotu civilizacija kao pretpostavci da se izbjegne svjetska katastrofa, izloženoj u njegovoj studiji *Demokratija u svjetskoj politici* (1955) - navodi više mogućih određenja pojma civilizacije, izvedenih iz različito verifikovanih i komponovanih rezultata istraživanja istaknutih istoričara, sociologa i antropologa (E. Dirkema, O. Špenglera, P. Sorokina, A. Tojnbija, A. L. Krebera, F. Bagbija, K. Kiglija, R. Kolburna, K. Davsona, N. S. Ajzenštata, F. Brodela, A. Bozemana i drugih). Smatra, ipak, najprikladnijim da civilizaciju definiše "zajedničkim objektivnim elementima, kao što su jezik, istorija, religija,

običaji i institucije, ali i subjektivnom samoidentifikacijom ljudi". Ovo stoga što civilizacija, u stvari, predstavlja "najviše kulturno grupisanje ljudi i najširi kulturni identitet koji ih razlikuje od drugih vrsta". Ili, još preciznije, "civilizacija je najviše 'mi' unutar koga se, kulturno, osjećamo kod kuće, za razliku od svih drugih 'njih' tamo negdje". Poput Davsona, Hantington smatra da religija ima izuzetno važnu ulogu u određenju karakteristika neke civilizacije, upozoravajući da su "od pet Veberovih 'svjetskih religija' četiri - konfučijanizam, hinduizam, hrišćanstvo i islam - povezane sa važnijim civilizacijama". Tako shvaćene, civilizacije mogu da obuhvataju "veliki broj ljudi, kao što je kineska civilizacija, ili vrlo mali broj ljudi, kao što je anglofonska karipska civilizacija".

U pogledu broja civilizacija koje se mogu smatrati relevantnim za aktuelno preoblikovanje svjetskog poretka, Hantington nema izričit sud. On, doduše, nijednu civilizaciju ne smatra nebitnom u tom procesu, ali drži da im učinak nije jednak i jednako važan. U prilog takvom shvatanju, navodi da je znatno manji broj poznatih naučnika i teoretičara, koji pominju više civilizacija, od broja onih, koji su u tom pogledu, kao i on sam, veoma restriktivni. Tako u prve ubraja samo Kiglija, koji nalazi da ima šesnaest "jasnih" i osam "dodatnih" civilizacija, i Tojnbija, koji smatra da ih ima dvadest tri, dok u druge svrstava Meknila, Bagbija i Brodela, koji identifikuju devet civilizacija, i Melkoa, koji smatra da od nekadašnjih dvanaest važnijih civilizacija, postoji samo pet. Upoređujući sopstvene kriterijume sa mišljenjima pomenutih naučnika i teoretičara, Hantington dolazi do zaključka da se važnijim mogu smatrati osam civilizacija. To su pet provjerenih starih civilizacija (kineska, japanska, indijska, islamska i zapadna), zatim ruska, za koju kaže da je "kao posebna civilizacija odvojena od svoje roditeljske vizantijske i zapadne hrišćanske civilizacije", i, najzad, latinoamerička i afrička civilizacija.

Osnovni razlog za iskazivanje kulture i kulturnog identiteta kao opredjeljujućih činilaca za oblikovanje "modela kohezije, dezintegracije i sukoba", Hantington nalazi u činjenici da je kultura do te mjere postala "diobnom i ujedinjujućom snagom", da se ljudi razdvojeni ideologijom, ali ujedinjeni kulturom, ponovo spajaju (slučaj sa dvije Njemačke), dok se društva ujedinjena ideologijom ili istorijskim okolnostima, a podijeljena civilizacijom ili raspadaju (primjer Sovjetskog Saveza i Jugoslavije) ili su izložena velikim napetostima (Ukrajina, Nigerija, Sudan, Indija i drugi). Nacionalne države i dalje ostaju glavnim činiocima u svjetskim poslovima, ali će njihovo ponašenje sve više biti pod uticajem kulturnih preferencijala, sličnosti i razlika. Jer, kaže Hantington, sve "glavne razlike u političkom i ekonomskom razvoju civilizacija jasno su ukorijenjene u njihovim različitim kulturama". Ovo čak toliko, da u "novom

svijetu najvažniji i najopasniji sukobi neće biti sukobi između društvenih klasa, bogatih i siromašnih ili drugih ekonomski određenih grupa, nego između ljudi koji pripadaju različitim kulturnim entitetima".

U prilog ovim tvrdnjama, Hantington navodi sedam grupa argumenata.

Prvo. Ljudi i narodi su sve više i sve očiglednije zaokupljeni pitanjem: Ko smo mi? I sve više odgovor na to pitanje traže u sferi religije, jezika, običaja i drugih oblika i sadržaja svoje kulturne identifikacije. Karakterističan u tom pogledu jeste primjer obnove islama u javnom životu, o čemu uvjerljivo govori Dž. L. Espozito, u svojoj knjizi *Islamska prijetnja: mit ili stvarnost*, ističući nagli "porast broja islamski orijentisanih vlada, organizacija, zakona, banaka, društvenih usluga, oblika zaštite i staranja i obrazovnih ustanova".

Drugo. Globalna politika je prvi put u istoriji poprimila multicivilizacijska i multipolarna obilježja. Tekuća modernizacija je odvojena od pozapadnjačenja: ne proizvodi ni univerzalnu civilizaciju, u bilo kom značenjskom smislu, niti, pak, pozapadnjačenje nezapadnih društava. Postigavši političku nezavisnost, nezapadna društva žele da se oslobode i svake druge dominacije Zapada.

Treće. Ravnoteža sila među civilizacijama se mijenja. Društvana moć se sa dugo predominantnog Zapada premiješta na nezapadne civilizacije. Azijske civilizacije šire svoju ekonomsku, vojnu i političku snagu. Brzina ove tranformacije je ogromna, tako da će Azija do 2020. godine vjerovatno imati četiri od pet ili sedam od deset najvećih ekonomija na svijetu, a do tada će na azijska društva otpadati preko 40% globalnog ekonomskog proizvoda. Islam, uz to, doživljava tzv. demografsku eksploziju, što destabilizujuće djeluje kako na muslimanske zemlje, tako i na njihove susjede, ali i jača njegov uticaj u svijetu.

Četvrto. Pojavljuje se svjetski poredak zasnovan na civilizaciji. Društva koja dijele kulturne afinitete sarađuju jedna s drugim. Ne uspijevaju napori da se društva iz jedne civilizacije premjeste u drugu. Zemlje se grupišu oko vodećih država ili država koje čine jezgro njihove civilizacije.

Peto. Zapadne univerzalističkle pretenzije dolaze u sukob s drugim civilizacijama, najozbiljnije sa siničkom i islamskom, koje "otjelovljuju velike kulturne tradicije, koje su vrlo različite i u njihovim očima beskonačno superiorne u odnosu na tradiciju Zapada". Dakako, i ostale nezapadne civilizacije reafirmišu vrijednosti vlastitih kultura.

Šesto. Ratovi na lokalnom nivou, uglavnom zbog neodgovarajućih državnih granica, najčešće se vode između muslimana i nemuslimana, što ima za posljedicu "okupljanje srodnih zemalja" na jednoj i na drugoj strani. Tako, na primjer, u najnovijoj balkanskoj krizi: "Turska ponovo potvrđuje svoju ulogu zaštitnika balkanskih muslimana i pruža podršku Bosni. Rusija je u prethodnoj

Jugoslaviji podržala pravoslavnu Srbiju, Njemačka je promovisala katoličku Hrvatsku, muslimanske zemlje su se okupile da podrže muslimansku vladu, a Srbi su se borili protiv Hrvata, bosanskih i albanskih muslimana. Sve u svemu, Balkan je opet balkanizovan duž religijskih granica".

Sedmo. Preovlađujući obrasci političkog i ekonomskog razvoja razlikuju se od civilizacije do civilizacije. Kulturne srodnosti i razlike oblikuju interese, antagonizme i zajednice država. Ključna sporna pitanja u međunarodnim odnosima tiču se prvenstveno razlika među civilizacijama.

Imajući sve to u vidu, Hantington smatra da će "u dobu koje nastaje", sukob civilizacija biti najveća prijetnja svjetskom miru. I to vrlo ozbiljna prijetnja, budući da postoje dvije prilično oštre podjele - na mikro i na makro nivou. U osnovi podjele na mikro nivou nalazi se "neodgovarajuća granica između islama i njegovih pravoslavnih, hindu, afričkih i zapadnohrišćanskih susjeda". Na makro nivou, to je oštra podjela između Zapada, s jedne strane, i muslimanskih i azijskih društava, s druge. Opasnost da te podjele prerastu u sukobe utoliko je veća što, kako Hantington kaže, postoji "interakcija zapadne arogancije, islamske netolerancije i siničkog potvrđivanja". Jedinu sigurnu zaštitu od toga može da pruži međunarodni poredak zasnovan na suživotu civilizacija. Ili, drugačije kazano, budućnost svijeta zavisiće "od razumijevanja i saradnje među političkim, duhovnim i intelektualnim vođama važnijih svjetskih civilizacija", tačnije od toga "da li će svjetske vođe prihvatiti i sarađivati u tome da održe muliticivilizacijski karakter globalne politike".

U tom kontekstu, upozorava Hantington, valja gledati i na budućnost Zapada. Konkretno: opstanak Zapada zavisiće od Amerikanaca, koji reafirmišu svoj zapadni identitet i Zapadnjaka koji usvajaju svoju civilizaciju kao jedinstvenu, a ne kao univerzalnu. Uslov i za jedno i za drugo jeste da obnove tu svoju civilizaciju i sačuvaju je od izazova nezapadnih društava.

Hantington ne tvrdi da ovaj obrazac za posmatranje i razumijevanje globalne politike ima univerzalnu vrijednost, u smislu da ga je bilo uputno koristiti sredinom dvadesetog vijeka ili da će važiti za sredinu dvadeset prvog vijeka. No, sasvim je siguran da njegov obrazac može da bude koristan "u poznom dvadesetom i ranom dvadeset prvom vijeku".

*

U osnovi teorije o *globalnoj kooperaciji* kao svojevrsnom rješenju "zagonetke istorije", što je nudi američki naučnik Zbignjev Bžežinski (1928 -), nalazi se teza da se čovječanstvo definitivno suočilo s imperativom da globalnu dominaciju jedne zemlje (Amerike) zamijeni globalnom kooperacijom svih zemalja. Ta teorija, kaže Bžežinski, odražava mišljenja onih koji vjeruju da je

nastupilo vrijeme "za istinski međunarodni multilaterizam, kojem Amerika treba da ustupi nešto od svog suvereniteta". Prema toj teoriji, dakle, Amerika, na isteku drugog milenijuma, "nije samo prva jedina i istinska globalna supersila, već najvjerovatnije i posljednja".

Svoje stanovište, da globalna kooperacija predstavlja ne samo moguću alternativu američkoj globalnoj dominaciji, već i jedini valjani izbor savremenog čovječanstva, Bžežinski temelji na dvjema premisama. Prvu premisu čini uvjerenje da nema impotentne globalne moći, a da za onu drugu nedostaje raspoloženje građana Sjedinjenih Američkih Država - jedine države koja bi objektivno mogla da ima takvu moć. Druga premisa je da svijet hoće budućnost bez hegemeonije, tj. da globalnoj politici, kakvu podrazumijeva i traži savremeni svijet, ne odgovara, i nije svojstvena, hegemonija bilo koje države. Glavne indikatore ispravnosti takvog svog zaključivanja, Bžežinski vidi u onim političkim, socijalnim, ekonomskim, kulturološkim i drugim društvenim procesima u svijetu i u samim Sjedinjenim Američkim Državama, koji evidentno utiču na sužavaje polja konstruktivnog korišćenja globalne (pre)moći jedine svjetske supersile.

U svjetske procese (kao eksterne momente) koji isključuju mogućnost dalje američke hegemonije, Bžežinski prvenstveno ubraja:

a) naučno-tehničku revoluciju, koja je, uz ostalo, učinila da "znanje kao moć postaje sve difuznije, sve više zajednička svojina i sve manje ograničeno nacionalnim granicama";

b) opadanje značaja klasičnih nacionalnih država, koje postaju "u velikoj mjeri promočive", i porast moći i uticaja raznih regionalnih integracija i asocijacija;

c) disperziju ekonomske moći, koja, s jedne strane, ne pruža šansu nijednoj zemlji da, u doglednoj budućnosti, ostvari više od 10-15% učešća u svjetskom društvenom proizvodu, što je malo za "globalnu ekonomsku prevagu" i, s druge strane, omogućava Evropi, Kini i Japanu da dosegnu nivo američkog učešća u svjetskoj ekonomiji;

d) demokratizaciju svijeta, koja pokazuje da "demokratski eksperimenti mogu biti validni u Aziji isto tako, kao i u razvijenim regijama", za što najbolje primjere pruža "kontinuirana uspješnost demokratije u Japanu i Indiji";

e) razočarenje stanjem u svijetu nakon okončanja hladnog rata, jer su, umjesto "novog svjetskog poretka" zasnovanog na konsensusu i harmoniji, uslijedile sve one stvari na koje je prije pola vijeka (1949) upozoravao Hans Kon, ističući da se svijet neće tako lako i brzo osloboditi "nepogrješivih" lidera, vjerskog fanatizma i nacionalnog revanšizma, ropstva i međunarodnog terorizma, te surovosti i varvarizama kojima se uništavaju čitave populacije;

f) sve evidentniju pojavu znakova političkog, ekonomskog i svakog drugog "umora i iscrpljenosti" Zapada, kao posljedice dvaju svjetskih ratova i odveć dugog "totalitarističkog izazova";

g) činjenicu da američka hegemonija, iako podrazumijeva ogroman uticaj, ne znači neposrednu kontrolu SAD nad optiranim prostorom, koji je "previše veliki, previše naseljen, kulturno izuzetno raznovrstan i sastavljen od previše istorijski ambicioznih i politički energičnih država da bi se povio pred makar i ekonomski najuspješnijom i politički izuzetno istaknutom globalnom silom".

Iz reda više tzv. internih (u smislu unutaramerićkih) činilaca, koji izvjesno erodiraju višedecenijski primat SAD u svijetu, Bžežinski izdvaja:

a) multikulturalnost samog američkog društva, koja ima za posljedicu, pored ostalog, postojanje odveć širokog spektra doktrinarnih motivacija i interesnih identifikacija da bi se lako mogao postići konsensus o bilo čemu i bilo kada, izuzev u okolnostima masovno i široko uočene neposredne spoljnje prijetnje, kakva je, na primjer, bila ona u toku Drugog svjetskog rata;

b) "činjenicu da je Amerika previše demokratska kod kuće da bi mogla na strani biti autokratska", što samo po sebi "ograničava upotrebu američke moći, posebno njene sposobnosti vojnog zastrašivanja";

c) protivljenje Amerikanaca svakoj imperijalnoj mobilizaciji njihove zemlje, o čemu uvjerljivo govori podatak (iz ankete vođene 1995/1996), da svega 13% građana SAD smatra da njihova zemlja "treba da nastavi da bude dominantni svjetski lider u rješavanju međunarodnih problema";

d) interesnu i etičku nespojivost američkih "demokratskih instinkata" sa ekonomskim troškovima i ljudskim žrtvama, koje zahtijeva održavanje svake globalne (pre)moći;

e) stopu ekonomskog rasta, koja ne samo što ne dozovoljava luksuz olakog trošenja sredstava za potrebe globalnih angažmana i aranžmana, već počinje da zaostaje i za potrebama domaćih "rastućih materijalnih očekivanja" što ih rađa domicilna kultura, "u velikoj mjeri fiksirana za masovnu zabavu kojom dominiraju personalno hedonističke i eskapističke teme";

f) razvijenost sistema masovnih komunikacija, koji se javlja kao krupna prepreka svakom američkom trajnijem "upražnjavanju istinski imperijalne moći u inostranstvu", budući da "proizvodi snažnu reakciju protiv svake selektivne upotrebe sile ako ona uključuje makar i nizak nivo povrijeđenih".

Bžežinski navedenim "internim" momentima dodaje još i svojevrsnu jednodimenzionalnost američke spoljne politike, koja i onda kada je korisna (kakav je, na primjer, slučaj sa uspostavljanjem datog "odnosa moći" sa Kinom), nije obavezno i demokratska, i u kojoj imperativ očuvanja dominantne pozicije u svjetskim poslovima ne korespondira sa imperativom poboljšanja uslova života ljudi - ni u Americi, ni drugdje.

Na „listi razloga“, eksternih i internih, koji su Bžežinskog motivisali da formuliše teoriju globalne kooperacije nema „formule“ protagonista *teorije zavisnosti* o budućnosti svijeta. Teško je, međutim, pretpostaviti da Bžežinski tu formulu nije imao u vidu, odnosno da njegova teorija, makar implicite, nije bila odgovor i na tu “formulu”. Inače, teoriju zavisnosti - čije se autorstvo uglavnom pripisuje argentinskom ekonomisti Raulu Pribišu, nekadašnjem visokom funkcioneru OUN - suštinski, konstituišu sljedećih pet osnovnih stanovišta:

da je podjela svijeta na razvijeni dio (“centar”) i manje razvijeni dio (“periferiju”) posljedica neravnomjernog početka njegove kapitalizacije;

da je kapitalistički ekonomski poredak nezamisliv bez mogućnosti jednih (razvijenih) da eksploatišu druge (manje razvijene);

da kapitalizam, kao takav, može opstati samo ako se neprekidno razvija, pri čemu svaki novi korak u njegovom razvoju nužno podrazumijeva novi pritisak “centra” na “periferiju”, u smislu njenog većeg raubovanja;

da su djelovi svijeta u kojima je kasnije počeo proces kapitalističkog razvoja osuđeni vječito zaostajanje za razvijenim;

da zaostajanje u ekonomskom razvoju nužno znači trajnu i neotklonjivu zavisnost u svim drugim sferama života.

Nastanak ove teorije najčešće se vezuje za, kako Fukujama kaže, “pokušaj da se sačuva živi oblik marksizma u Trećem svijetu”, a glavna poruka njenih utemljivača, sastoji se u sljedećem:

prvo, da je prostor Latinske Amerike “živi primjer” neuspjelih pokušaja kapitalizma da u manje razvijenim zemljama proizvede ekonomski rast potreban za premošćavanje sve dubljeg jaza između Sjevera i Juga;

drugo, da manje razvijene zemlje treba da prihvate izazov razvijenih i jedinstveno im se, istovremeno i ravnomjerno, suprotstave u tri ravni - ideološkoj, ekonomskoj i političkoj;

treće, da dobro organizovan ideološki, ekonomski i politički odgovor “periferije” na izazove “centra” može biti veoma snažan i efikasan.

Da bi takav odgovor “periferije” na izazove “centra” bio valjan, odnosno dao očekivane rezultate:

ideološka konfrontacija bi trebalo da, uz generalno “razobličavanje” filozofije i logike kapitalizma, ima za cilj i osporavanje stanovišta (koje je svojevremeno zastupao i Karl Marks) da industrijski razvijene zemlje pokazuju manje razvijenim zemljama sliku njihove budućnosti, ukoliko budu slijedile njihov put;

ekonomsko suprotstavljanje bi se odnosilo na obavezu manje razvijenih zemalja da se povuku iz kapitalističkog trgovinskog sistema i supstitucijom

uvoza zaustave njegov osvajački pohod (što bi se postiglo izbjegavanjem aranžmana s multinacionalnim kompanijama, podizanjem visokih carinskih barijera radi ohrabrivanja sopstvenog industrijskog razvoja i prestrojavanjem na planski razvoj, budući da iskustvo svih manje razvijenih zemalja, koje su krenule putem bržeg razvoja, pokazuje da u korijenu njihovog uspjeha leži planska proizvodnja, a ne anarhizam tržišnog privređivanja);

politička konfrontacija bi se ogledala u stvaranju s(o)vjetskog bloka manje razvijenih zemalja, koje bi u živom tkivu kapitalističkog sistema otvarale breše kubanskog tipa i tako dokidale njegovo svjetsko gospodstvo.

Navedeni momenti, smatra Bžežinski, ukazuje na potrebu "za urgentnim američkim angažmanom u svijetu koji je smišljeno fokusiran na povećanje međunarodne geopolitičke stabilnosti i koji je usmjeren na to da na Zapadu oživi osjećanje istorijskog optimizma". Jer, iako "ponovno razgorijevanje zapadnog optimizma i univerzalizma zapadnih vrijednosti ne zavisi samo od Amerike i Evrope", uloga Amerike u tom poduhvatu od izuzetnog je značaja. To tim više, što takav poduhvat podrazumijeva upravo sposobnost kakvu posjeduje Amerika - "hvatanja u koštac kako sa unutrašnjim socijalnim, tako i sa spoljašnjim geopolitičkim izazovima". Konkretno, Amerika je, po uvjerenju Bžežinskog, i pored teškoća sa kojima se sučava, i dalje sposobnija od drugih da progresivno odgovori na unutrašnje izazove, kao i da u oblikovanju novih odnosa u svijetu ode dalje od zahtjeva za suzbijanjem lokalnih ratova ili apela "kao što su oni koji se koncentrišu na odstranjenje preovlađujuće nepravde u globalnoj raspodjeli dohotka, na oblikovanje specijalnog 'zrelog strateškog partnerstva sa Rusijom', ili na obuzdavanje proizvodnje naoružavanja". Njena ekonomska i vojna moć, zajedno sa "stvarnošću njene demokratije", omogućava joj, i nalaže, da ostvari odlučujući uticaj na "oblikovanje širokog okvira stabilne geopolitičke saradnje", i to na osnovama istovremenog odvraćanja od anarhije i od sile. Potreba za takvim angažmanom SAD utoliko je veća, što "istinska narodna demokratija", kakva je američka, "nikada ranije nije dostigla supremaciju na međunarodnom planu".

Bžežinski je uvjeren da bi uspjeh u tom poduhvatu bio koristan za Ameriku i za svijet, čak toliko da se u njemu zapravo ogleda budućnost svijeta.

Za Ameriku bi takva promjena bila drvostruko značajna u pogledu daljeg jačanja njenog prestiža i uticaja u svijetu. S jedne strane, naime, svijet bi takvom promjenom još uvjerljivije i potpunije prihvatio američki sistem kao svoj i time omogućio Americi da u novim, za nju mnogo povoljnijim uslovima (tj. uz mnogo manje ekonomske troškove, vojne izdatke i političke rizike), zadrži svoju faktički dominantnu poziciju "u periodu od bar jedne generacije ili radije još duže". S druge strane, uspostavljanjem globalne kooperacije odgovornost

za "mirotvorno globalno upravljanje" i apsorbovanje "neizbježnih šokova i pritisaka društveno-ekonomskih promjena", prenijela bi se sa Amerike na širi geopolitički okvir.

Za svijet bi, smatra Bžežinski, bilo veoma značajno već i to što bi globalnom kooperacijom bio sačuvan američki primat u njemu. Bžežinski u tom pogledu dijeli mišljenje Semjuela Hantigtona da je očuvanje američkog međunarodnog primata "ključno ne samo za blagostanje i bezbjednost Amerikanaca, već i za budućnost slobode, demokratije, slobodne ekonomije i međunarodnog poretka u svijetu". Ovo utoliko više, što svijet objektivno ima potrebu za sadržajima i vrijednostima "američkog sistema", kojega, po Bžežinskom, karakterišu: zajednički sistem bezbjednosti, uključujući zajedničke komande i snage; regionalna privredna saradnja; konsensualno donošenje odluka; težnja za demokratskim članstvom unutar ključnih saveza; rudimentalne globalne konstitucionalne i sudske strukture. Ugrađivanje tih vrijednosti u osnove globalne kooperacije donijelo bi svijetu dvije konkretne, veoma značajne koristi. Prvo, autoritet "svjetskog vladara" preselio bi se iz starih u nove funkcionalne strukture globalne saradnje, zasnovane na geopolitičkim realnostima, čija se vitalnost iskazuje kroz već uspostavljenu mrežu novih globalnih veza, izatkanu od multinacionalnih korporacija, naučnih zajednica i nevladinih organizacija. Drugo, porastom nadležnosti međunarodnih političkih asocijacija i institucija, ustanovljenih dobrom voljom, na principu konsensusa i pariteta, još snažnije bi došla do izražaja pozitivna strana ekonomske, političke, kulturne i svake druge međuzavisnosti naroda i država. Iskazana u formi zajedničkog interesa "međusobno povezanog univerzuma" - pa još posredovana dijalogom i dogovaranjem - ta bi međuzavisnost evoluirala od ograničenosti jednih drugima u pretpostavku sveukupnog bržeg razvoja svih.

*

Teorija koegzistencije (od lat. *coexistentia* - zajedničko postojanje) spada u duhovne emanate koji na budućnost svijeta gledaju iz ugla kritike i prevladavanja totalitarizma i uopšte nasilja i netolerancije u međunarodnim odnosima.

Kao ideja i kao forma odnosa među političkim subjektima, koegzistencija ima prilično dugu tradiciju. Uzajamno poštovanje jednakih prava naroda i država, te njihova međusobna tolerancija, ispomaganje ili sadjejstvovanje (vojno, političko, diplomatsko, ekonomsko, kulturno) u rješavanju pitanja i problema regionalnog ili globalnog karaktera, nijesu nepoznati čak ni u dalekoj prošlosti. Jednako su stari i pokušaji da se takva praksa teorijski osmisli i, po mogućnosti, faktički izdigne na nivo opštih i opšteobavezujućih principa i pravila. Ipak, tek usvajanjem *Povelje OUN*, 26. juna 1945, koegzistencija dobija potrebni

dignitet - kao teorija i kao jedan od temeljnih principa međunarodnih odnosa. Stanovišta ovog dokumenta o demokratizaciji međuarodnih odnosa na principima suvereniteta, nezavisnosti i jednakosti država, o nemiješanju u unutrašnje poslove i pravu svakog naroda na samoopredjeljenje, te o privrednoj i socijalnoj saradnji kao uslovu stabilnosti i blagostanja u svijetu, prvi su preciznije formulisani i sistematski izloženi iskazi te vrste. Mada krucijalno važni, ti sadržaji ipak ne sežu do svih problema s kojima se suočavaju akteri procesa prevladavanja blokovske podijeljenosti svijeta i hladnog rata, te stvranja uslova za političko i ekonomsko oslobođenje kolonijalnih i polukolonijalnih zemalja. Stoga se dokumentima konferencije afričkih i azijskih zemalja, u Bandungu (1955), odnosno konferencija šefova država i vlada tzv. neangažovanih zemalja, u Beogradu (1961) i Kairu (1964), dopunjuju, razrađuju i preciziraju načela sadržana u *Povelji OUN*. Poboljšanja te vrste nude i nekolike rezolucije Generalne skupštine OUN. Tako koegzistencija dobija obrise teorije međunarodnih odnosa koji ne počivaju na neutralnom paralelizmu ili pukom odbacivanju rata kao sredstva rješavanja sporova među narodima i državama, već na miroljubivom aktivizmu svih relevantnih političkih činilaca, okrenutom stvaranju jednog sasvim drugog, boljeg i pravednijeg svijeta.

Taj nesumnjivi napredak u definisanju suštine koegzistencije, ne znači da svi koji je oficijelno podržavaju istovjetno gledaju na njen stvarni smisao i domete. Niti velike sile, stalne članice Savjeta bezbjednosti, odustaju od svojih posebnih prava, niti lideri tzv. socijalističkih zemalja smatraju da unutar njihove grupacije važe sva pravila i principi međunarodnih odnosa. Preovlađuje, ipak, shvatanje po kome aktivna miroljubiva koegzistencija jeste nov oblik i sadržaj međunarodnih odnosa, utemeljen na sljedećim principima:

Prvo. U svijetu postoje mnoge države koje se međusobno razlikuju po teritorijalnoj obuhvatnosti, broju stanovnika, stepenu ekonomske razvijenosti i vojne moći, nivou kulturne emancipovanosti, vjerskim opredjeljenjima i ideološkim orijentacijama, obimu i karakteru uključenosti u razne oblike regionalnog i globalnog povezivanja, a različiti su im i društveno-ekonomski sistemi, istorijsko nasljeđe, tradicije, sklonosti i ambicije. Sve one, nezavisno od tih i drugih razlika, treba da imaju ista prava kako u rješavanju svojih unutrašnjih pitanja, tako i u ostvarivanju principa međunarodne saradnje, jer samo ravnopravni narodi i države mogu tvoriti stabilnu međunarodnu zajednicu.

Drugo. Iz objektivno datih, faktičkih razlika među narodima i državama neizbježno proizilaze njihovi različiti konkretni ciljevi i interesi, koji ne samo da se uvijek ne poklapaju, već mogu biti, a često i jesu, bitno suprotstavljeni. Tako i toliko složena stvarnost svijeta ne traži, i ne trpi, bilo kakva i bilo čija nivelisanja i uprosječavanja. Svaki pokušaj da se unutrašnji protivurječni di-

namizmi te stvarnosti supstituišu nekom monističkom ideološkom matricom, centralističkom političkom organizacijom ili univerzalnom razvojnom filozofijom, predstavljao bi direktni i grubi atak na elementarna prava naroda i država, u prvom redu na njihov suverenitet i samostalnost, te pravo na samoopredjeljenje u svakoj konkretnoj situaciji i o svakom pitanju.

Treće. Poštovanje principa nemiješanja u unutrašnje stvari naroda i država, nikako ne znači neutralnost u odnosu na ponašanja koja mogu da budu, ili jesu, izvor njihovih nesporazuma ili konflikata. Biti neutralan u tom pogledu, značilo bi isto što i ohrabrivati politiku sile ili miriti se s pravom jačega. I obrnuto, suprotstavljanje izvorima nestabilnosti i podstrekačima rata, nije isto što i miješanje u unutrašnje stvari naroda i država. Destabilizacija međunarodnih odnosa i izazivanje rata nije unutrašnja stvar bilo koje zemlje, da bi suprotstavljanje ovima bilo uskraćivanje nečega na što jedino ona ima pravo. Naprotiv, u pitanju je opšti interes, čija je odbrana dužnost i pravo svakog člana međunarodne zajednice.

Četvrto. Do stabilnih međunarodnih odnosa može se doći samo mirnim putem i političkim sredstvima. Upotreba sile i ratnih sredstava nije dozvoljena čak ni onima koji se suprotstavljaju izazivačima nestabilnosti, odnosno pokušajima da se hegemonije predkolonijalnog i kolonijalnog doba zamijene novim vojnim, političkim, ekonomskim i ideološkim dominacijama i kulturnim, vjerskim i rasnim diskriminacijama. Rat i upotreba sile dozvoljeni su jedino u odbrani od agresije, pa i tada samo do trenutka dok nadležni međunarodni organi (Savjet bezbjednosti ili drugi) ne preduzme potrebne mjere za obezbjeđenje mira.

Peto. Stabilni sistem demokratskih i ravnopravnih odnosa među narodima i državama nije moguć bez novog ekonomskog poretka. Otuda napuštanje metoda sile, odustajanje od korišćenja sredstava rata, otklanjanje mnogobrojnih uzroka međunarodne zategnutosti i potiskivanje blokovskih i drugih podjela, isključivosti i antagonizama, nije stvar pukih političkih proklamacija i ne može se postići samo političkom akcijom. Za ostvarivanje tih zahtjeva potrebna je razvijena i intenzivna ekonomska, finansijska, naučna, tehničko-tehnološka i kulturna saradnja među narodima i državama. Takva saradnja na ravnopravnim osnovama nije moguća bez stvarne suverenosti država nad njihovim prirodnim bogatstvima, bez rješenja pitanja ishrane i uopšte zadovoljenja elementarnih socijalnih potreba ljudi u bivšim kolonijama i nedovoljno razvijenim zemljama, bez poštovanja principa recipročnih interesa u korišćenju sirovina i plasmanu kapitala, bez kvalitativnih promjena u strukturi razmjene dobara.

Tek na tim osnovama moguć je trajni mir. Tek u uslovima trajnog mira moguće je govoriti o budućnosti svijeta.

DODACI

SUMMARY

A man of the millennium is trying to enter the secrets of world and life, to understand forces of nature, determine his own power regarding it and remove dilemma, old as the man himself: is he, as Epictetus, the stoic, said, just "an actor in one play in which God assigns roles" or is he the creator of the "play", its screenwriter, playwright and performer? In other words, constant and persistent questioning of the history of civilization is based on man's need to free himself from triple oppression- material, social and spiritual- or to learn in which specific forms and factual contents can be the best and easiest way to improve his life, secure it and make it more meaningful and enjoyable. One of the first and, certainly, the most important results of such searching is the realization that, not only the quality of his life but the existence in general, depends, among other things, on the character of the political organization of society, i.e. on the way in which the state as the primary institution in this field is organizing (constitute and functioning) government and governance. Hence, it is no coincidence that the main attention is paid to these issues and problems in the major works of political thought and science. Those are also the issues of this book.

The aim of this book is that, by selecting and presenting the highest and most valuable achievements in the rich theoretical milieu dedicated to these issues, help those who want: (1) to expand and, as far as the publication of this kind allows , enrich general knowledge about politics, government and governance; (2) to understand, better and fully, nature and function of the state as the main "service" and frame of expression, as well as their powerful tool; (3) to, at least in theory, better understand the nature of politics as a mean of social influence or as a science that deals with social phenomena from the perspective of their goals, reveals its meaning and essence, and links them to the circumstances in which they thrive; (4) to realize what kind of combination of connections and relations exists among politics, government, authority and governance and how they complete, condition and limit each other.

The choice of ideas, theories and doctrines, which is optimal in term of content and any other terms for this type of literary presentation, is complex

and risky thing. This is not only because any selection of that kind, in principle, is coupled with many challenges and opportunities to be too subjective in something, or because this is the matter which, with equal success, can be interpreted in different ways and from the perspective of several scientific disciplines. And it is not just about this, that in this business, as well as in many other, it is difficult to bring into line desired with the possible. Apart from these, there are few more obstacles and barriers.

First of all, there is no, and it is hard to assume that there will ever be, a final, absolutely reliable, comprehensive index of creative thoughts in this area. Much of the created in so called ancient civilization has not been discovered or explained (comprehend) yet to a level where it can present consequential and consistent doctrine or relatively formed thought-unit at least. With each new discovery about social, especially political and state forms from that period, it is moving further into the past time an occurrence of a small number of ideas or it is changing the place where they first appeared. With each new knowledge, in some way is changed understanding of the meaning, importance, possible connotations of previously discovered and explained. Some ideas and theories, again - either because of their anticipative character or because of a need to extend to matters on which they have not previously focused - cannot be considered completed.

Then, criteria by which the political thoughts and ideas are strategically positioned and classified are uneven and often not sufficiently reliable, in the sense that some of them are considered (declared) established, more important and more actual, and thus more worth attention than others. Problems of this kind are even greater, as all these thoughts and ideas are facing essentially the same issues of man and his world and as they approach its subject in a similar or identical way, using the universal conceptual and categorical instrument.

Finally, political thoughts and ideas belong to that body of social science whose values and achievements are most difficult to judge. And that is for two reasons. On the one hand, namely, all the political thoughts and ideas - even when they aspire to capture a "whole thing", or when limited to focus only one of its parts - reflect the interests and goals of those who are considered to be their inspirers or authors. Partiality from which and because these thoughts and ideas are created makes its final (or total) sense be as such. On the other hand, the "usability" of a significant number of these thoughts and ideas, even when they appear in the form of "complete" doctrines, is in the category which is difficult to determine. This is also because sometimes they do not quite correspond in all essential things with particular socio-historical conditions.

Because of all these difficulties, when selecting material which is an object of attention of this book, it was attempted:

to use ideas, concepts, discourses, visions and projects from which grew intellectually and logically consistent cognitive mosaic of the essence and

meaning of one's commitment to finding and judging the value of those goals, form and content of social organization which are achieved through state and politics, government and governance;

to have content with different levels of development created in different regions, different social conditions and spiritual climate, showing how and what were man's efforts to resist challenges, temptations and dilemmas in this area, as well as where and how he managed and manages in it;

to include all periods of man's creative thinking in this area from the oldest to the most recent time, in order to, at least partially, see the most important moments and some elements of the genesis of some crucial thoughts and ideas, then the similarities and differences in their "classic" and "modern" interpretations;

to, in some degree, present ideas and concepts specific to all known class-political, ideological, religious and other convictions, in which pulsate goals and interests of most various social groups and social classes;

to avoid frequent repetition of certain content (otherwise, inevitable in this matter) and, where possible, to emphasize in the foreground characteristic elements of the analyzed ideas and theories, which, in comparison with other, are valuable, current and interesting in a different way;

to have content which, with some of its individuality and authenticity, mostly reflects the times when they occur, and with depth of meaning and freshness of the message corresponds to the needs and challenges of the contemporary world.

Theme and subject of the book, defined like that, made it necessary to apply an elastic combination of thematic and chronological in the presentation of its content. As a result, its content is presented in six units (entitled: *From irrational and mystical to realistic, On the horizons of absolutism, In the maze of civil considerations, Tracing the social-revolutionary challenges, The rhythm of totalitarianism, Towards a future that eludes*), each, depending on the scope and diversity of matter that comprises, has an adequate number of chapters.

This selection of subject matter has caused not to present some ideas and theories in the book that, by themselves, deserve attention and that in another context, should not or would not be possible to circumvent. Also, in the book are not stated or not fully shown certain new thoughts and ideas for which their authors and the scientific community, to which some of them has already reached, consider to be in the so-called initial phase of elaboration when their nature and meaning cannot be quite understood (or explained) yet. This is especially referred to a set of ideas and concepts in which are being announced or are already, to some extent, more or less hypothetically discussed various

projects of mondialisation and, in general, global realignment of the world whose protagonists does not approach his case from the "classical" methodological and theoretical position with usage of the traditional categorical-conceptual apparatus or class, social, cultural and psychological determinism, but they do so with cognitive discourses based on axiological and ethical postulates of various probabilistic and multi-linear understanding of current social processes and their possible outcomes. With them, had they been prepared for the "official" presentation, the text of this book would probably be richer and more actual in certain things. But even without them, it provides just enough scientific and methodological and theoretical bases to explain: (1) that human history is a unique process in which, according to a series of specific moments and elements, social (civil, legal, political and other) forms and contents of human life change (come and go); (2) that conscious decisions that people make about certain objectives, and ways and means of their achievement, always strongly depend on how much they get familiar with the general principles of civilization process, and that level of that knowledge is necessarily different in certain historical periods; (3) that the influence of awareness and conscious on the direction of policy and political trends can be, and as a rule is such that it makes these more complex and " more unreachable" than other social processes, causing that thoughts and ideas, created in the process or because of it, more than others, besides scientifically proven contain also a hypothetical; (4) that the political doctrines because of specified limits, never offer all the knowledge about what they do, nor preclude the need for its new scientific studies and explanations.

The importance of these explanations is all the greater because they are an essential precondition for the evaluation of certain contents from the vast heritage of political thoughts and ideas as well as for their usage as scientific-theoretical foundations for the identification and understanding of current social trends, and their major (economic, social, political, cultural, psychological etc.) cause and effect.

REGISTAR IMENA

A
AČEBE Č. 769
ADAM 11, 129, 191, 218
ADAMS 285
ADLER M. 475-476, 478
ADORNO 685
AGATOKLE 149-150
AHARON 99-100
AHIL(EJ) 158, 585
AHURAMAZDU 37-38
AJNŠTAJN A. 618
AJZENŠTAT 805
AKSAKOV 631
AKVINSKI T. 106-111, 126-127, 132, 171
ALAH 111-112, 114-115
ALBREHT PRUSKI 195
ALEKSANDAR II 510
ALEKSANDAR IV 170
ALEKSANDAR VELIKI (MAKEDONSKI) 54, 58, 102, 167, 334, 785
ALIJA 115
ALTUZIJE J. 146, 186, 188-189, 191, 219
AMENDOLA 688
AMENHOTEP 34
AMIO 568
AMON RA 33
ANAKSIMAN 120
ANAKSIMANADAR 32, 54
ANDERESON 787
ANDREJEV 36
ANENKOV 439
ANGEL 564
ANRI P. 624
ANTIFONT 59
ANTIGORA 699, 702
ANU 35
APOLON 606
ARENT H. 13, 713, 799
ARET 159
ARISTIP 318
ARISTOKSEN 87
ARISTOTEL 12, 56, 59, 63-64, 70-80, 82, 87, 91, 93, 105-106, 109, 133, 136, 146, 157-158, 207, 213, 216, 339, 374, 424, 562, 576, 591, 798
ARON R. 562, 572-573, 686-687, 724-725
ASEN I.138
ASEN S. 138
ASKARATE 695
ASPAZIJA 597
AŠURU 37
AURELIJE M. 84-85
AVGUSTIN A. 106, 120-123, 181, 191, 199
AVRAM 101

B
BABEF F. N. 302, 308-311
BAGBI 805-806
BAH 652
BAKUNJIN M. 12, 424 433-436, 509
BARBERO 795
BARE 633-634
BAUER O. 475, 478-479, 624
BEHEMONT 588
BEKARIJA Č. 14, 372, 377-381
BEKET T. 183
BEKON 145
BEKVIT 720
BEL 720, 780
BELARMIN R. 146, 186, 190-191
BENTAM DŽ. 313, 318-321, 371
BERK 344-256, 748
BERNHAM 682, 719-720
BERNŠTAJN E. 469-472, 476, 478
BERT E. 602,724
BETOVEN 616
BIFILD 372, 375-377
BIFON 605
BIZMARK 387
BJUKENEN 146, 186-187
BLAN L. 755
BLANKI L. O. 421, 756
BLUMENBAH 610
BLUNČLI 78
BODEN Ž. 62, 146, 148, 154-160, 577
BOL DŽ. 129
BONAL 628-629
BONALD 182
BONAPARTA L. 445
BONIFACIJE VIII 125, 128, 133
BORDŽIJA Č. 149
BOROVSKI 631
BOSIJE 259
BOZEMAN 805
BRAHMA 39
BRAJNS 724
BRAJS 61
BRANT V. 692-693, 786
BRIHASPATI 42
BRODEL 805-806
BRUTUS J. 146, 184
BŽEŽINSKI Z. 720, 791, 793, 795, 799, 808-813
BUDA 42, 613
BUHARIN 563
BURĐALOV E. 665
BUTUL 754

C
CELS 85
CEZAR 651-652
CICERON M. T. 64, 82, 86, 89-94, 157, 238, 355
CVIGLI U. 542

Č
ČANDRAGUPTA 39
ČARLS I 360
ČEMBERLEN H. S. 611, 614-616, 659
ČEMBRES R. V. 13
ČENG 48
ČERČIL 801
ČERNIŠEVSKI N. G. 509, 511-513
ČOU 48

D
DAL 59, 621-623
DALAJ-LAMA 388
DALAMBER 273
DAMOKLO 774
DANILO ZATOČNIK 137-138
DANTE 125, 130-131

DARIJE 32, 38
DARIJE I 36-38
DARVIN Č. 273, 577, 608
DAVID 97, 119
DAVSON 805-806
DELEL 361, 366
DEKART R. 233, 256, 259-260, 264-265
DE LEON 481
DEMETRIJE 87
DEMOKRIT 58, 82
DEMOSTEN 82, 86
DENZER 154, 158
DIBOA 381
DIDRO D. 177, 217, 270-274, 277, 564
DIGI L. 494-495, 497
DIKORIAN 87
DIOGEN 77
DIOKLICIJAN 596
DIRKEM 95, 805
DOJČ K. 625
DOSTOJEVSKI F. M. 177, 664
DRAKER P. 720
DREKSLER 647
DUŠAN 132
DVORKIN 742

DŽ
DŽEFERSON T. 284-289
DŽEJ DŽ. 286
DŽEKOBI R. 724
DŽEJMS I 186-187, 191, 195, 360
DŽEJMS II 350-351, 359
DŽON OD SOLSBERIJA 126, 183, 194

Đ
ĐENTILI 566
ĐENTILE Đ. 639, 641
ĐILAS M. 755, 759-761
ĐOBRETI 339
ĐOTO 125
ĐOVANI (JOVAN) XXIII 669, 702, 706
ĐULIANO 149

E
EBER 303
EHENEJ 159
ELIZABETA 360
EKHART 652
ENGELS F. 202, 437, 439441, 443-444, 446451, 461, 466, 469-470, 473, 475, 478, 525-526, 624, 665
ENLIL 35
EPIKTET 25
EPIKUR 76, 82, 120
ERAST T. 195
ERAZMO 564
ESPOZITO DŽ. L. 807
EUDEN 87
EVA 129, 218

F
FAJN 59
FALEJ 63
FALK B. 260, 264
FALK Z. 101
FASO G. 103, 122, 133, 201, 209, 637
FATIJE 701
FEDAR 159
FEDER G. 642
FENIKS 158
FERDINAND 169
FIDIJA 13
FIHTE J. G. 14, 335-336, 377
FILIP II 187

FILIP IV 128, 133
FILIP MAKEDONSKI 82
FILOFEJ 138-140
FIORE 624
FOJERBAH 439
FONVIZIN 176
FOR H. J. 98
FOSTER 787
FOŠ 572
FRANKLIN B. 285, 289
FRANJO sv. 388
FRIDMAN T. 784
FRIDMAN Ž. 713
FRIDRIH JEDINI 652
FRIDRIH VILHEM III 328
FRIDRIH K. J. 721-723
FROJD 563
FROM 627, 685
FUJE A. 81
FUKUJAMA F. 799-802, 805, 811
FURIJE Š. 418-421, 755

G
GAJ A. C. 85
GAL 610
GALBRAJT DŽ. 686-687, 720
GANDI M. 517-521, 783
GARIBALDI 638
GEHELEN 682
GERT H. 659
GETE 399, 652
GEVARA E. 724
GILGAMEŠ 26
GINES H. 172
GLEDSTON 297
GOBINO Ž. A. 611-612, 614-615
GODVIN V. 324
GOLDMAN 104
GORBAČOV M. S. 674
GRAMŠI A. 756
GREGOR GŽ. A. 632
GREGOR VII 124-126
GROCIUS H. 146, 208-213, 217, 566
GUG K. H. 93
GUMPLOVIČ L. 611, 613

H
HAGVET B. 632
HAJEK 741, 745-749
HAJNEMAN R. 13
HAMILTON 286, 292, 294-296
HAMO 605
HAMSTERHIJUS 55
HAMURABIJE 31, 35-36, 52, 54, 99
HANDMAN 619
HAN-FEJ 52-53
HANTINGTON 799, 806-808
HARIBDA 158
HAROND 73
HART 568
HARTLI 318
HAU I. 723
HAUARD D. 724
HAUSHOFER 563, 589
HAZRETI IBRAHIM 111
HEGEL G. V. F. 14, 55, 79, 213, 318, 337-338, 341, 388, 443, 447, 500, 565, 624, 638, 799-800, 802
HEJS 619
HELD D. 787, 796
HELVECIUS K. A. 238, 270, 273-278, 318
HENRIK OD LUKS. 131
HENRIK III 190, 195
HENRIK IV 182, 382
HENRIK VIII 168, 195, 404
HERAKLIT 12, 467, 565

HERCEN A. I. 14, 509-511, 514
HERCOG 97
HERDER 332-335, 608-610
HERIHOR 33
HERODOT 32, 36-38, 54, 59, 64, 546, 576
HILDEBRAND 124
HILFERDING R. 475-477
HIPIJE 59
HIPODOM 62
HIPOKRAT 576
HIPON 120
HISTAPS 36
HITLER A. 544, 587, 607, 630, 646-647, 649-652, 654-660
HJUM 124, 358-371
HOBHOUS 494, 498-502, 793
HOBS T. 146, 208-209, 213216, 218-219, 221-222, 226, 229, 238, 260-261, 355, 363-364, 409, 563, 567
HOBSBAUM 623
HOLBAH P. 274, 279-282, 546
HOMER 56, 158
HOMJAKOV 631
HONET 798
HORACIJE 82
HORKAJMER M. 685, 713
HORUS 34
HOTMAN 182
HRISP 83
HRIST(OS) I. 59, 95, 102, 104, 111, 119-120, 122, 124, 126-127, 132,169-170, 203, 235, 388, 605, 613, 698
HUMBERT 126
HUMBOLT 387, 398

I

IBER L. 184
IGNJATIJE 701
IGO V. 11
IGOR 137
ILARION 137
INDRA 40
IRAKLIJE 701
ISOKRAT 87
IVAN ASEN I 138
IVAN III 138
IZABELA 169

J

JAHVE 97
JAMA 40
JAKOBSON T. 28
JAKOV 101
JAROSLAV MUDRI 137
JEFTO 605
JEREMIJA 125
JOSIF II 609
JOVAN (BEZ ZEMLJE) 181
JOVAN ZLATOUSTI 96
JU 48
JULIAN 85
JUSTINIJAN 96, 377

K

KABE 428
KAGAN 793
KALIKALE 59
KALVIN Ž. 146, 193, 196, 203-206, 543
KAMPANELA T. 232, 414, 428
KANT I. 14, 328-332, 498, 605, 614, 731, 743
KAR T. L. 82
KARDELJ E. 755, 759, 762-763
KARL ALBERT 339
KARLO V 168, 172, 193
KASIDOR 133
KASTEL 372

KATARINA II 176-177, 271, 274, 377
KATILINA 82
KAUCKI K. 104, 469, 472-476, 624
KAUTILA 39
KELSEN 715-718
KENEDI DŽ. 720
KERULALIJE 699
KIDRIČ B. 755, 761
KIGLI 805-806
KIPRIJAN 119
KIR 37, 149, 205
KIROV 687
KIŠ 624
KJELEN 576-577, 584-586, 589
KLASTR P. 13
KLAUZEVIC 567-568, 571-574
KLEANT 83
KOL GŽ. 482, 484, 756
KOLBURN 805
KOLONTAJ A. M. 489-491
KON H. 11, 809
KONDORSE M. Ž. 255, 265-269, 283, 299, 372, 564
KONFORD M. 62
KONFUČIJE 12, 43-49, 546
KONSTAN B. 14, 78, 313-317
KONSTANTIN (CAR) 140
KONT 268, 718
KOPERNIK 135, 143, 154
KORŠ K. 756
KOSOJ F. 139
KOŽEV A. 800
KRAJSKI B. 691
KRAMARŽ 631
KRANSTON 619
KREBER 805
KRIJEJVSKI 631
KROSLEND 698
KSENOFONT 157, 318
KSERKS 38
KSILAL 537
KUBN H. 58
KULANŽ 60, 78
KUPER 797
KUZANSKI N. 135-136
KUVERA 40

L

LAFAJET 289, 341
LAFARG 466
LAJBNIC 14, 171, 381, 564, 605
LAKROA 381
LALAND 166
LAMARK 273
LAMARTIN 339
LAO-CE 49-50, 564
LAPLAS 657
LASAL F. 467-468
LASEN 610
LASK K. 724
LASKI H. 467
LAVROV 509
LE BON G. 548-559, 602
LEDERER E. 713
LEFEVR 800
LENJIN V. I. 308, 452, 454-465, 525-526, 529, 563, 572, 621, 662, 665, 668
LEO III 701
LEO IX 669, 705
LEO XIII 703
LERU P. 420
LEVIJATAN 588
LIKURG 377
LILBERN DŽ. 145, 302
LIPSET S.M. 728
LIU ŠAO ČI 526
LOJD DŽODŽ 560

LOK DŽ. 146, 208, 217, 221-225, 262, 274, 287, 318, 355, 362, 371
LOMBROZO 611
LOMONOSOV 177
LOPUŽ 611-612
LOVSON 88
LUCIFER 126
LUDEDORF 572
LUJ XIII 160
LUJ XIV 303, 341, 382, 385, 597
LUJ XV 597
LUKAČ Đ. 465, 602, 756
LUKSEMBURG R. 563, 756
LUTER M. 13, 146, 193, 196-203, 409, 543, 546

M

MABLI 146, 232, 237-241, 245, 309
MACINI Đ. 339-343, 638
MADAM DE MAINTESON 597
MADAM DE POMPADUR 597
MAHDA 115
MAJER H. 213, 229
MAJER T. 798
MAKIJAVALI N. 14, 146, 148-154, 160, 164, 373, 375-376, 409, 594, 599
MALATESTA 485, 502-507
MALNES 633
MALTUS 565
MAMFORD 25’26
MAMIJANI 624
MANČINI P. 624
MANHAJM K. 713
MANU 39-42
MAO CE TUNG 522-537
MARA P. 302, 306-308
MARCIAN 85-86
MARDUK 35
MARIANA H. 146, 186, 189-190
MARIJA ANTOANETA 347
MARIJA STJUART 186-187, 365
MARKS K. 14, 95, 308-309, 371, 404, 424, 437-451, 461-462, 465-466, 469-471, 473, 475, 478, 485, 525-526, 621, 624, 627, 665, 682, 718, 728, 756, 762, 799-800, 811
MARKUZE H. 681, 685, 724
MARS 574
MARSEL 713
MASARIK 560
MASNAT 625
MATEJ 103
MEC 106
MEDIČI K. 182
MEDISON 286, 291-294
MEDVEDEV 498
MEGABIZ 32, 64-65
MEHENEN 587
MEJSON 284
MEKFERSON 355
MEKINDER 563, 586-587, 589
MEKINTAJER 741, 752-754
MEKLEJ 11
MEKNIL 806
MELIJE 146, 232-237, 245
MELKO 806
MENES 32
MESIJE 99, 119, 659, 775
MERILO 657
MESTR 54, 565
METERNIH 341
MIDGARD 633
MIHELS 592, 600-603
MIKELANĐELO 616
MIL DŽEMS S. 318

MIL DŽ. S. 313, 318, 321-325, 371, 388, 398, 502, 729
MILER F. M. 610
MINCER T. 146, 185, 195-196, 201-202
MIRDAL G. 728
MIZES 13
MO CE 50-51
MOJSIJE 98-101, 112, 149, 198, 201
MOLIJER 256
MOMSEN 388, 398
MONOMAH V. 137
MONRO 630
MONTESKJE Š. 14, 82, 88, 217, 244, 255-256, 258-265, 274, 287-288, 291, 298, 317, 341, 374, 377, 428, 777
MOR T. 13-14, 232, 408-414, 755
MORA Š. 634
MOREL B. O. 611
MORELI 146, 232, 240-245, 309
MORGENTAN 563
MORIN 627
MOS 604-607, 609, 612
MOSKA G. 14, 590-592, 594-596, 602
MOZER D. 607
MUHAMED 111-112, 115, 388
MUHAMEG IBN HALDUN 116-117
MUHAMED IBN RUŠID 115-116
MUSET 598
MUSOLINI 565, 635-646, 657

N
NAPOLEON 179, 328, 488, 558, 572, 598, 618
NERON 83
NIČE F. 13, 104, 565, 592-593, 804
NOE 605
NOH 414
NOJMAN F. 659
NOZIK 741-745, 749-752

NJ
NJUTN 256

O
ODISEJ 56, 159, 754
OFERL 308-309
OHMAE K. 536-537
OKAMSKI V. 132-133
ORCIBAL 162
ORTEGA I GASET 713
ORŽEHOVSKI 183
OSTROGORSKI 601
OTAN 32, 64
OTON VELIKI 652
OVEN R. 419-420, 755
OZIRIS 33-34

P
PADOVANSKI M. 133-135
PALMA L. 624
PALME U. 691
PAPINIAN 85-86
PARETO V. 592, 597-600, 638
PARSONS 619
PASKAL 259
PAVLE 85
PAVLE ap. 198, 203, 616
PEJN T. 12, 286, 289-291
PELAGIE 120, 221
PELCHOFER 372, 375-376
PELEJ 158
PELOPS 38
PEN V. 381
PENELOPA 754
PEPI 33
PERESVETOV S. I. 140

PERIKLE 13, 60-62, 78
PETAR apost. 124, 132
PETAR VELIKI 146, 163, 167, 176-177, 179, 257
PETRIKOV V. 139
PIJE XI 706
PIR 574
PIRSON 793, 805
PITAGORA 12, 32, 54, 62
PLATON 12, 37, 54, 59, 63-64, 66-71, 76, 79, 82, 87, 116, 154, 159, 339, 409, 486, 563, 576, 591, 682
POL POT 308
POLIBIJE 64, 82, 86-88, 91, 158, 341, 366
POMPONIJE 86
POPER K. 14
POSEJDONIJE 89
PRELO 60, 62
PREVO A. 14
PRIBIĆEVIĆ B. 688
PRIBIŠ R. 811
PRUDON P. Ž. 424, 426-433, 756
PUPENDORF 146, 208, 216-221
PURŠA 39

R
RACEL F. 577-583, 585, 589
RADEK 632
RAJT L. 619
RAMZES III 33
RAMZES XII 33
RANER K. 699-700
RASEL B. 25, 31, 81, 113, 299, 359, 362
REM 150
RENAN 565, 624
RENER K. 475-476, 478, 624
RENO 355
RIHTA R. 686
RIŠELJE A. 146, 148, 160-165
ROBESPJER M. 302-306
ROKO A. 640
ROLS 726, 729-740
ROMUL 149-150
ROSKIN 565
ROVERI 149
ROZENBERG A. 649-650, 652-653, 655
RUE 341
RUSO Ž. Ž. 9, 14, 146, 208-209, 225-230, 257, 260, 265-266, 287, 298, 303, 330, 385, 565-566, 577, 731

S
SALVADORI 473
SARTORI 60
SAUL 97, 114
SCILA 158
SEJMON 720
SELINDŽER 619
SENEKA L. A. 83-84, 157, 784
SEN-PJER 14, 262, 332, 334, 381-385
SEN-SIMON K. A. 14, 416-421, 718, 755
SIDARTA 42
SFORCA 149
SIDŽVIK 731
SILI 59, 381
SIMEON 138
SIMO 605
SKOT H. 719
SMIT A. 355, 371
SNAJDER 616
SOHMET 32
SOKRAT 13, 57-59, 63, 82, 622
SOLOMON 97, 107, 201

SOLON 32, 54, 87
SOLOVJEV 631
SOREL Ž. 486-488, 592, 639, 724
SOROKIN P. 686, 805
SORSKI N. 139
SPAJKMEN 586-587, 589
SPEKTORSKI 12, 14, 54, 70, 80, 103, 146, 179, 193-194, 213, 254, 256, 327 362, 374
SPINOZA B. 146, 208, 211-212
STALJIN J. V. 308, 525-526, 535, 544, 572, 662, 665, 668-671, 674
SUAREZ F. 146, 186, 191-192
SUN CU 568-571
SUN JAT SEN 514-516, 524-525, 532-533

Š
ŠALIAN 568
ŠAMAŠ 35
ŠAN-JAN 51-52
ŠAPELJE 307
ŠARENJ 624
ŠEFER 71
ŠEKSPIR 616
ŠILER 327
ŠIRER V. 647
ŠLGEL 328, 609, 611
ŠLJAPNIKOV 489
ŠMIT 397, 424, 426, 567, 572, 586-589
ŠOVEN (CHAUVIN) 618
ŠPENGLER 650-652, 805
ŠRAJBER Ž. 681
ŠTAJN 328
ŠTIGLIC 795
ŠTIRNER M. 13, 104, 424-425, 430, 627

T
TACIT 616
TAČER M. 787
TALES 32, 54
TALET 120
TALMON 308
T'ANG 48
TEJLOR 718
TEOFRAT 87
TERTULIJAN 95, 105, 118
TEZEJ 149
TILIČ P. 704
TIRGO 145
TIT LIVIJE 160, 594
TITO J. B. 755, 758, 761, 764
TJUDOR M. 181
TOFLER A. 680-682, 686
TOKVIL A. 25, 324, 398
TOLSTOJ 433
TOJNBI 805-806
TRAZIMAH 59
TROCKI L. D. 674, 723
TROPER 264
TUKIDID 61, 87

U
ULPIAN 85-86, 121

V
VAJNDEFELD 787
VALENTIN 151
VALENTINI F. 16
VARTOLOMEJ 182
VARUNA 40
VAŠINGTON DŽ. 289
VEB S. 467
VEBER K. J. 327
VEBER M. 95, 386-399, 601, 606
VEBLEN T. 719
VEBSTER 284

VEN 48
VENERA 606
VERGILIJE 81
VERI 378
VIKLER 181
VIKLIF 193
VIKO 341
VILHELM II 391
VILSON 560
VILJEM 350, 365
VILJEM III 351
VITORIA F. 146, 166-167, 169-176
VJATR 566
VOLERSTIN I. 769-773, 775-782, 797
VOLTER F. 14-15, 255-259, 274, 298, 375
VOLTMAN L. 611, 614
VOTAN 652
VRANICKI 665
VU 48

Z

ZAJGLER 797
ZAMAMA 35
ZENON 76, 83
ZEVS 38

Ž

ŽDANOV A. A. 665
ŽUANE R. 624

LITERATURA

Aberbach J. D. - Putnam R. D. - Rockman B. A.: BUREAUCRATS AND POLITICIANS IN WESTERN DEMOCRATIES, Cambridge 1981.
Acton (lord): ESSAYS ON FREEDOM AND POWER, New York 1955.
Ačebe Č: HOME AND EXILE, New York 2000.
Adler M.: POLITISCHE ODER SOZIALE DEMOKRATIE, Wien 1926.
Adler M.: POZNAVANJE ČOVEKA, Beograd 1963.
Adorno T. - Horkhajmer M.: SOCIOLOŠKE STUDIJE, Zagreb 1980.
Aiken H.D.: THE AGE OF IDEOLOGY, New York 1956.
Aleksandrov G.F.: ISTORIJA FILOZOFIJE, I-II, Beograd 1949.
Alighijeri D.: DE LA MONARCHIA, Paris 1833.
Allet J.: NEV LIBERALISM: THE POLITICAL ECONOMA OF J. A. HOBSON, Toronto 1982.
Almond A. G. - Verba S.: CIVILNA KULTURA, Zagreb 2000.
Althusius J.: POLTICA METHODICE DIGESTA, Cambridge 1932.
Anderson B.: NACIJA - ZAMIŠLJENA ZAJEDNICA, Zagreb 1990.
Ansart P.: SAINT-SIMON, Paris 1969.
Aquinas T.: DE REGIMINI PRINCIPIUM, SELECETED POLITICAL WRITINGS, Oxford 1954.
Arendt H.: THE ORIGINS OF TOTALITARISM, New York 1958.
Arendt H.: TOTALITARIZAM, Zagreb 1996.
Arendt H.: WAS IS POLITIK, Munchen 1993.
Aristotel: NIKOMAHOVA ETIKA, Beograd 1970.
Aristotel: POLITIKA, Beograd 1960.
Armstrong J.: IDEOLOGY, POLITICS AND GOVERNMENT IN THE SOVIET UNION, New York 1974.
Aron R.: DEMOCRATIJA I TOTALITARIZAM, Zagreb 1996.
Aron R.: LA LUTTE DE CLASSES, Paris 1956.
Aron R.: MIR I RAT MEĐU NARODIMA, Zagreb 2001.

Aron R.: TROIS ESSAIS SUR L' AGE INDUSTRIEL, Paris, 1965.
Arrow K. J.: SOCIAL CHOISE AND INDIVIDUAL VALUES, New Haven 1963.
Arrtur C. J.: THE DIALECTCS OF LABOUR, Oxford 1986.
Ašin G.K.: DOKTRINA "MASOVOGO OBŠĆESTVA", Moskva 1971.
Attali J.: TRI SVIJETA, Zagreb 1984.
Aurelije M. A.: SAMOM SEBI, Beograd (bez god.)
AUSTROMARKSIZAM (Zbornik), Zagreb 1982.
Avdijev V. I.: ISTORIJA STAROG ISTOKA, Beograd 2007.
Avgustin: O DRŽAVI BOŽJOJ, Zagreb 1982.
Axford B.: THE GLOBAL SYSTEM: ECONOMICS, POLITICS AND CULTURE, Cambridge 1995.
Axford B. - Browind G. K.: POSTOMERNITY: FROM THE PERSONAL TO THE GLOBAL, Oxford 1996.
Babeuf-Bounarroti: IZBOR, Zagreb 1955.
Babeuf F. N.: LA DOCTRINE DES EGAUX, Paris 1906.
Bachrach P.:THE THEORY OF DEMOCRATIC ELITISM, Boston 1967.
Bahro R.: ALTERNATIVA, KRITIKA REALNOG SOCIJALIZMA, Zagreb 1981.
Bakunjin M. A.: DRŽAVA I SLOBODA, Zagreb 1979.
Bakunjin M. A.: GOSUDARSTVENOST I ANARHIJA, Moskva 1919.
Bakunjin M. A.: PARISKA KOMUNA I IDEJA DRŽAVE, Sarajevo 1913.
Balandier G.: L' ANTROPOLOGIE POLITIQUE, Paris 1968.
Baldwin J.: NOBODY KNOWS MY NAME, New York 1961.
Ball T.: REAPPRAISING POLITICAL THEORY, Oxford 1995.
Baran P.: THE POLITICAL ECONOMY OF GROWTH, New York 1957.
Barbero J.: DEMOCRACY AND INTERNATIONAL LAW, Madrid 1994.
Bartolotti M.: LE ORIGINI DEL FASCISMO, Bologna 1969.
Barry N.: AN INTRODUCTION TO MODERN POLITICAL THEORY, London 1981.
Basso L.: IZGLEDI EVROPSKE LEVICE, Beograd 1971.
Basso L.: SOCIJALIZAM I REVOLUCIJA, Zagreb 1981.
Basta L.: POLITIKA U GRANICAMA PRAVA, Beograd 1984.
Bauman Z.: SOCIALISM. THE ACTIVE UTOPIA, London 1976.
Bay C.: THE STRUCTURE OF FREEDOM, Stanford 1958.
Becker C.: THE DECLARATION OF INDEPEDENCE, New York 1942.
Beer M.: HISTORY OF BRITISH SOCIALISM, London 1953.
Beer M.: OPŠTA HISTORIJA SOCIJALIZMA I SOCIJALNIH BORBI, Zagreb 1933.
Bekarija Č.: O ZLOČINIMA I KAZNAMA, Split 1984.
Bekon F.: NOVA ATLANTIDA, Beograd 1967.
Bell D.: THE END OF IDEOLOGY, Glencoe 1960.

Bellarmy R. (ed.): THEORIES AND CONCEPTS OF POLITICS, Manchester 1993.
Berlin I.: TWO CONCEPTS OF LIBERTY, Oxford 1958.
Berlinguer E.: KOMUNISTIČKI PRIJEDLOG, Zagreb 1977.
Berljak M.: IL DIRITTO E IL SUO RAPPORTO CON LA DIVINITA IN UGO GROZIO, Roma 1978.
Bernštajn E.: PRETPOSTAVKE SOCIJALIZMA I ZADACI SOCIJALDEMOKRATIJE (u: MARKSIZAM I REVIZIONIZAM), Zagreb 1958.
Bernstein E.: EVOLUTIONARY SOCIALISM, New York 1961.
Bertsch G.: POWER AND POLICY IN COMMUNIST SYSTEMS, New York 1982.
Beverige W.: FULL EMPLOYMENT IN A FREE SOCIETY, London 1994.
Birch A. H.: THE CONCEPTS AND THEORIES OF MODERN DEMOCRACY, London 1993.
Birnbaum P. - Lively J. - Parry G.: DEMOCRACY CONSENSUS AND SOCIAL CONTRACT, London 1978.
Bitem D. - Bojl K.: UVOD U DEMOKRATIJU, Beograd 1997.
Birnbaum N.: THE CRISIS OFF INDUSTRIAL SOCIETY, New York 1970.
BIROKRATIJA I TEHNOKRATIJA (Zbornik), I-II, Beograd 1966.
Bjelinski V.G.: KRITIČKI ČLANCI, Beograd 1964.
Blanki O.: KRITIKA DRUŠTVA I OSTALI RADOVI, Zagreb 1979.
Bloch E.: POLITIČKA MJERENJA, Sarajevo 1979.
Blondel J.: COMPARATIVE GOVERNMENT, London 1969.
Blondel J.: POLITICAL PARTIES, London 1978.
Blondel J. K.: VOTERS, PARTEIS AND LEADERS, London 1963.
Blunčli J.: KARAKTER I DUH POLITIČKIH PARTIJA, Beograd 1880.
Blum R.: MAO CE TUNG I KINESKA REVOLUCIJA, Beograd 1956.
Blumberg P.: INDUSTRIAL DEMOCRACY, London 1968.
Bobio N.: BUDUĆNOST DEMOKRATIJE, Beograd 1990.
Bobio R.: DRŽAVA, VLADAVINA, DRUŠTVO, Podgorica-Cetinje 1995.
Bodin J.: ŠEST KNJIGA O REPUBLICI, Zagreb 2002.
Bonn M. J.: THE CRISIS OF EUROPEAN DEMOCRACY, New Haven 1925.
Borkenau F.: COMMUNIST INTERNATIONAL, London 1938.
Bottomore T. B.: CLASSES IN MODREN SOCIETY, London 1955.
Botomor T.: ELITE I DRUŠTVO, Beograd 1967.
Bougle C.: LE SOLIDARISME, Paris 1924.
Boulier J.: JEAN HUS, Paris 1958.
Bouthoul G.: L'ART DE LA POLITIQUE, Paris 1962.
Boyne R. - Rattansi A.: POSTMODERNISM AND SOCIETY, Basingstoke 1990.
Bower C. G.: JEFFERSON AND HAMILTON, Boston, 1933.
Bowring J.: THE WORKS OF JEREMY BENTHAM, New York 1962.

Brajs Dž.: SAVREMENE DEMOKRATIJE, I-III, Beograd 1931.
Brant W. - Kreisky B. - Palme O.: PISMA I RAZGOVORI, “Marksizam u svetu”, Beograd 4-5/1977.
Braudel F.: AFTERHOUGHTS ON MATERIAL CIVILIZATION AND CAPITALISM, Baltimor 1977.
Braudel F.: CAPITALISM AND MATERIAL LIFE 1400-1800, New York 1975.
Braunthal J.: HISTORY OF THE INTERNATIONAL, London 1967.
Breines P.: MARCUSE AND THE NEW LEFT (in: THE REVIVAL OF AMERICA SOCIALISM), New York 1971.
Brewer A.: MARXIST THEORIES OF IMPERIALISM, London 1980.
Brinkmann D.: MENSCH UND TECHNIK, Bern 1946.
Broch E.: PRIRODNO PRAVO I LJUDSKO DOSTOJANSTVO, Beograd 1977.
Brockway A. F.: AFRICAN SOCIALISM, London 1963.
Browing G. K.: PLATO AND HEGEL: TVO MODES OF PHILOSOPHISING ABOUT POLITICS, New York 1991.
Brzezinski Z.: BETWEEN TWO AGES, New York 1970.
Brzezinski Z.: THE SOVIET BLOC: UNITY AND CONFLICT, Cambridge 1967.
Buharin N. - Preobraženski E.: AZBUKA KOMUNIZMA, Moskva 1920.
Buharin-Staljin-Trocki-Zinovjev: ”PERMANENTNA REVOLUCIJA” I SOCIJALIZAM U JEDNOJ ZEMLJI, Zagreb 1979.
Buharin N.: SVETSKA PRIVREDA I IMPERIJALIZAM, Beograd 1982.
Burđalov E.: MEŽDUNARODNOE ZNAČENIE OPITA BOLJŠEVIČKOJ PARTII, “Boljševik”, Moskva 17/1948.
Burke E.: RAZMIŠLJANJA O FRANCUSKOJ REVOLUCIJI, Zagreb 1993.
Burnham J.: THE MANAGERIAL REVOLUTION, New York 1945.
Butenko A.P.: SOCIALISM KAK OPŠĆESTVENIJ STROJ, Moskva 1974.
Bžežinski Z.: AMERIČKI IZBOR: GLOBALNA DOMINACIJA ILI GLOBALNO VOĐSTVO, Podgorica 2004.
Bžežinski Z.: VELIKA ŠAHOVSKA TABLA, Podgorica 1999.
Cambres R.W.: TOMAS MORE, London 1935.
Carrilo S.: ”EVROKOMUNIZAM” I DRŽAVA, Zagreb 1980.
Cassirer E.: AN ESSAY ON MAN, Garden City 1953.
Cerny P.: THE CHANGING ARCHITECTURE OF POLITICS: STRUCTURE, AGENCY AND THE FUTURE OF THE STATE, London 1990.
Chaliand G.: REVOLUTION IN THE THIRD WORLD, Sussex 1977.
Chamberlain H. S.: DIE GRUNDLAGEN DES 19. JAHRRHUNDERTS, Munchen 1912.
Chamberlain H. S.: WEHR UND GEGENWEHR, Munchen 1912

Chapelle P.: LA DECLARATION UNIVERSELLE DES DROITS DE L' HOMME ET LE CATHOLICISME, Paris 1976.
Charsten F. L.: THE RISE OF FASCISM, London 1967.
Church W. F.: RICHELIEN AND REASON OF STATE, Princeton 1972.
Ciceron: DRŽAVA, Beograd 2002.
Claudin F.: KRIZA KOMUNISTIČKOG POKRETA, I-II, Zagreb 1998.
Claudin F.: L' EUROCOMMUNISME, Paris 1977.
Clegg H. A.: A NEW APPROACH TO INDUSTRIAL DEMOCRACY, Ohford 1966.
Cohn B.: OBSOLETE COMMUNISM - THE LEFT WING ALTERNATIVE, New York 1968.
Cole G. D. H.: GUILD SOCIALISM RESTATED, London 1920.
Cole G. D. H.: SELF-GOVERNMENT IN INDUSTRY, London 1917.
Cole G. D. H.: SOCIALISM AND FASCISM 1931-1939, London 1960.
Condorset: ESQUISSE D'UN TABLEAU HISTORIQUE DES PROGRES DE L'ESPRIT HUMAIN, Paris 1974.
Constant B.: COURS DE POLITIQUE CONSTITUTIONELLE, Buxelles 1837.
Constant B.: DE LA LIBERTE DES ANCIENS COMPAREE A CELLA DES MODERNES, Paris 1861.
Constant B.: NAČELA POLITIKE I DRUGI SPISI, Zagreb 1993.
Coulanges F.: LA CITTA ANTICA, Bari 1925.
Cowell F. R.: CICERO AND THE ROMAN REPUBLIC, London 1948.
Cranston M.: WHAT ARE HUMAN RIGHTS, New York 1963.
Crlosland C. A. R.: THE FUTURE OF SOCIALISM, London 1956.
Crossman R. H. S.: NEW FABIAN ESSAYS, London 1952.
Černiševski N. G.: IZABRANIE FILOSOFSKIE PROIZVEDENIA, I-III, Moskva 1950.
Černiševski N. G.: ŠTA DA SE RADI, Beograd 1872.
Dahl R. A.: AFTER THE REVOLUTION, New Haven and London 1970.
Dahl R.: POLIARHIJA: PARTICIPACIJA I OPOZICIJA, Zagreb 1998.
Dal R.: DEMOKRATIJA I NJENI KRITIČARI, Podgorica 1999.
Dal R.: DILEME PLURALISTIČKE DEMOKRATIJE, Beograd 1994.
Dapčević-Oreščanin S.: ISTORIJA OSOBENOSTI KINESKE REVOLUCIJE, Beograd 1964.
Darvin Č.: POSTANAK VRSTA, Beograd 1985.
Dautry J.: SAINT-SIMON. TEXTES CHOISIS, Paris 1951.
Davidjuk G. P.: KRITIKA TEORII EDINOGO INDUSTRIALNOGO OBEŠĆESTVA, Minsk 1968.
Davis J. C.: UTOPIA AND THE IDEAL SOCIETY, Cambridge 1981.

Dean H. A: THE POLITICAL AND SOCIAL IDEAS OF ST AUGUSTINE, New York-London 1963.
Deborin A. M.: SOCIALNO-POLITIČESKIE UČENIA NOVOGO VREMENI, Moskva 1958.
Debout S.: L' UTOPIE DE CHARLES FOURIER, Paris 1978.
Denison R.: THE YUGOSLAV EXPERIMENT 1948-1974, London 1977.
Denitch B.: LEGITIMATION OF A REVOLUTION, New Haven and London 1976.
Derbay B.: REVOLUTION IN THE REVOLUTION, New York 1967.
Deutscher I.: IRONIES OF HISTORY: ESSAYS OF CONTEPORARY COMMUNISM, London 1966.
Deutscher I.: STALJIN. POLITIČKA BIOGRAFIJA, Zagreb 1977.
Deutscher I.: THE PROPHET ARMED: TROTSKY, 1879-1921, London 1954.
Deutscher I.: THE UNFINISHED REVOLUTION, RUSSIA 1917-1967, London 1967.
Deyo F. C.: THE POLITICAL ECONOMY OF THE NEW ASIAN INDUSTRIALISM, New York 1989.
Dewey J.: DEMOCRAZIONE E EDUCAZIONE, Firenca 1963.
Deway J.: LIBERLISMO E AZIONE SOCIALE Firenca 1962.
Didro D.: O RELIGIJI, Sarajevo 1953.
Digi L.: PREOBRAŽAJ JAVNOG PRAVA, Beograd 1929.
Dirkem E.: O PODELI DRUŠTVENOG RADA, Beograd 1972.
Diverže M.: DEMOKRATIJA BEZ NARODA, Beograd 1968.
Dostojevski F.M.: POLITIČKI SPISI, I-II, Beograd 1934.
Drašković V.: KONTRASTI GEOPOLITIKE, Beograd-Kotor 2002.
Drucker P. F.: LANDMARKS OF TOMORROW, New York 1959.
Drucker P. F.: TEHNOLOGY, MENANGEMENT AND SOCIETY, New York 1970.
DRŽAVA I POLITIKA (Zbornik), I-II, Beograd 1968.
Dugin A.: OSNOVI GEOPOLITIKE, I-II, Zrenjanin 2004.
Duguit L.: L' ETAT, LE DROIT OBJECTIF ET LA LOI POSITIVE, Paris 1901.
Duguit L.: SOUVERAINETE ET LIBERTE, Paris 1922.
Duguit L.: TRAITE DE DROIT CONSTITUTIONNEL, Paris 1928.
Dumbauld E.: THE LIFE AND LEGAL WRITINGS OF HUGO GROTIUS, Norman 1969.
Durkheim E.: LA SCIENCE SOCIALE ET L' ACTION, Paris 1970.
Durkheim E.: L' EDUCATION MORALE, Paris 1934.
Duverger M.: JANUS - DVA LICA ZAPADA, Zagreb 1980.
Duverger M.: POLITICAL PARTIES: THEIR ORGANISATION AND ACTIVITY IN THE MODERN STATE, London 1964.
Duverger M.: SOCIOLOGIE POLITIQUE, Paris 1966.

Dye T.: AMERICAN FEDERALISM: COMPARATION AMNOG GOVERNMENTS, Lexington 1990.
Dworkin R.: TAKING RIDHT SERIOUSLY, London 1968.
Džekobi R.: DRUŠTVENI ZABORAV, Beograd 1981.
Đilas M.: NESAVRŠENO DRUŠTVO, Beograd 1990.
Đilas M.: NOVA KLASA, Beograd 1966.
Đorđević J.: OGLED O BIROKRATIJI I BIROKATIZMU, Beograd 1962.
Đorđević J.: SOCIJALIZAM I DEMOKRATIJA, Beograd 1962.
Đovani XXIII: MATER ET MAGISTRA, "Relazioni internazionali", Roma 29/1961.
Đovani XXIII: PACEM IN TERRIS, "Spoljnopolitička dokumentacija", Beograd 3/1963.
Easton D.: A SYSTEMS ANALYSIS OF POLITICAL LIFE, New York 1965.
Eastwell R. - Wright A. (ed.): CONTEPORARY POLITICAL IDEOLOGIES, London 1993.
Ebenstein W.: MAN AND THE STATE, New York 1947.
Ellenstein J.: HISTORIJA STALJINSKOG FENOMENA, Zagreb 1980.
Elliot H.: THE NEED FOR CONSTITUTIONAL REFORM, New York 1935.
Elliot J.: A GENERAL THEORY OF BUREACRACY, London 1976.
Elliot J.: DEBATES ON THE ADOPTION ON THE FEDERAL CONSTITUTION, Philadelphia 1941.
Ellis H.: IDEALS AND IDEOLOGIES: COMMUNISM, SOCIALISM AND CAPITALISM, New York 1972.
Emerson R.: FROM EMPIRIE TO NATION, Cambridge 1960.
ENCIKLOPEDIJA POLITIČKE KULTURE, Beograd 1993.
ENCIKLOPEDIJSKI REČNIK FILOZOFIJE, I-II, Novi Sad-Cetinje 1993.
Engels F.: ANTI-DIRING, Beograd 1959.
Engels F.: DIJALEKTIKA PRIRODE, Zagreb 1956.
Engels .: LUDVIG FOJERBAH I KRAJ KLASIČNE NJEMAČKE FILOZOFIJE, Beograd 1960.
Engels F.: POREKLO PORODICE, PRIVATNE SVOJINE I DRŽAVE, Beograd 1960.
Epikur: OSNOVNE MISLI: POSLANICA HERODOTU I POSLANICA MENEKEJU, Beograd 1959.
Eschenburg T.: UBER AUTORITAT, Frankfurt am Main 1965.
Espozito Dž. L.: ISLAMSKA PRIJETNJA: MIT ILI STVARNOST, Beograd 1994.
Etzioni A.: THE SPIRIT OF COMMUNITY, London 1993.
Featherstone M. (ed.): GLOBAL CULTURE: GLOBALIZATION, NATIONALISM AND MODERNITY, London 1990.
Febvre L.: LA TERE ER L'EVOLUTION HUMAINE, Paris 1922.

Felice R.: MUSOLINI IN REVOLUZIONARIO, Torino 1965.
Fiamengo A.: KOSMOPOLITIZAM I PROLETERSKI INTERNACIONALIZAM, Sarajevo 1959.
Fichte J. G.: LE FONDEMENT DU DROIT NATUREL, Paris 1985.
Finer H.: MUSSOLINI'S ITALY, London 1964.
Fine V. V. J.: THE ANCIENT GREEKS, A CRITICAL HISTORY, Cambridege 1983.
Finer H.: THEORY AND PRACTICE OF MODERN GOVERNMENT, New York, 1963.
Finer S. E.: COMPARATIVE GOVERNMENT, London 1971.
Florence S. P.: THE LOGIC OF INDUSTRIAL ORGANIZATION, London 1933.
Fojerbah L.: ČOVJEK I BOG, Sarajevo 1962.
Fojerbah L.: PREDAVANJE O SUŠTINI RELIGIJE, Beograd 1955.
Fojerbah L.: PRINCIPI FILOZOFIJE BUDUĆNOSTI, Beograd 1956.
Forsyth M.: UNION OF STATES: THE THEORY AND PRACTISE OF CONFEDERATION, Leicester 1981.
Fourier C. H.: THEORIE DES QUATRE MOUVEMENT ET DES DESTINES GENERALES, Paris 1967.
Frank A. G.: CAPITALISM UND UNDERDEVELOPMENT IN LATIN AMERICA, New York 1969.
Frank A. G.: LATIN AMERICA: UNDERDEVELOPMENT OR REVOLUTION, London 1969.
Fridman Ž.: KUDA IDE LJUDSKI RAD, Beograd 1959.
Friedman G.: MACHINE ET HUMANISME, I-II, Paris 1946.
Friedman G.: PROBLEM ČOVJEKA U INDUSTRIJSKOM MAŠINIZMU, Sarajevo, 1964.
Friedman T.: THE LEXUS AND THE OLIVE TREE, UNDENSTANDIG GLOBALIZATION, New York 1999.
Friedrich C. J.: CONSTITUTIONAL GOVERNMENT AND DEMOCRACY, New York 1968.
Friedrich C. J.: CONSTITUTIONAL REASON OF STATE, Providence 1957.
Friedrich C. J.: LIMITED GOVERNMENT, New York 1974.
Friedrich C. J.: MAN AND HIS GOVERNMENT, New York 1963.
Friedrich C. J.: OGRANIČENA VLAST: KOMPARATIVNI PRISTUP KONSTITUCIONALIZMU, Podgorica 1995.
Friedrich C. J.: THE NEW IMAGE OF THE COMMON MAN, Boston 1950.
Friedrich - Brzezinski: TOTALITARIAN DICTATORSHIP AND AUTOCRACY, Cambridge 1956.
From E.: BEKSTVO OD SLOBODE, Beograd 1964.

From E.: ZDRAVO DRUŠTVO, Beograd 1963.
Fukujama F.: KRAJ ISTORIJE I POSLJEDNJI ČOVJEK, Podgorica 1997.
Fukujama F.: NAŠA POSTHUMNA BUDUĆNOST, Podgorica 2002.
Fuler L. L.: MORALNOST PRAVA, Podgorica 1999.
Galbraith J. K.: NOVA INDUSTRIJSKA DRŽAVA, Zagreb 1978.
Gallacher W. with Campbell J. R.: DIRECT ACTION, Glasgow 1919.
Gandi M.: AUTOBIOGRAFIJA ILI PRIČA S MOJIM POKUSIMA S ISTINOM, Zagreb 1966.
Gandi M.: BORBA NENASILJEM, Beograd 1970.
Garodi R.: VELIKA PREKRETNICA SOCIJALIZMA, Beograd 1970.
Gavranov V.: PRINCIPI I PRIMJENA SISTEMA KOLEKTIVNE BEZBJEDNOSTI UJEDNINJENIH NACIJA, Beograd 1969.
Gay P.: THE DILEMMA OF DEMOCRATIC SOCIALISM, New York 1952.
Gay P.: VOLTAIRE'S POLITICS, Princeton 1959.
Gelbuh F. N.: RAZVITOE SOCIJALISTIČESKOE OBŠĆESTVO: ISTORIČESKOE MESTO I OSNOVINIE ČERTI, Moskva 1976.
Gelner E.: NACIJE I NACIONALIZAM, Zagreb 1998.
Gelner E.: UVJETI SLOBODE. CIVILNO DRUŠTVO I NJEGOVI SUPARNICI, Zagreb 2001.
Gentile G.: CHE COSA E IL FASCISMO, Firence 1925
Georgi E.: THEORIE UND PRAXIS DER GENERAL STREIKS IN DER MODERN ARBEITERBEWEGUNG, Jena 1908.
Germino D.: BEYOND IDEOLOGY: THE REVIVAL OF POLITICAL THEORY, New York 1967.
Gevara E. Č.: SOCIJALIZAM I ČOVEK, Beograd 1974.
Gibon E.: OPADANJE I PROPAST RIMSKOG CARSTVA, Beograd 1996.
Giddens A.: BEYOND LEFT AND RIGHT: THE FUTURE OF RADICAL POLITICS, Cambridge 1994.
Giddens A.: THE CONSEQUENCES OF MOREDNITY, Cambridge 1990.
Gilmour I.: INSIDE RIGHT: A STUDY OF CONSERVATISM, London 1978.
Gligorić S.: ARAPSKI SVET I SOCIJALIZAM, Beograd 1973.
Gluchstein J.: MAO'S CHINA, London 1957.
Glum F.: NATIONALSOZIALISMUS, WERDEN UND VERGEHEN, Muncehen 1962.
Goati V.: SAVREMENE POLITIČKE PARTIJE, Beograd 1984.
Gobineau A.: DIE UNGLEICHKEIT, DER MENSCHENRASSEN, Berlin 1955.
Gobineau J. A.: ESSAI SUR L' INEGALITE DES RACES HUMAINES, Paris 1983.
Golubović Z.: STALJINIZAM I SOCIJALIZAM, Beograd 1982.
Gorbačov M.: PERESTROJKA, Beograd-Zagreb-Cetinje 1988.

Gorz A.: STRATEGY OF LABOR, Boston 1968.
Gorz A.: TEGOBNI SOCIJALIZAM, Zagreb 1967.
Gough A. E.: THE PHISLSOPHY OF THE UPANISHADES, Delhi 1975.
Gough J. W.: JOHN LOCKE'S POLITICAL PHILOSOPHY, Oxford 1950.
Gourvich G.: INDUSTRIALISATION ET TECHNOCRATIE, Paris 1949.
Gourvich G.: L' IDEE DU DROIT SOCIAL, Paris 1931.
Gramši A.: O DRŽAVI, Beograd 1979.
Gramši A.: PROBLEMI REVOLUCIJE, Beograd 1973.
Gregor A. J.: INTERPRETATIONOS OF FASISM, New York 1974.
Gregor A. J.: ITALIAN FASCISM AND DEVELOPMENTAL DICTATORSHIP, New York 1970.
Grej Dž.: ODBEGLI SVET - Kako globalizacija preoblikuje naše živote, Beograd 2005.
Griffin R. (ed.): FASCISM, Oxford 1995.
Grličkov A.: SUVREMENI SVIJET I SOCIJALIZAM, Zagreb 1981.
Gumplowicz L.: DER RASSENKAMPF, Innsbruck 1928.
Gumplowicz L.: GESCHICHTE DER STAATSTHEORIEN, Innsbruck 1906.
Gumplowicz L.: RECHTSSTAAT UND SOZIALISMUS, Innsbruck 1881.
Guering D.: ANARHIZAM, Zagreb 1980.
Habermas J.: PRILOG REKONSTRUKCIJI ISTORIJSKOG MATERIJALIZMA, Sarajevo 1985.
Habermas J.: PROBLEM LEGITIMACIJE U KASNOM KAPITALIZMU, Zagreb 1982.
Hadživasilev M.: O PROTIVREČNOSTIMA SOCIJALIZMA, Beograd 1958.
Hajek F.: KOBNA IDEJA, Podgorica 1998.
Hajek F.: PRAVO, ZAKONODAVSTVO I SLOBODA, Podgorica 2002.
Hall A. J.: THE STATE: CRITICAL CONCEPTS, London 1994.
Hall S. - Held D. - McGrew A. (ed.): MODERNITY AND ITS FUTURES, Cambridge 1992.
Hamilton A. - Medison Dž.: FEDERALISTIČKI SPISI, Beograd 1981.
Hammam G. A.: RIM I PRVI HRIŠĆANI, Beograd 1998.
Hampsher-Monk J.: A HISTORY OF MODERN POLITICAL THOUGHT, Oxford 1992.
Hantington P. S.: SUKOB CIVILIZACIJA, Podgorica 1998.
Haraszti M: A WORKER IN AN WORKER STATE, New York 1978.
Harman C.: CLASS STRUGGLES IN EASTERN EUROPE, London 1983.
Heater D.: THE IDEA OF EUROPEAN UNITY, Leicester 1993.
Hegedus A.: SOCIALISM AND BUREAUCRACY, New York 1976.
Hegel G. W. F.: FENOMENOLOGIJA DUHA, Zagreb 1955.

Hegel G. W. F.: FILOZOFIJA POVIJESTI, Zagreb 1951.
Hegel G. W. F.: OSNOVNE CRTE FILOZOFIJE PRAVA, Sarajevo 1964.
Hegel G. W. F.: RANI SPISI, Sarajevo 1982.
Heilbroner R. L.: BETWEEN CAPITALISM AND SOCIALISM, New York 1970.
Held D.: DEMOKRATIJA I GLOBALNI POREDAK, Beograd 1997.
Held D.: MODELI DEMOKRATIJE, Zagreb 1990.
Held D.: POLITICAL THEORY AND THE MODERN STATE, Cambridge 1989.
Hercen A. I.: PROŠLOST I RAZMIŠLJANJA, Beograd 1951.
Hermet G.: CULTURE ET DEMOCRATIE, Paris 1993.
HERODOTOVA ISTORIJA, Novi Sad 1959.
Hilferding R.: FINANSIJSKI KAPITAL, Beograd 1971.
Hirst P. - Tompson G.: GLOBALIZATION IN QUESTION, Cambridge 1995.
Hitler A.: MEIN KAMPF, Munchen 1934.
Hobhouse L. T.: SOCIAL EVOLUTION AND POLITICAL THEORY, New York 1911.
Hobhouse L.T.: THE METAPSHYSICAL THEORY OF THE STATE, London 1918.
Hobhouse L. T.: LIBERALISM, New York 1964.
Hobs T.: LEVIJATAN, Beograd 1961.
Holbah P.: SISTEM PRIRODE, Beograd 1950.
Hook S.: REVOLUTION, REFOM AND SOCIAL JUSTICE, New York 1975.
Horkheimer M: L' ETAT AUTORITAIRE, Paris 1978.
Horkhajmer M.: TRADICIONALNA I KRITIČKA TEORIJA, Beograd 1976.
Horkheimer-Adorno: DIJALEKTIKA PROSVJETITELJSTVA, Sarajevo 1974.
Horney K.: NEUROTIČNA LIČNOST NAŠEG DOBA, Titograd 1964.
Horvat B.: POLITIČKA EKONOMIJA SOCIJALIZMA, Zagreb 1984.
Howard D.: THE MARXIAN LEGACY, London 1977.
Howe I.: BEYOND THE NEW LWFT, New York 1970.
Hudson G.: FIFTI YEARS OF COMMUNISM, London 1968.
Hume D.: A TREATISE OF HUMAN NATURE, Oxford 1985.
Huxley A.: VRLI NOVI SVIJET, Zagreb 1998.
Hymer S.: THE MULTINATIONAL CORPORATION, Cambrigde 1979.
Ičević D.: KUDA IDE NACIJA? Titograd 1986.
Ihering R.: CILJ I PRAVO, Zagreb 1875.
Imboden M.: MONTESQUIEU UND DIE LEHRE GEWALFENTRENNUNG, Berlin 1959.
ISTORIJA POLITIČESKIH I PRAVOVIH UČENIJ, Moskva 1988.
Ivanov V.: REALNIJ SOCIALISM, Moskva 1982.

Jackon J. .: MARX, PROUDHON AND EUROPEAN SOCIALISM, New York-London 1962.
Jacoby R.: BIROKRATIZACIJA SVIJETA, Zagreb 1985.
Jakšić M.: SVJETSKI KAPITALISTIČKI SISTEM, Beograd 1987.
Jellinek G.: ALLGEMEINE STAATSLEHRE, Berlin 1922.
Joka M.: DIKTATURA PROLETARIJATA, PARIŠKA KOMUNA I OKTOBARSKA REVOLUCIJA, Zagreb 1959.
Joll J.: THE SECOND INTERNATIONAL 1889-1914, London 1955.
Južnić S.: LATINSKA AMERIKA - DRUŠTVENE STRUKTURE I NARODNI POKRETI, Beograd 1968.
Kalanj R.: GLOBALIZACIJA I POSTMODERNOST, Zagreb 2004.
Kami A.: POBUNJENI ČOVJEK, Zagreb 1971.
Kampanela T.: GRAD SUNCA, Beograd 1964.
Kant I.: KRITIČKA MOĆ SUĐENJA, Beograd 1991.
Kant I.: UM I SLOBODA, Beograd 1974.
Kant I.: ZASNIVANJE METAFIZIKE MORALA, Beograd 1981.
Kaplan B. H. (ed.): SOCIAL CHANGE IN THE CAPITALIST WORLD ECONOMY, London 1978.
Kardelj E.: PRAVCI RAZVOJA POLITIČKOG SISTEMA SOCIJALISTIČKOG SAMOUPRAVLJANJA, Beograd 1977.
Kardelj E.: SOCIJALIZAM I DEMOKRATIJA, Zagreb 1981.
Kasirer E.: MIT O DRŽAVI, Beograd 1972.
Kaucki K.: DIKTATURA PROLETARIJATA, Beograd 1923.
Kaucki K.: MATERIJALISTIČKO SHVATANJE ISTORIJE, Beograd 1937.
Kautski K.: ORTODOKSNI MARKSIZAM I REFORMIZAM, Zagreb 1979.
Keane J.: CIVIL SOCIETY AND THE STATE, London 1988.
Kečekian S. F. i dr.: ISTORIJA POLITIČESKIJ UČENIJ, Moskva 1960.
Kedourie E.: NATIONALISM, London 1961.
Kegley G.: CONTROVERSIES IN INTERNATIONAL RELATIONS THEORY: REALISM AND THE NEOLIBERAL CHALLENGE, New York 1995.
Kelsen H.: OPŠTA TEORIJA PRAVA I DRŽAVE, Begorad 1951.
Kellner D.: MEDIA CULTURE: CULTURAL STUDIES, IDENTITY AND POLITICS BETWEEN THE MODERN AND THE POSTOMODERN, London 1995.
Kennedy P.: PREPARING FOR THE TWENTY-FIRST CENTURY, London 1993.
Kerr C.: THE FUTURE OF INDUSTRIAL SOCIETY, Cambridge 1983.
Kidrič B.: SOCIJALIZAM I EKONOMIJA, Zagreb 1979.
Kilibarda Z.: OSNOVI GEOPOLITIKE, Beograd 2008.
King p.: FEDERALISM AND FEDERATINON, London 1982.

Kjellen R.: DRŽAVA KAO ŽIVOTNI OBLIK, Zagreb 1923.
Klauzevic K.: O RATU, Beograd 1951.
Knežević R.: PROLETARIJAT I REVOLUCIJA, Zagreb 1979.
Kohn H.: THE IDEA OF NATINALISM, New York 1967.
Kohn H.: THE TWENTIETH CENTURY, New York 1949.
Kol Dž. D. H.: ISTORIJA POKRETA BRITANSKE RADNIČKE KLASE, Beograd 1955.
Kolaković J.: HISTORIJA MODERNIH POLITIČKIH TEORIJA, Čakovac 1972.
Kolaković J.: HISTORIJA POLITIČKIH TEORIJA, Sisak 1969.
Kolakovski L.: FILOZOFSKI ESEJI, Beograd 1964.
Konfučije: VELIKO UČENJE, Beograd 1984.
Konstan B.: NAČELA POLITIKE I O MINISTARSKOJ ODGOVORNOSTI, Beograd, 1883.
Kont O.: KURS POZITIVNE FILOZOFIJE, Beograd 1962.
Kornhauser W.: THE POLITES OF MASS SOCIETY, New York 1959.
Korsch K.: SPISI O SOCIJALIZMU I MARKSIZMU, Sarajevo 1978.
Korš K.: MARKSIZAM I FILOZOFIJA, Beograd 1970.
Kosik K.: DIJALEKTIKA KRIZE, Beograd 1983.
Krasin J.: DIALEKTIKA REVOLUCIONOGO PROCESA, Moskva 1972.
Kuhn T. S.: THE STRUCTURE OF SCIENTIFIC REVOLUTIONS, Chicago 1962.
Kuhnl R.: OBLICI GRAĐANSKE VLADAVINE, LIBERALIZAM-FAŠIZAM, Beograd 1978.
KUR'AN ČASNI, Zagreb 1986.
Labica G.: POLITIQUE ET RELIGIO CHEZ IBN KHALDOUN, ESSAI SUR L'IDEOLOGIE MUSLUMANE, Alger 1968.
Lajphart A.: DEMOKRACIJA U PLURALNIM DRUŠTVIMA, Zagreb 1992.
Lane D.: THE END OF SOCIAL INEQUALITY? CLASS, STATUS AND POVER UNDER STATE SOCIALISM, London 1982.
Lane J. E.: CONSTITUTIONS AND POLITICAL THEORY, New York 1996.
Lane R.: POLITICAL LIFE, New York 1959.
L' ARTHASASTRA, LE TRAITE POLITIQUE DE L'INDE ANCIENNE, Paris 1971.
Lao ce: KNJIGA O PUTU, Beograd 1990.
Lasal F.: O SUŠTINI USTAVA, Beograd 1907.
Lasch C.: THE AGONUY OF THE AMERICAN LEFT, New York 1969.
Laski H. J.: LIBERTY IN THE MODERN STATE, London 1948.
Laski H. J.: POLITIČKA GRAMATIKA, I-II, Beograd 1935.
Laski H. J.: THE FOUNDATIONS OF SOVEREIGNTY, London 1931.
Laski H. J.: THE RICE OF EUROPEAN LIBERALISM, London 1936.

Laswell H.: POLITICS AND PSYHOPATHOLOGY, New York 1930.
Laswell H.: POWER AND SOCIETY, New Haven 1957.
Laswell H. - Lerner D.: WORLD REVOLUTIONARY ELITES, Cambridge 1965.
Lawrence A. L.: GOVRMENTS AND PARTIES IN CONTINENTAL EUROPE, Boston 1986.
Le Bon G.: PSIHOLOGIJA GOMILA, Zagreb 1989.
Lederer E.: STATE OF THE MASSES, New York 1940.
LE ENCICLICHE DA PIO IX A PIO XII, Roma 1948.
Lefevr L.: ANTISISTEM, Beograd 1973.
Lenjin V. I.: DEČJA BOLEST LEVIČARSTVA U KOMUNIZMU, Beograd 1949.
Lenjin V. I.: DRŽAVA I REVOLUCIJA, Beograd 1960.
Lenjin V. I.: IMPERIJALIZAM KAO NAJVIŠI STADIJ KAPITALIZMA, Sarajevo 1974.
Lenjin V. I.: PROLETERSKA REVLUCIJA I RENEGAT KAUCKI, Beograd 1948.
Leonard P.: RESTRUKTUIRANJE DRŽAVE BLAGOSTANJA, "Marksizam u svetu", Beograd 11/1983.
Lerner D.: THE PASSING OF TRADITIONAL SOCIETY, Glencoe 1958.
Lerotić Z.: NACIJA, Zagreb 1977.
Lester P. B.: DEMOCRACY IN WORLD POLITICS, Princeton 1955.
Lewis A.: POLITICS IN WEST AFRICA, London 1965.
Lipset S. M.: POLITIČKI ČOVEK, Beograd 1969.
Lively J. - Reeve A.: MODREN POLITICAL THEORY, London 1989.
Livingston A. (ed.): THE RULING CLASS, London 1939.
Lok Dž.: DVE RASPRAVE O VLADI, Beograd 1978.
Lok Dž.: OGLED O LJUDSKOM RAZUMU, Beograd 1962.
Loski N. O.: ISTORIJA RUSKE FILOZOFIJE, Podgorica-Cetinje 1995.
Lowenstin K.: POLITICAL POWER AND THE GOVERNMENTAL PROCESS, Chicago 1957.
Louis P.: ISTORIJA SOCIJALIZMA U FRANCUSKOJ, Beograd 1956.
Lukach G.: POVIJEST I KLASNA SVIJEST, Zagreb 1970.
Lukač Đ.: RAZARANJE UMA, Beograd 1966.
Lukić R.: ISTORIJA POLITIČKIH I PRAVNIH TEORIJA, Beograd 1973.
Lukić R.: POLITIČKA TEORIJA DRŽAVE, Beograd 1962.
Luksemburg R.: AKUMULACIJA KAPITALA, Beograd 1955.
LJUDSKA PRAVA - MEĐUNARODNI DOKUMENTI, Prir.: Željko Tomović i dr Čedomir Bogićević, Podgorica 2003.
Mabli G.: IZABRANIE PROIZVEDENIA, Moskva-Lenjingrad 1950.
Macdonell A. A.: VEDIC MITHOLOGY, Delhi-Patna-Varanasi 1974.
Macfarlane L.: POLITICAL DISOBEDIENCE, London 1971.

MacIntyre A.: AFTER VIRTUE, London 1981.
Maciver R. M.: THE MODERN STATE, Oxford 1926.
Macpherson C. B.: THE REAL WORLD OF DEMOCRACY, Oxford 1966.
Madison - Hamilton - Jay: THE FEDERALIST PAPERS, London 1987.
Magdoff H.: IMPERIALISM: FROM THE COLONIAL AGE TO THE PRESENT, New York 1978.
Maffey A.: IL PENSIERC POLITICO DEL MABLY, Torino 1968.
Malatesta E.: ANARCHY, London 1907.
Male S.: NOVA RADNIČKA KLASA, Beograd 1970
Makijevali N.: VLADALAC, Beograd 1964.
Mamford L.: GRAD U ISTORIJI, Beograd 2006.
Man H.: NATIONALISME ET SOCIALISME, Paris-Bruxelles 1932.
Manhajm K.: IDEOLOGIJA I UTOPIJA, Beograd 1968.
Mannhiem K.: MAN AND SOCITETY IN AN AGE OF RECONSTRUCION, London 1940.
Manuel F.: THE NEW WORLD OF HENRI SAINT-SIMON, Cambridge 1956.
Mao Cetung: KINESKA REVOLUCIJA, Beograd 1968.
Mao Ce Tung: IZABRANA DELA, Beograd 1957.
Marcuse H.: ČOVJEK JEDNE DIMENZIJE, Sarajevo 1968.
Marcuse H.: KRAJ UTOPIJE, Zagreb 1972.
Marcuse H.: UM I REVOLUCIJA, Sarajevo 1996.
Marks K.: EPOHE EKONOMSKE FORMACIJE DRUŠTVA, Beograd 1969.
Marks K.: GRAĐANSKI RAT U FRANCUSKOJ, Beograd 1960.
Marks K.: KAPITAL, I-III, Beograd 1947.
Marks K.: KRITIKA GOTOSKOG PROGRAMA, Beograd 1959.
Marks K.: KRITIKA HEGELOVE FILOZOFIJE DRŽAVNOG PRAVA, Sarajevo 1960.
Marks K.: PRILOG KRITICI HEGELOVE FILOZOFIJE PRAVA, Zagreb 1973.
Marks K.: PRILOG KRITICI POLITIČKE EKONOMIJE, Beograd 1960.
Marks K. & Engels F.: MANIFEST KOMUNISTIČKE PARTIJE, Beograd 1963.
Marks K. & Engels F.: NJEMAČKA IDEOLOGIJA, Beograd 1964.
Marks K. & Engels F.: PISMA O ISTORIJSKOM MATERIJALIZMU, Beograd 1957.
Marks K. & Engels F.: RANI RADOVI, Beograd 1953.
Marks K. & Engels F.: SVETA PORODICA, Beograd 1959.
Marks-Engels-Lenjin: NACIONALNO PITANJE, Sarajevo 1975.
MARKSIZAM-MISAO SAVREMENE EPOHE, I-III, Beograd 1976.
Markuš Đ.: DIKTATURA NAD POTREBAMA, Beoograd 1986.
Marše Ž.: DEMOKRATSKI IZAZOV, Begorad 1973.

Maynand J.: TECHNOCRATIE ET POLITIQUE, Losane 1960.
Mause L.: FOUNDATIONS OF PSYCHOHISTORY, New York 1982.
Mazauric C.: BABEUF ET LA CONSPIRATION PAUR L'EGALITE, Paris 1962.
McLennan G.: PLURALISM, London 1995.
Mcllwain C.: CONSTITUCIONALISM: ANCIENT AND MODERN, New York 1940.
Megill K. A.: THE NEW DEMOCRATIC THEORY, New York 1970.
Mehen A.: POMORSKA STRATEGIJA, Beograd 1969.
Meisel J. H.: THE MITH OF THE RULING KLASS, Ann Arbor 1958.
Mejno Ž.: UVOD U POLITIČKU NAUKU, Beograd 1960.
Mellor R.: DIRECT ACTION, London, 1920.
Michels R.: POLITICAL PARTIES, A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Parties, New York 1962.
Mikecin V.: RUŠENJE DOGME, Zagreb 1976.
Mil Dž. S.: O PREDSTAVNIČKOJ VLADI, Beograd 1876.
Mil Dž. S.: O SLOBODI, Beograd 1988.
Mil Dž. S.: UTILATARIZAM, Beograd 1960.
Milbrath L.: POLITICAL PARTICIPATION, Chicago 1965.
Miller J. C.: ORIGINS OF THE AMERICAN REVOLUTION, Boston 1943.
Mils C. W.: ELITA VLASTI, Beograd 1969.
Mirić J.: INTERESNE GRUPE I POLITIČKA MOĆ, Zagreb 1973.
Mirić J.: SISTEM I KRIZA, Zagreb, 1984.
Mises L.: HUMAN ACTION: A TREATISE ON ECONOMICS, New Haven 1949.
Mises L.: LIBERALISMUS, Jena 1927.
Modelski G.: LONG CYCLES IN WORLD POLITICE, London 1987.
Monteskje Š.: O DUHU ZAKONA, I-II, Beograd 1989.
Montegomery D.: BEYOND EQUALITY, New York 1967.
Moore B.: THE SOCIAL ORIGINS OF DICTATORSHIP AND DEMOCRACY, New York 1967.
Mor T.: UTOPIJA, Beograd 1951.
Moreli: KODEKS PRIRODI ILI ISTINII DUH EE ZAKONOV, Moskva-Lenjingrad, 1947.
Morin E.: DUH VREMENA, Beograd 1967.
Morin E.: KAKO IZAĆI IZ XX STOLJEĆA, Zagreb 1983.
Mos Dž. L.: ISTORIJA RASIZMA U EVROPI, Beograd 2005.
Mosca G.: THE RULING CLASS, New York - London 1939.
Mosca G.: ELEMENTI DI SCIENZA POLITICA, Torino 1923.
Mosse G. H.: THE GRISIS OF GERMAN IDEOLOGY - INTELECTUAL ORIGINS OF THE THIRD REICH, London 1964.

Muhić F.: STALJINIZAM, Sarajevo 1981.
Muhlmanu W. E.: MAHATMA GANDI, Tubingen 1950.
Mulgan G.: POLITICS IN AN ANTIPOLITICAL AGE, Cambridge 1994.
Muntzer T.: ECRITS THEOLOGIQUES ET POLITIQUES, Lyon 1982.
Musolini B.: O KORPORATIVNOJ DRŽAVI, Beograd 1937.
Mussolini B.: THE DOCTRINE OF FASCISM; in THE SOCIAL AND POLITICAL DOCTRINES OF CONTEPORARY EUROPE, London 1940.
Myrdal G.: DEVELOPMENT AND UNDEVELOPMENT, Cairo 1956.
Navill P.: L' AUTOMATION ET LE TRAVAIL HUMAIN, Paris 1971.
Neserejanc V. S. (ed.): ISTORIJA POLITIČESKIH I PRAVOVIH UČENII, Moskva 1988.
Neumann F.: DEMOKRATSKA I AUTOKRATSKA DRŽAVA, Zagreb 1974.
Neustadt R.: PRESINDETAL POWER, New York 1960.
Niče F.: ANTIHRIST, Beograd 1976.
Niče F.: S ONU STRANU DOBRA I ZLA, Beograd 1980.
Niče F.: TAKO JE GOVORIO ZARATUSTRA, Zagreb 1967.
Niče F.: VOLJA ZA MOĆ, Beograd 1972.
Nordlinger E.: THE AUTONOMY OF THE DEMOCRATIC STATE, Cambridge 1981.
Northrop F. S. C.: IDEOLOGICAL DIFFERENCES AND WOLD ORDER, New Haven 1949.
Nove A.: POLITICAL ECONOMY AND SOVIET SOCIALISM, London 1970.
Nozick R.: ANARHIJA, DRŽAVA I UTOPIJA, Zagreb 2003.
Nozik R.: THE EXAMINED LIFE, New York 1989.
Offe C.: CONTRADICTIONS OF THE WELFARE STATE, London 1984.
Oppenheimer F.: DER STAT, Jena 1926.
Ortega I. Caset H.: POBUNA MASA, Zagreb 1940.
Ostrogorski M.: DEMOKRATIJA I POLITIČKE PARTIJE, Beograd 1921.
Oven R.: NOVI POGLED NA DRUŠTVO, Zagreb 1980.
Owen P.: NEW REVOLUTIONARIES - LEFT OPPOSITION, London 1969.
Padou M.: LE DEFENSEUR DE LA PAIX, Paris 1968.
Paine T.: COMMON SENCE AND OTHER WRITINGS, New York 1953.
Paligorić Lj.: POLITIČKE DOKTRINE LEVICE U LATINSKOJ AMERICI, Beograd 1972.
Palloix C.: SVJETSKA KAPITALISTIČKA PRIVREDA I MULTINACIONALNE KOMPANIJE, Zagreb 1979.
Palmer R.: THE AGE OF THE DEMOCRATIC REVOLUTION, I-II, Princeton 1959.
Pareto V.: THE MIND AND SOCIETY, New York 1935.

Pareto V.: THE RISE AND FALL OF THE ELITES, Tatova 1968.
Pareto .: TRATIE DE SOCIOLOGIE GENERALE, Paris 1917.
Parrish W.: TEHNOKRATIJA, Beograd 1940.
Parsons T.: THE SOCIAL SYSTEM, New York 1950.
Paskal B.: MISLI, Beograd 1965.
Pašič N.: KLASE I POLITIKA, Beograd 1968.
Pašić N.: SAVREMENA DRŽAVA, Beograd 1960.
Pearson L.: DEMOCRACY IN WORLD POLITICS, Beograd 1955.
Pečujlić M.: BUDUĆNOST KOJA JE POČELA, Beograd 1969.
Pejn T.: PRAVA ČOVEKA, Beograd 1987.
Pentland C.: INTERNATIONAL THEORY AND EUROPEAN INTEGRATION, London 1973.
Perryman M.: ALTERED STATES: POSTMODERNISM, POLITICS AND CULTURE, London 1994.
Petrović G.: FILOZOFIJA I REVOLUCIJA, Zagreb 1973.
Platon: DRŽAVA, Beograd 1957.
Platon: ODBRANA SOKRATOVA, Zagreb 2000.
Platon: ZAKONI, Zagreb 1957.
Plehanov G. V.: ANARHIZAM I SOCIJALIZAM, Beograd 1961.
Plehanov G. V.: K PITANJU O ULOZI LIČNOSTI U ISTORIJI, Beograd 1947.
Pokrovski M. N.: POVIJEST RUSIJE, Zagreb 1935.
Polin R.: ETNIQUE ET POLITIQUE, Paris 1968.
POLITIČKA ENCIKLOPEDIJA, Beograd 1975.
Poper K.: OTVORENO DRUŠTVO I NJEGOVI NEPRIJATELJI, Beograd 1993.
Popović M.: RITAM SVETA, Podgroica 1995.
Poreter M.: THE COMPETETIVE ADVENTAGE OF NATIONS, London 1990.
Poulentzas N.: DRŽAVA, VLAST, SOCIJALIZAM, Zagreb 1981.
Poulantzas N.: POLITIČKA VLAST I DRUŠTVENE KLASE, Beograd 1978.
Prelot M.: HISTORIE DES IDEE POLITIQUES, Paris 1961.
Prelot M.: POLITIČKE INSTITUCIJE, Zagreb 2002.
Pribićević B.: SAVREMENI SOCIJALIZAM, Beograd 1974.
Pribićević B.: SOCIJALIZAM SVETSKI PROCES, Beograd 1982.
Prtibićević B.: SOCIJALIZAM - USPON I PAD, Beograd 1991.
Pribićević-Peligorić-Marković: AUTONOMISTI U RADNIČKOM POKRETU, Beograd, 1968.
Priklmajer-Tomanović Z.: EVROKOMUNIZAM, Beograd 1978.
PROGRAM I STATUT KOMUNISTIČKE INTERNACIONALE, Moskva-Lenjingrad 1934.
Proudhon P.J.: ŠTO JE VLASNI[TVO, Zagreb 1982.

Puhovski Ž.: INTERES I ZAJEDNICA, Zagreb 1975.
Radankrišan S.: INDIJSKA FILOZOFIJA, I-II, Beograd 1964-1965.
Radel L.: ROOFS OF TOTALITARISM: THE IDEOLOGY SOURCES OF FASCIZM, New York 1975.
Radonjić R.: APORIJE SOCIJALIZMA, Podgorica 1996.
Radonjić R.: NEOSTALJINIZAM, Novi Sad 1988.
Radonjić R.: OGLEDI O MARKSIZMU, Titograd 1980.
Radonjić R.: SUKOB KPJ SA KOMINFORMOM I DRUŠTVENI RAZVOJ JUGOSLAVIJE 1948-1950, Zagreb 1975.
Radonjić R.: TRANZICIJE, Podgorica 1998.
Rajh V.: MASOVNA PSIHOLOGIJA FAŠIZMA, Beograd 1973.
Raptis M.: SOCIALIEM, DEMOCRACY AND SELF-MANAGEMENT, New York 1980.
Rasel B.: ISTORIJA ZAPADNE FILOZOFIJE, Beograd 1962.
Ratzal F.: POLITISHE GEOGRAPHIE, Munchen-Leipzig 1897.
Ratković R.: POLITIČKA TEORIJA AUSTROMARKSIZMA, Beograd 1965.
Rawls J.: POLITICAL LIBERALISM, New York 1993.
Rener K.: SOCIJALNA FUNKCIJA PRAVNIH INSTITUTA, Beograd 1960.
Renou L.: ANTHOLOGIE SANSCRITE, Paris 1961.
Rheingold H.: THE VIRTUAL COMMUNITY: FINDING CONNECTION IN A COMPUTERISED WORLD, London 1994.
Rhodes R. A. W.: BEYOND WESTMINSTER AND WHITEHALL, London 1988.
Richardson J. J. - Jordan A. G.: GORVERNIND UNDER PRESSURE: THE POLICY PROCESS IN A POST-PARLIAMENTARY DEMOCRACY, Oxford 1979.
Rihta R. (i saradnici): CIVILIZACIJA NA RASKRŠĆU, Beograd 1972.
Rismen D.: USAMLJENA GOMILA, Beograd 1965.
Rizzi B.: BIROKRATSKI KOLEKTIVIZAM, Zagreb 1983.
Robespjer & Sen Just: ODABRANI GOVORI, Zagreb 1953.
Robertson R.: GLOBALIZATION: SOCIAL THEORY AND GLOBAL CULTURE, London 1992.
Robson W.: NATIONALIZED INDUSTRY AND PUBLIC OWNERSHIP, London 1960.
Rocco A.: SCRITTI E DISCORSI POLITICI, Milano 1938.
Rols Dž: TEORIJA PRAVDE, Beograd-Podgorica 1998.
Rose G.: THE WORKING CLASS, London 1968.
Rosenau J.: TURBULENCE IN WORLD POLITICS, London 1990.
Rosenberg A.: DEMOCRACY AND SOCIALISM, Boston 1965.
Rosenberg A.: DER MITTHOS DES 20 JAHRHUNDERTS, Munchen 1939.

Rot N.: PSIHOLOGIJA LIČNOSTI, Beograd 1963.
Rus V.: NARODNI POKRETI U NERAZVIJENIM ZEMLJAMA, Beograd 1962.
Ruso Ž. Ž.: DRUŠTVENI UGOVOR, Beograd 1949.
Ruso Ž. Ž.: EMIL, Valjevo-Beograd 1989.
Ruso Ž. Ž.: O POREKLU I OSNOVAMA NEJEDNAKOSTI, Beograd 1949.
Russert B. M.: TRENDS IN WORLD POLITICS, New York 1965.
Sabine G. H. A.: HISTORY OF POLITICAL THEORY, London 1963.
Samuelsson K.: FROM GREAT POWER TO WELFARE STATE, London 1968.
Sartr Ž. P.: EGZISTENCIJALIZAM I MARKSIZAM, Beograd 1973.
Schattscheider E. E.: PARTY GOVERRNMENT, New York 1942.
Scheling F. W. J.: O BITSTVU SLOBODE, Zagreb 1985.
Schneider H.: HISTORY OF AMERICAN PHILOSOPHY, New York 1947.
Schreiber-Servan: AMERIČKI IZAZOV, Zagreb 1968.
Schumpeter J. A.: CAPITALISM, SOCIALISM AND DEMOCRACY, New York 1942.
Scott H.: INTRODUCTION TO TECHNOCRACY, New York 1933.
Seinin N.G.: VELIKIJ KITAJSKIJ REVOLUCIONER-DEMOKRAT SUN JAT SEN, Moskva, "Voprosi filosofii" 2/1955.
Sen Simon & Furije: IZBOR IZ DELA, Beograd 1952.
Sengor L.: NATION ET VOIE AFRICANE SOCIALISME, Paris 1971.
Shapiro L.: POLITICAL OPPOSITION IN ONE-PARTY STATES, London 1972.
Shatten F.: COMMUNISM IN AFRICA, London 1966.
Shonfield A.: MODERN CAPITALISM, London 1965.
Shoup P.: COMMUNISM AND NATIONAL QUESTION, New York 1968.
Siorian M. E.: ISTORIJA I UTOPIJA, Čačak 1987.
Smailagić N.: HISTORIJA POLITIČKIH DOKTRINA, I-II, Zagreb 1970.
Smart A. D.: MODERN CONDITOIN, POSTMODERN CONTROVERSIES, London 1992.
Smit A.: ISTRAŽIVANJE PRIRODE I UZROKA BOGATSTVA NARODA, Zagreb 1952.
Smith A.: THEORIES OF NATIONALISM, London 1971.
Smit A.: THE THEORY OF MORAL SENTIMENTS, Oxford 1976.
Soboul A.: FRANCUSKA REVOLUCIJA, Zagreb 1966.
Solmi A.: IL PENSIERO POLITICO DI DANTE, Firenze 1922.
Sorel G.: LES ILLUSIONS DU PROGRES, Paris-Geneve 1981.
Sorel G.: REVOLUCIJA I NASILJE, Zagreb, 1981.
Spektorski E. V.: ISTORIJA SOCIJALNE FILOZOFIJE, Beograd-Podgorica 1997.
Spinoza B.: ETIKA, Beograd 1959.
Spinoza B.: TEOLOŠKO-POLITIČKI TRAKTAT, Beograd 1957.

Spiro H.: GOVERNMENT BY CONSTITUTION, New York 1959.
Spitz D.: PATTERNS OF ANTI-DEMOCRATC THOUGHT, New York 1949.
Staljin J. V.: ANARHIZAM ILI SOCIJALIZAM, Beograd 1949.
Staljin J. V.: MARKSIZAM I NACIONALO-KOLONIJALNO PITANJE, Beograd 1946.
Staljin J. V.: PITANJA LENJINIZMA, Beograd 1946.
Stiglic Dž.: PROTIVREČNOSTI GLOBALIZACIJE, Beograd 2004.
Stiglitz J. E.: GLOBALISATION AND ITS DISCONTENTS, London-New York 2002.
Stirner M.: DER EINZIGE UND SEIN EIGENTUM, Leipzig 1901.
Strause L.: PRIRODNO PRAVO I ISTORIJA, Sarajevo 1971.
Strohl H.: L'EVOLUTION RELIGIENSE DE LUTHER JUSQU'EN 1515, Strasbourg 1922.
Suares F.: DEFENSIO FIDEI III, PRINCIPATUS POLITICUS, Madrid 1965.
Sun Cu: UMEĆE RATOVANJA, Beograd 2007.
Supek R.: PARTICIPACIJA, RADNIČKA KONTROLA I SAMOUPRAVLJANJE, Zagreb 1974.
SVETO PISMO STAROG I NOVOG ZAVETA,Beograd 1991.
Sweezy P. M.: TEORIJA KAPITALISTIČKOG RAZVITKA, Zagreb 1959.
Szentes T.: THEORIES OF CAPITALIST WORLD ECONOMY, Budapest 1985
Šik O.: TREĆI PUT: MARKSISTIČKO-LENJINISTIČKA TEORIJA I MODERNO DRUŠTVO, Zagreb 1983.
Šnajder H.: ISTORIJA AMERIČKE FILOZOFIJE, Cetinje 1971.
Šumpeter J.: KAPITALIZAM, SOCIJALIZAM, DEMOKRATIJA, Beograd 1960.
Šuvar S.: NACIONALNO I NACIONALISTIČKO, Split 1974.
Talmon J. .: THE ORIGINS OF TOTALITARIAN DEMOCRACY, London 1952.
Taylor C.: SOURCES OF THE SELF: THE MAKING OF THE MOREDN IDENTITY, Cambridge 1989.
TEMELJI NOVE DEMOKRATIJE (Izbor dokumenata i povelja o ljudskim pravima), Beograd 1989.
Teodori M.: HISTORIJAT NOVIH LJEVICA, Zagreb 1979.
THE THIRTEEN PRINCIPAL UPANISADE, tr. by R. E. Hume, London 1975.
Thompson J.: IDEOLOGY NAD MODERN CULTURE, Cambridge 1990.
Tito B. J.: JUGOSLAVIJA U BORBI ZA NEZAVISNOST I NESVRSTANOST, Sarajevo 1977.
Tito B. J.: SAMOUPRAVNI SOCIJALIZAM, Zagreb 1974.
Tocqueville A.: THE OLD REGIME AND THE FRENCH REVOLUTION, New York, 1956.
Tofler A: ŠOK BUDUĆNOSTI, Rijeka 1975.

Tofler A.: TREĆI TALAS, I-II, Beograd 1983.
Togliatti P.: PROBLEMI DEL MOVIMENTO OPERAI INTERNAZIONALE, Roma 1962.
Tokvil A.: O DEMOKRATIJI U AMERICI, Titograd 1990.
Tompson G.: THE FORESEEABLE FUTURE, New York 196o.
Tourane A.: LA SOCIETE POST-INDUSTRIALE, Paris 1969.
Trautman W. E.: DIRECT ACTION AND SABOTAGE, Pittsburg 1912.
Trocki L.: IZDANA REVOLUCIJA, Rijeka 1972.
Trocki L.: PERMANENTNA REVOLUCIJA, Rijeka 1972.
Trotsky L.: I CRIMINI DI STALIN, Roma 1966.
Truman D.: THE GOVRENMENTAL PROCESS, POLITICAL INTEREST AND PUBLIC OPINION, New York 1962.
Tufte E.: POLITICAL CONTROL OF THE ECONOMY, New York 1978.
Tukidid: ISTORIJA PELOPONESKOG RATA, Beograd 1991.
Turner B. (ed.): THEORIES OF MODRENITY AND POSTMODERNITY, London 1990.
Ulam A.: UNFINISHED REVOLUTION, London 1974.
Vajda M.: THE STATE AND SOCIALISM, New York 1981.
Vajl E.: POLITIČKA FILOZOFIJA, Beograd 1982.
Vajt V.: ČOVEK ORGANIZACIJE, Beograd 1967.
Vanderbilt A. T.: THE DOCTRINE OF THE SEPARATION OF POVERS AND ITS PRESENT-DAY SIGNIFICANCE, Lincoln 1963.
Vandervelde E.: COLLECTIVISM AND THE SEPARATION OF POWERS, London 1907.
Veber M.: PRIVREDA I DRUŠTVO, I-II, Beograd 1976.
Veblen T.: THE ENGINERS AND THE PRICE SISTEM, New York 1933.
Veljačić Č.: FILOZOFIJA ISTOČNIH NARODA, I-II, Zagreb 1958.
Veljačić Č.: RAZMEĐA AZIJSKE FILOZOFIJE, I-II, Zagreb 1978.
Vidaković Z.: SMENA ISTORIJSKIH DOBA, Beograd 1988.
Ville M. J. C.: CONSTITUCIONALISM AND THE SEPARATION OF POWERS, Oxford 1969.
Viner N.: KIBERNETIKA I DRUŠTVO, Beograd 1964.
Volataire F.: MELANGES, Paris 1961.
Volerstin I.: OPADANJE AMERIČKE MOĆI, Podgorica 2004.
Volerstin I.: UVOD U ANALIZU SVJETSKOG SISTEMA, Cetinje 2005.
Vranicki P.: HISTORIJA MARKSIZMA, I-II, Zagreb 1971.
Wallace W.: REGIONAL INTEGRATION: THE WEST EUROPEN EXPERIENCE, Washington 1994.
Wallace W.: THE DINAMICS OF EUROPEN INTZEGRATION, London 1991.

Wallerstein I.: KAPITALIZAM-ISTORIJSKI SISTEM, Titograd 1990.
Wallerstein I.: SUVREMENI SVJETSKI SISTEM, Zagreb 1986.
Wallerstein I.: THE CAPITALIST WORLD-ECONOMY, Paris 1979.
Web S. and B.: HISTOY OF TRADE UNIONS, London 1920.
Web S. and B.: INDUSTRIAL DEMOCRACY, London 1911.
Weber M.: POLITIK ALS BERUF, Munchen-Leipzig 1919.
Weber M.: PROTESTANTSKA ETIKA I DUH KAPITALIZMA, Sarajevo 1989.
Wheare K. C.: MODERN CONSTITUTIONS, London 1951.
Wheeler H.: DEMOCRACY IN A REVOLUTIONARY ERA, New York 1968.
Wilks M.: PROBLEM OF SOVEREIGNITY IN THE LATER MIDDLE AGES, Cambridge 1963.
Wittfogel K. A.: ORIJENTALNA DESPOTIJA, Zagreb 1988.
Woltmann L.: POLISCHE ANTRPOLOGIE, Eisenach-Leipzig 1903.
Woodcock G.: ANARCHISM, London 1962.
Zagladin V. V.: ISTORIČESKAJA MISIJA SOCIALISTIČESKOGO OBŠĆESTVA, Moskva 1981.
Zaslavski V.: NEOSTALJINISTIČKA DRŽAVA, Zagreb 1985.
Ždanov A. A.: INTERNACIONALNIE ZADAČI SOVETSKIH FILOSOFOV, Moskva, “Voprosi filosofii” 1/1947.
Živanov S.: STALJINIZAM I DESTALJINIZACIJA, Novi Sad 1969.
Žores Ž.: ISTORIJA VELIKOJ FRANCUSKOJ REVOLUCII, I-II, Moskva 1920.

O AUTORU

Radovan Radonjić je rođen 13. XII 1936. na Njegušima. Završio Višu pedagošku školu i Fakultet političkih nauka. Magistrirao (1969) i doktorirao (1973), na Fakultetu političkih nauka u Beogradu. Redovni je profesor univerziteta, redovni član Dukljanske akademije nauka i umjetnosti i profesor na Fakultetu za državne i evropske studije.

Bio je dekan Pravnog fakulteta u Podgorici i Kulturološkog fakulteta na Cetinju, šef Katedre za sociološke nauke i rukovodilac postdiplomskih studija na Pravnom fakultetu u Podgorici, profesor na Muzičkoj akademiji, Fakultetu dramskih umjetnosti i Fakultetu likovnih umjetnosti, Fakultetu političkih nauka, Centru za međunarodne studije Univerziteta Crne Gore i Univerzitetu "Mediteran".

Oblasti njegovog naučnog interesovanja i rada su: politički odnosi u Evropi (posebno u evropskom radničkom pokretu); pravna i politička misao; sociologija prava; retorika.

Objavio četrdeset knjiga (od kojih su pet univerzitetski udžbenici), i nekoliko stotina stručnih i naučnih radova (od kojih je više od 50 prevedeno na svjetske jezike - engleski, francuski, ruski, italijanski, japanski, njemački, kineski).

Poznatije knjige: *Sukob KPJ sa Kominformom* (Zagreb 1975, II izdanje 1976, III izdanje 1979). *Putevi socijalizma* (Beograd 1976). *Konflikti i KPJ me Kominform* (Pristhine 1976), *Jugoslovenski komunisti i Kominform* (Beograd 1980). *O nacionalnom pitanju* (Titograd 1980). *Ogledi o marksizmu* (Titograd 1980). *Borba SKJ za nove odnose u radničkom pokretu* (Beograd 1984). *Izgubljena orijentacija* (Beograd 1985). *Politički eseji* (Titograd 1986). *Neostaljinizam* (Novi Sad 1988). *Ostrovi i kamenolomi* (Skoplje 1989). *Političke i pravne teorije* (Cetinje 1992, II izdanje 1996, III izdanje 2002). *Aporije socijalizma* (Podgorica 1996). *Tranzicije* (Podgorica 1998), *Govorništvo* (Podgorica 1999). *Antologija znamenitih govora* (Podgorica 1999). *Crnogorska*

enigma (Podgorica 2002). *Pravno govorništvo* (Zagreb 2004), *Demokratija* (Podgorica 2004, II izdanje 2008), *Pravna retorika* (Podgorica 2006). *Politička misao u Crnoj Gori* (Podgorica 2006). *Liderstvo* (Podgorica 2007). *Montenegro: de te fabula naratur* (Zagreb 2008). *Guvernadursko-mitropolitska kontroverza u crnogorskoj istoriografiji* (Podgorica 2009).

Dobitnik je Nagrade oslobođenja Cetinja (1973), Trinaestojulske nagrade Crne Gore (1975), Nagrade oslobođenja Titograda (1980).

Odlikovan je Ordenom rada sa zlatnim vijencem i Ordenom Republike sa srebrnim vijencem.

CIP - Каталогизација у публикацији
Централна народна библиотека Црне Горе, Цетиње

ISBN 978-86-7420-075-9
COBISS.CG-ID 16800016

ISBN 978-86-7420-075-9

9 788674 200759 >