

skim osvajanjima, te imperije koje su nastale u srednjem veku (arapska) i neke trajale sve do XX veka, kao Otomanska imperija. Naravno to su tri poslednje neposredno i značajno uticale na evropsku istoriju.

Savremena shvatanja i oblici. — U XIX i XX veku porasli su razultati interesovanja naučnih istraživanja starih istočnjačkih društava, naročito u oblasti arheologije, antropologije, lingvistike, sociologije, opšte istorije, što sve vodi i novim otkrićima društvenih i političkih oblika života ovih zajednica.

Interesovanje za sociološko-političke aspekte orijentalnog despotizma podstakao je K. Vitfogel svojom raspravom *Orijentalni despotizam* (K. Wittfogel, *Oriental Despotism*, New Haven, 1957). On polazi od toga da se ne radi samo o tipu političke vladavine nego o posebnoj društvenoj strukturi tzv. »hidrauličnih društava«, tj. vodoprivredne ekonomije i vlade koja je nastala iz potrebe državnog organizovanja radova na velikim irigacionim sistemima. Po njemu, ova društva karakteriše: autokratija, centralizovana birokratska administracija, odsustvo postojanijeg plemstva, beznačajnost ropstva, podređen položaj grupa koje se bave trgovinom i privrednim poslovanjem; poljoprivreda zasnovana na irigacionim sistemima koji predstavljaju ključnu karakteristiku koja određuje sve ostale. Kritike upućene Vitfogelu ističu da je suviše uopštio i pokušao prikazati kao jedan tip niz veoma složenih oblika koji se međusobno razlikuju, da postoje iste strukture i van Azije, a da je pogrešno sve karakteristike koje nalazimo i na drugim stranama izveo iz postojanja irigacionih sistema. Neki pisci govore o ovim društvima kao plemensko-agrarim i o postojanju agrarne birokratije kao kičme oko koje se organizuje političko društvo.

Vitfogelovoj studiji prethodila je velika rasprava među marksistima 1920-ih i 1930-ih godina, koja je Vitfogelu bila poznata. Iz činjenice da je među nešto liberalnijim marksistima i drugim levičarima u Evropi povedena takva diskusija i nikla kontroverza o tzv. azijskom načinu proizvodnje, ne treba izvlačiti zaključak da je to bila samo jedna doktrinarna rasprava. Po našem mišljenju, Staljin tada uvodi sistem lične vlasti koji po mnogo čemu

liči na azijski despotizam. Buharin je već 1920-ih godina upoređivao Staljina sa Džingis Kanom. I sistem angažovanja radnika, pretvaranja seljaka u radnike čiji je položaj sličan robovima, ličio je na ono što su praktikovali orijentalni despoti, naročito u tzv. hidroauičnim društvima. Način da se to na posredan način kaže bio je da se opisuje istočnjački despotizam u kome će svako prepoznati crte iz svakodnevnog sovjetskog života. Odatle i otpor tretiranju ili čak pominjanju te problematike. Ona je imala i još jednu teorijsku dimenziju: dugotrajnost i velika rasprostranjenost toga oblika, otkrivala je u isto vreme da marksistička shema o društveno-ekonomskim formacijama ne obuhvata jedan ogroman period ljudske istorije, i to ne samo na najvećem od kontinenata na zemlji nego i na prostorima koji prelaze okvire Azije.

S.N. Ajzenštad (Eisenstadt) u *Političkim sistemima imperija* daje ne samo karakteristike ovih sistema nego i surovog sistema kažnjavanja koja su azijski despoti, naročito sistematično kineski carevi, primenjivali da bi ugušili svaku pomisao na protivljenje njihovoj vlasti i naredbama.

Despotizmom se u radikalnoj socijalističkoj doktrini nazivao i najamni sistem u industriji. Marks i Engels (1820—1895) vlast kapitalista nad radnikom nazivali su despotizmom. »Moderna industrija pretvorila je malu radionicu patrijarhalnog majstora u krupnu fabriku industrijskog kapitaliste. Mase radnika, saterane u fabrike, bivaju organizovane po vojnički. Kao prosti vojnici industrije oni se stavljaju pod nadzor čitave hijerarhijske industrijskih podoficira i oficira. Oni nisu robovi samo buržoaske klase, buržoaske države; njih svakoga dana i svakoga sata porobljava mašina, nadzornik i pre svega sam pojedinac, buržuji, koji se bavi proizvodnjom. Ovaj despotizam ukoliko je sitničaviji, mrskiji, utoliko više izaziva ogorčenje ukoliko otvorenije proglašava zarađivanje za svoj cilj« (Marks — Engels, *Manifest komunističke partije*, deo I). Marks u *Kapitalu* i Engels u *Položaju radničke klase u Engleskoj* iznose mnoštvo primera iz kojih zaključuju da je odnos gospodara i najamnog radnika u kapitalističkoj industriji — despotički. Ovo je naročito

važilo za period pre nego što je u razvijenijim i demokratskijim zemljama pod uticajem borbe radničke klase i zalaganjem niza reformatora, položaj najamnih radnika regulisan tzv. radničkim i industrijskim zakonodavstvom i stalno poboljšavan. Za prethodno razdoblje bezbroj je izveštaja fabričkih inspektora, članaka raznih filantropa, socijalnih istraživača i književnika koji su opisali despotički jaram nametnut najamnim radnicima. Marks je izrazom despotija označavao i vladavinu buržoazije kao klase i pojedine lične vladavine. Tako kad piše o vladavini Napoleona III kaže da je »Francuska umakla despotiji jedne klase samo da bi ponovo pala pod despotiju jedne ličnosti« (*Osamnaesti brimer*).

Lična vlast, koju karakteriše individualni kapric, često je popraćena kultom ličnosti despota. Ne samo stari istočnjački carevi koji su tretirani kao »sinovi neba na zemlji«, i rimski cezari koje su oslovljavali sa »gospodar i bog«, nego i moderni despoti uspevali su izgraditi kult sopstvene ličnosti sa elementima obotvoravanja praćenim ideološkim racionalizacijama i ritualima. Uz to, za moderni despotizam nije karakteristično odsustvo pravnih pravila, nego njihova beznačajnost pred voljom despota, u čija svojstva se upisuje najviša mudrost i odanost stvari u ime koje se od ostalih traži bespogovorna poslušnost. Lenjinovo (V. I. Lenjin, 1879—1924) ocrtavanje osobina J. V. Staljina (1879—1953) u *Pismu kongresu* kao da anticipira neke crte kasnijeg Staljinovog despotizma. Tu Lenjin piše da je Staljin kao generalni sekretar prikučio neograničenu vlast, a da je za taj položaj »krajnje grub, kapriciozan i zloupotrebljava svoju vlast«. U referatu N. S. Hruščova *O kultu ličnosti i njegovim štetnim*

posledicama, koji je podnet 20. kongresu KP SS (1956), Staljinovi postupci okarakterisani su kao kapriciozni i despotički, i da su »primili oblik pravog despotizma«, te da je svakoga ko bi se suprotstavio njegovim koncepcijama ili samo pokušao izneti svoje gledište, isključivao iz rukovodećeg kolektiva i nakon toga moralno i fizički likvidirao, što je stvorilo »nesigurnost, strah, pa i očaj«, jer je »samovolja jedne osobe potencirala i dopuštala samovolju drugih«. Despotizam se javlja i kao individualni ili grupni, »spontani« ili organizovani postupak zlostavljanja nepoćudnih pojedinaca i grupa, što često i nasuprot proklamovanim zakonima kao čin samovolje vrši policija ili drugi nosioci vlasti ili političke grupe koje su umešane i u nestanke naprednih ličnosti, kao što su to u najnovije vreme masovni slučajevi u Južnoj Americi, koja se može uzeti kao područje u kojem još uvek masovno caruju bezakonje i despotizam.

Vojislav STANOVČIĆ

LITERATURA

- A. Balok, *Hitler — slika jedne tiranije*, dopunjeno izdanje 1962, prevedeno na srpskohrvatski, Beograd, 1954.
- F. Neumann, *Demokratska i autoritarna država*, Zagreb, Naprijed, 1974.
- I. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1958.
- K. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, 1957.
- N. S. Hruščov, *O kultu ličnosti i njegovim štetnim posledicama*, u *Tajni referat N. S. Hruščova*, Zagreb, Stvarnost, 1974.

DIJALOG

Dijalog kao način mišljenja i življenja. — Grci su prvi verovali da se istina može otkriti u razgovoru (dialogos) — i to je najzreliji plod duhovne povesti toga naroda. *Lepa ličnost i mudra misao rađaju se samo u razgovoru.*

Razgovor jeste igra, i to duhovna igra, u kojoj su Grci bili prvaci. To objašnjava procvat njihove kulture i večnu mladost njihova duha. Bili su mlad, nemiran i duhovno razgranat narod. Osetili su da igra nije samo stvarnost deteta nego i mogućnost čoveka. Igra

je za njih bila važna kao i sam život, jer se u igri isprobava jedan mogući život. Iako je reč o duhovnoj igri, gde su igrači razumna bića, sama igra dostiže visine koje su iznad ili izvan razuma, jer, na kraju krajeva, igrači nisu samo razumna bića: u igri se čovek razvija do celovitog bića! Ništa što se dešava u igri nije unapred određeno, izuzev pravila igre, koja svako može da upozna, razlikujući ih od same igre, u kojoj vladaju mogućnosti i slučajnosti: mogućnost i slučajnost podjednako su bitni za svaku, pa i duhovnu igru! Pravila igre odvajaju igrače od ostalih zakona sveta u kome žive: tok igre ne zavisi od prirodnih zakona ili zakona društvenog života!

Deca vole da se igraju i pre no što govore. Grci su se igrali više od svih naroda. Grci su bili velika deca. Od njih se svet učio razgovoru, a od Rimljana govoru. Zato su Grci imali mudrace, a Rimljani pravnike.

Sokrat svoj život počinje i završava razgovorom. Za njega je razmišljanje neka vrsta razgovora sa samim sobom ili sa drugim vrsta unutrašnjeg dijaloga na koji je i nas navikao. Za njega je razgovor bio isto što i traženje čoveka — *hominem quero*! Biti čovek znači voditi razgovor. U skladu sa grčkim duhom, čovek nije biće koje govori, nego biće koje razgovara. Potreban je razgovor svih vekova, svih naroda i svih kultura da bi se dobili odgovori na večna pitanja što ih postavlja ljudski nemir.

Danas nismo dovoljno svesni šta znači razgovarati — graditi mostove, povezujući, suprotne obale. Danas ljudi sve više govore, a sve manje razgovaraju. Oni koji samo drže govore, brzo nemaju što reći: ni sebi ni drugima. Ko sluša sama sebe — ne čuje druge; ko sluša samo druge — ne čuje sebe. Jedini izlaz jeste da nanovo učimo razgovarati, da učimo slušati, jer ne umemo saslušati jedan drugoga, pa Kundera dobro kaže da je ceo život borba za tuđe uho. Ako je istina da zidovi imaju uši, onda je još više istina da uši imaju zidove. Razgovor je rušenje nevidljivog, ali prisutnog zida između sagovornika. Između čoveka i čoveka zjapi ponor koji se može premostiti jedino razgovorom.

Čovek opšti sa drugim ljudima na veoma različite načine, ali neposredni susret je dar, blagdan i radost. Svako biće za mene je ot-kriće. Niko i ništa ne sme da se umeće između sagovornika: što je više posrednika između dvojice ljudi, to su obojica dalje jedan od drugoga i od sebe. A to je upravo ono što imamo u današnjem svetu ustanova: razgovor između ustanova potisnuo je i onemogućio razgovor između ličnosti. Mi razgovaramo preko naših predstavnika, koji to dobro naplaćuju. U meri u kojoj je razgovor ustanova zamenio razgovor živih ljudi, u toj meri on postaje formalan i jalov. To što je naš život prepun ustanova, samo je znak da je oslabila volja za istinom, ili volja za promenom, što je isto: skitački i prevratnički duh se umorio. Danas su u prednosti ljudi bez vrednosti: prilagođeni ne znaju stvarati! Navika ne može da rodi nijednog gorostasa.

Razlozi razgovora. — Koji su to uzroci, razlozi i motivi koji nagone čoveka da razgovara sa drugim čovekom? Ima li dubljih razloga za njihove susrete, osim onih koji se vezuju za »brbljanje trenutka koje se odmah zaboravlja«, i za onu lakoću postojanja, koja svedoči da je čovek počeo zaboravljati sebe.

(1) Ljudsko biće je nedovršeno i nesavršeno biće, koje sebe upotpunjava i usavršava samo u zajednici sa drugim bićima. Dva bića se susreću i jedno drugom otvaraju vrata svoje duše i svoga srca — darivaju se. Svesna svoje ograničenosti, potražuje jedno drugom da rastu iznad sebe. Jer, kad dobro upoznate nekog drugog, sebe ste proširili za još jedan život. Onaj ko ima u svom iskustvu sva druga iskustva, mora da je bogat, kao bog. Mudrac bi dodao: on je iskusio toliko da mu život svakog drugog čoveka izgleda kao da je njegov vlastiti! Ne treba zaboraviti da čovek nastaje u razgovoru sa drugim čovekom. Razgovor se ne dovršava, jer ni učesnici u razgovoru nisu dovršeni stvorovi, već stvaraoči.

Svako novo obaveštenje (gledano samo saznajno), svako novo iskustvo (gledano samo osećajno), svaki novi čin (gledano samo vrednosno), nije ništa drugo do događaj na

dilaženja sebe unutar samoga sebe. Ja sam otvoreno biće — ili nisam čovek. Kao zatvoreno biće — ja sam ništa. Dok sam otvoren, mogu da stvaram i da se nadam. Razgovor pretpostavlja shvatanje čoveka kao bića otvorenog za nova iskustva, misli i vrednosti, i zato ugrožava svaku zatvorenost i poistovećivanje. Dok traje razgovor, nema poistovećivanja sa bilo čim ili bilo kim.

Razgovor nije puka razmena reči kako bi se uspostavio društveni dodir, već dodir čoveka sa čovekom usmeren na otvaranje obojice za neko neiskušano iskustvo, za nezrečenu misao, za neotkrivenu vrednost. To nije prosto reč, to je reč upućena drugom, koja nešto bitno poručuje. Mogućnost dijaloga počiva na pretpostavci bar delimičnog odricanja od sebičnih interesa. Tek sa priznanjem drugačijeg mišljenja ili mišljenja drugog, odriče se pojedinac prava da je samo on u pravu: napušta stav da je njegovo mišljenje apsolutno! U isti mah, ovim se otvara mogućnost društvenosti. Kroz razgovor se uvažava drugi, što je samo druga reč da se kritički razmotri vlastita visina i važnost u svojim očima: idealizovana slika o sebi.

Čovek se oseća živ samo u razgovoru sa drugim čovekom koji se sa njim ne slaže. Ako se učesnici u razgovoru ni u čemu ne slažu, ostaje jedna veza među njima, koju svaki od njih smatra bitnom: to su sama pitanja koja drže značajnim, a na koja daju tako različite, suprotne ili isključive odgovore. Pitanja su žarišta smisla: ona povezuju različite duhove i čine od njih minimum duhovne zajednice. Ono što ih povezuje jesu pitanja, ono što ih udaljuje jesu odgovori. Tvoje i moje pitanje postaje naše pitanje. Zato više volimo pitanje nego odgovore. Pitanja su data od početka i ona ostaju, odgovori dolaze i odlaze kao i mi. Ja propovedam mudrost da su važnija od odgovora: kad odbacimo sve odgovore, vraćamo se pitanjima, tj. sebi.

Ako te pozovem na razgovor, onda ti dajem na znanje da neću razgovarati sa tobom kao uloga sa ulogom (na primer, vlastelin sa kmetom, činovnik sa pretpostavljenim, učitelj sa učenikom itd.), već kao čovek sa

čovekom. To je isto kao da sam ti rekao: dodi na razgovor kako bismo malčice porasli kao ljudi, da se ono ljudsko poveća u svakom od nas. Čovek se mora odazvati drugom čoveku da bi obojica mogli rasti do ljudske i božanske visine.

Ako je razgovor uzajamno davanje i primanje, onda on ne može biti ništa drugo od ljubavi, koja nikoga ne sputava i ne ograničava u nesebičnom davanju i primanju. U ljubavi se raste: daje i prima! Ona je večiti izvor istinskog (ontološkog) rasta, jer ujedinjuje jedno biće sa drugim, ali tako da oba postaju viša i obogaćena, a u isto vreme slobodna. U krilu jednog sveta zasnovanog na moći, moguć je drugi svet zasnovan na ljubavi. Nema ljubavi među onima koji se međusobno lažu. Ljudi koji pristaju na razgovor, već ostvaruju minimum ljubavi i tolerancije među sobom. Ako nije iz ljubavi, sve što čovek misli, oseća i radi postaje opasno. Ljubav je štit od otuđenja.

Svaki iskren razgovor podrazumeva izlazak iz samoće: razgovor je metoda koja ne dozvoljava čoveku da se zatvori u sebe, da caruje u svojoj tišini. Oprez: s vremena na vreme, ukradite pokoji tren za tišinu u kojoj jedino možete čuti sami sebe. Ali i dalje vredi ovo: ako ne bismo razgovarali, osećali bismo se više usamljeni. Svaki put kad razgovara sa drugim čovekom, on pomaže sebi i njemu da se otvore za drugačije iskustvo i nova pitanja. Ako nemaš prilike da razgovaraš sa nekim drugim, onda govori sam sa sobom, uveren da si konačno našao pametnog sabesednika. I kad je čovek sam, on ne prestaje da vodi razgovor sa drugima, da se sa njima prepire, da sebi prebacuje ovo ili ono. Za okolinu on čuti, ali u njemu se vode unutarnje borbe misli, nevidljivije za spoljašnje oko.

U uzajamnom opštenju, pojedinac usvaja ono što nema i daje ono što ima, iako ono što on daruje nije uvek srazmerno onome što od drugih dobija. Pošto je moć drugih, tj. zajednice, neuporedivo veća i jača, jasno je da ta moć može da ga savlada i obezbedi. Bez pomoći drugih ne može postati ličnost, ali uz

njihovu pomoć može da je izgubi. Bez drugih ne možeš upoznati sebe, uz njihovu pomoć možeš zaboraviti sebe.

(2) Meni je potreban drugi ne samo zato što je sam *ontološki* nedovršen nego i zato što sam *gnoseološki* ograničen. Drugi je potreban da bih ja mogao doći do istine o sebi i njemu. Razgovor je najljudskiji put koji nas vodi, ako ne uvek do istine, ono u njenu blizinu. N. Berdajev kaže da spoznaja ima bračni karakter: ona pretpostavlja dvoje! Istina nije ni u meni ni u tebi, nego između nas. *Ja i ti ulazimo u razgovor svaki sa svojom istinom, a izademo iz razgovora sa nekom novom, koju pre susreta nismo znali.* Zar to nije čudo, stvaranje — divno čudo stvaranja! Ja i ti je u prvom redu odnos stvaranja. Sreća dolazi od *sresti*. U razgovoru se susreću dva bića otvorena za istinu i dorasla da se suoče sa istinom. Razgovor je igra značenjima, iz koje se rađaju nova značenja, koja do tada nikada i nigde nisu postojala.

Ko propusti da postavlja pitanja sebi i drugima, i da na njih daje odgovore, propustio je da upozna sebe i druge. Jedini način da se čovek sporazume sa sobom i svetom jeste razgovor. *Razgovor je jedini način na koji ponovo možemo naći sebe. Kad govori o sebi, čovek je daleko od istine; kad govori o drugom, nije joj bliže.* Sav naš govor je kretanje između istine i zablude. Vidiš: ono što mislim o sebi ispravlja se onim što ti misliš o meni, i tako mi pomažeš da dodem u blizinu istine o sebi. *Razgovor je proces ispravljanja slike o meni i tebi.*

Samo onaj ko zna celu istinu, nema potrebe za razgovorom. Celu istinu ne zna niko među nama. Dakle: svako je s te strane ranjiv, pa mu je potreban drugi radi spoznaje istine. Ako neko drži da od drugoga ne može ništa da nauči, onda je sve moguće znanje sveo na svoje iskustvo. *Ko nije kadar da razgovara, taj nije sposoban za razvoj.* Razgovor nije puko slušanje drugog, nego i učenje od drugog. Aristotel pravo veli: «A ko postavlja pitanja i čudi se, taj priznaje vlastito neznanje». Svako pitanje izraz je nekog nedostatka, neke oskudice. Onaj ko pita, siguran

je uznemiren. Razgovor između ljudi jeste priznanje, doduše prećutno; neke *nesigurnosti*: čim su osuđeni da *traže* istinu, ne mogu biti posve sigurni.

Razgovor je moguć samo između dvojice (ili više njih) koji unapred priznaju da ne znaju istinu, a da žele da do nje dođu ili da joj se bar približe. Zato razgovor nije nikakvo *nadmetanje*, ne ugrožava ničiji identitet. Ne treba se bojati da će se dogovorom oko nekog spornog pitanja izgubiti identitet bilo koje strane u razgovoru, jer je po pravilu mnogo više *razlika* koje dele obe strane, nego sličnosti koje ih spajaju. Prema tome, od interesa može biti onaj ko se razlikuje od mene, jer je jednakost ili sličnost uvek nekako glupava. U svakom slučaju: kad se ljudi okupe oko nekog zajedničkog cilja ili vrednosti, onda se oni stvarno *uzdižu* iznad svih razlika i podela. U razgovoru se traži *istina*, a ne *pobeda* nad sagovornikom. Tā ne znači da je istinito sve što ja kažem i da je pogrešno sve što ti izlažeš. Svaka šupljina u *moj* mišljenju jeste slobodan prostor za *tvoju* maštu. Nema potrebe da te verujem kako imaš dovoljno prostora za razmah svoje misli.

Za nas je u razgovoru važno da se *podjednako trudimo* oko istine, iako možemo dati nejednake doprinose njenom otkrivanju. Ako su svi ljudi umna i razumna bića, onda je svaki dobrodošao sabesednik, jer se od svakoga može nešto naučiti. *Iz razgovora izlazimo duhovno drugačiji nego što smo u razgovor ušli: u duši nosimo više nego što smo imali.* U tome je istina našeg susreta i naš susret u istini. Naš život se događa kao susret, kao razgovor. *Razgovor je način života i otvaranja za istinu.*

Ako bi neko mogao da govori tako da mu ništa ne bismo mogli prigovoriti, nego se sa njime u svemu složiti, onda nema govora o razgovoru. Nema razgovora tamo gde ljudi misle isto, što znači da razgovor podrazumeva *razlike*. Dakle: razgovor se vodi sa onima koji ne misle kao mi, a sa onima koji misle kao mi ne moramo ni razgovarati, jer je to kao da razgovaramo sami sa sobom. *Ukidanje razlika jednako je duhovnoj smrti.* Zato je Žid

(Gide) sto puta u pravu kada piše: «Ako mogu da vam pomognem, verujem da to mogu pre svega onim čime se *razlikujem* od vas i što bih vam doneo novoga». Foerbach (Feuerbach) veli isto: «*Jednakost* ukida nužnost egzistencije: ako ne mogu da se razlikujem od drugih, onda je svejedno da li postojim ili ne postojim; jer drugi me nadoknađuju».

Dogmatski duh ne trpi razlike. Zato je dogma nepodesna za razvoj, jer u sebe ne može da primi sveža iskustva. Ako imaš dogmu — saskekao si krila svojoj mašti! *Dogma je duhovni oblik nasilja; nasilje je telesni oblik dogme.* U blizini svake dogme podiže se *lo-mača*. Setite se: i grčka demokratija trpela je Sokrata, najlepší cvet svoje kulture, dok nije dirnuo njena dogme. Tamo gde se čuje samo jedan glas, u službi samo jedne ideje, gotovo je sa razgovorom. Tada čujemo ono: «Budi mi brat, ili ti ode glava». Imati dogmu znači boraviti u kuli od slonove kosti, na kojoj nema nijednog okna u svet. Iz činjenice da neki gradovi staroga sveta nisu bili opasani debelim zidovima može se zaključiti da su bili otvoreni za susrete sa drugim kulturama, verujući da je pobeda duha delotvornija od vojničkog pokoravanja. Rimljani su pokorili Grke vojnički, Grci su pobedili Rimljane duhovno: «premoć čarobnjaka nad ratnicima bila je premoć duha nad silom». Svi su duhovno razvijeni ljudi tek usavršeni i oprezniji čarobnjaci.

Šta su sve dogme nego svesna ili nesvesna odbrana od sumnje. *Pojedinac koji usvoji dogmu ne može da misli, a narod koji živi po dogmi izgubio je svoju slobodu.* Nametnuti nekom pojedincu ili nekom narodu svoju dogmu znači sprečiti ga da sâm istražuje i živi svoj život, i prisiliti ga da misli i živi tuđ život. Kad pojedinac može da bira između različitih mogućnosti, on mora da misli, što znači da se *spoznajni proces* pomera od *spoznajnog monizma* prema *spoznajnom pluralizmu*. Od svake dogme, ljudima s mudrijom glavom, leđi se krv u žilama. Jer, svaka dogma, i svaka ustanova kao njen spoljni oblik, sprečava me da upoznam samoga sebe, jer ja ne mogu da stanem ni u jednu dog-

mu niti ustanovu. Ustanove i dogme oslobađaju nas pitanja i čuđenja.

Ako u našim odnosima dođe do spora ili sukoba, treba znati da ih ne može rešiti niko izvan nas, a ako ih neko i rešava, onda to čini obično tako da nas obojicu lišava prava da *sami* odlučujemo o sebi. Kad čovek ne može da ubedi drugog čoveka u nešto, on se laća sile, čime samo pokazuje svoju nemoć. *U razgovoru se svaki nasilni odnos svodi u okviru spora ili sukoba sa kojim se može izaći na kraj bez težih posledica.* Onoga trena kad pojedinci i grupe odbace nasilje kao način rešavanja sporova i sukoba, tog trena njihova mašta i duh otvaraju se za iznalaženje novih puteva, jer se više ne mogu oslanjati na stari put dolaženja do cilja, put nasilja. *Izlaz iz dugog i teškog nasilja može biti samo u jednoj drugoj metodi rešavanja sukoba.* Ta metoda jeste dijalog, sporazumevanje, dogovaranje. Valja se zamisliti nad ovim pojmovima, koji su u našoj praksi dobili izvitoperen smisao. Nasilje je uvek delovanje, delovanje nije uvek nasilje. Ako se odbaci nasilje, nije se time odbacilo i delovanje.

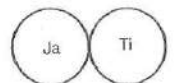
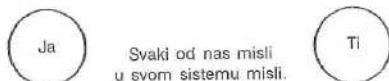
Kada se u društvu zaista oseti da razgovor zamenjuje govor (tj. nasilje), onda je to puzdan znak da se društvo kreće od nužnosti prema slobodi, od strukture prema kulturi, od sudbine prema izboru. Između čoveka sudbine i čoveka izbora vodi se spor koji zove-mo istorija. «Jedino ko ostvaruje slobodu susreće sudbinu» — veli Malro (Malraux). Ovaj susret, ovaj spor i ovu borbu mi danas živimo. Jer, od sada su držani govori, od sada ćemo se učiti razgovoru. Sve je spremno za taj preokret: ljudi, vreme, mesto, sredstva, raspoloženje, vrednosni sistemi. Došao je tren da se najavi proleće razgovora. Sada postaje očito kao nikada da *dijalog nije puka tehnika vođenja razgovora, već ostvarenje jednog drugog načina života i jednog shvatanja čoveka u njegovoj samospoznaji.*

Za istinski dijalog nisu potrebna nikakva pravila, već iskreni *susreti* ljudi sa različitim pogledima na svet: samo iz tih duhovnih susreta rađa se smisao za trpeljivost i vrednovanje tuđeg stava. Ljudi s boljom dušom mogu se bar razumeti, ako ne i sporazumeti. Oni

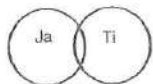
kojima je važnije da istaknu *pravila* razgovora nego *samu stvar* o kojoj se raspravlja, i nesvesno potvrđuju da im je više stalo do *forme* nego do *suštine*.

Ako bi neko mogao da govori tako da se ne ni u čemu sa njime ne slažemo, opet nema govora o razgovoru. Ako ne možemo da ostvarimo susret naših misli, naš duhovni život pretvara se u pakao. *U paklu smo svaki put kada se ne razumemo*. A sada zamislimo da se baš u svemu slažemo i da nema nikakvih razlika u mišljenju i verovanju, tj. da postoji idealan slučaj razumevanja. To je ono stanje koje političari priželjkuju i koje nazivaju jedinstvom misli i akcije. To je u stvari prekid svakog razgovora — smrt. Jedni drugima nemamo šta reći. *U paklu smo svaki put kada se potpuno razumemo*. Niče veli: »Jasnoća koja vreda«.

Da saberemo ovo što smo rekli na jedno vidno mesto. Da bi razgovor uopšte bio mo-



Ostvaren je dodir kroz pitanje koje obojica smatramo značajnim.



Stvoreno je uzajamno polje razumevanja, ali ostaje i široko polje nerazumevanja.



Idealan slučaj razumevanja, ali i prekid svakog razgovora — smrt! Jedan drugome nemamo šta reći. Ono što ja mislim poklapa se sa onim što ti govoriš.

guć, potrebno je: (a) uverenje da istina postoji; (b) da je moguća *spoznaja* istine; (c) da je to znanje *vredno* za nas; (d) da se istina *otkriva* i stvara u razgovoru; (e) da se znanje o istini može na neki način *iskazati* na razumljiv način za druge; (f) da postoji *volja* za istinom. Bloh (Bloch) veli: »Istina je put u domovinu o kojoj svi sanjaju, a u kojoj još niko nije bio«.

(3) Razgovor je možda *najdublji ljudski odnos*, »jer Ja nastajem u dodiru sa Ti« — veli M. Buber. Svrha razgovora nije da se *ima* ovo ili ono, već da se *bude* u istini u smislu. Ta razgovor i jeste moguć između dvojice koji ne žele da jedan drugoga iskoriste, iako obojica mogu imati koristi od razgovora. *Krajnji ishod razgovora, plod koji, takoreći, idealno visi izvan razgovora, do koga se razgovorom tek dopire, jeste neka vrednost*.

U razgovoru niko ne može da izgubi, a svi mogu da dobiju. U toj plodnoj duhovnoj igri dešavaju se bar dva čuda: (1) *deliš*, a ne *gubiš*! Istina, lepota, dobrota, svetost itd. jestu vrednosti koje ne gube na vrednosti kada se dele među ljudima. One se množe kada se dele. Ovdje ne važe ekonomska načela raspodele dobara, jer duh ima svoja vlastita merila raspodele vrednosti. Možda nije potrebno naglašavati da je *duh uvek komunist* (jedini komunist za koga znam), on se uvek nesebično daje: besplatno! A pokušajte da delite neka druga dobra: zemlju, novac, moć i vlast! Drugo čudo: udemo u razgovor svaki sa svojim mišljenjem, a izađemo sa nekim novim, koga pre razgovora nismo bili svesni. Razgovor je dokaz da, ako se tako sme reći, nešto nastaje iz ništa, jer pre razgovora nismo imali to nešto ni znali za njega. Kroz razgovor se vrednost otkriva i stvara. Svaki put kad se nas dvojica uzdignemo iznad naših početnih stavova tako što smo ih prevladali u jednoj višoj istini, koja obojicu zadovoljava, u isto vreme *mi smo produbili naše zajedništvo*, a ne samo proširili našu *svest*. *Stepen našeg saznanja zavisi od stepena naše otvorenosti prema drugima*: koliko smo otvoreni za zajednicu, toliko smo otvoreni za istinu! Koliko smo se udaljili jedan od drugoga, toliko smo se udaljili od istine.

Smisao razgovora. — Razgovor je susret dvojice (ili više) *slobodnih* ljudi koji hoće da razmene mišljenja o važnom pitanju, na koje daju *različite* odgovore, kako bi, u *ravnopravnim* uslovima, došli do *rešenja* kojim bi obojica (ili svi) bili zadovoljni.

Razgovor je u isto vreme *metoda analize* sebe i drugoga i *metoda delovanja* na sebe i drugoga (druge). Ono što svojica u razgovoru razmenjuju, nisu samo misli nego čitavo duhovno iskustvo. Svako novo iskustvo širi pogled na svet obojice i vrši u njima tananu promenu. Razgovor kao susret ne treba vrednovati po sebi, već po *plodovima* koje daje: sukob se uklanjanja raspravom, naredba se zamenjuje savetom, protivnici se rastaju kao prijatelji. U razgovoru se susreću dva ili više bića doraslih za slobodu i istinu.

U razgovoru se radi o tome da učesnici otkriju i ono što im je u zajedničkom interesu, a ne samo u ličnom (isticanje razlika). U razgovor ulaze dvojica koji imaju što da predlože, a ne samo da ospore. Dok čovek iskreno razgovara s drugim čovekom, njeđan od njih ne može biti (posve) izvan istine. Razgovor je put da otkrijemo ne samo istinu nego i da nađemo sebe.

Onoga trena kada se zapved vrhovnog sveštenikao ili naredba velikog vođe nije primila bez pogovora, otvorena je mogućnost za razgovor: razgovor je prvo narušavanje jednoglasnosti stada, prva neposlušnost

DIKTATURA

Pojam. — Diktatura (lat. *dictatura*) označuje vladavinu jedne ličnosti ili grupe koja monopolise svu vlast u jednoj državi i vrši je bez ikakvih ograničenja. Pojam se oblikuje u antitezi prema pojmu demokratije. Ishodište mu je u okrilju grčko-rimske političke kulture. Sama reč »diktator« ima svoje ishodište u rimskom konstitucionalnom pravu i u svojoj prvobitnoj verziji, od III veka pre n. e. pa do pojave principata, označuje poseban tip institucija i ovlašćenja rimskih magistrata, sa ja-

moćniku i prvi poticaj za stvaranje svesti o samom sebi, svesti o ja za razliku od mi.

Svaki odnos koji nije odnos razumevanja i saradnje jeste nasilje i prinuda. Biti spreman na razgovor znači odbaciti svaku pomisao na prinudu i nasilje. Herodot u svojoj *Istoriji* opominje: »Niko, naime, nije tako lud da pre izabere rat nego mir, jer u miru deca sahranjaju svoje očeve, a u ratu očevi decu«. Kad bi ljudi više razgovarali, manje bi se mučili i ubijali. Razgovor je najbolja politika: ne mora se uvek neki nesporazum rešavati preko nišana. Ne mora nikad. Nasilje je poricanje bilo kakvog smisla i vrednosti drugom čoveku. Razgovor je način da se ne porekne vrednost ljudskom biću. Ako nije uvek ljubazan, bar isključuje mržnju i nasilje. Kad nekog pre naglo osudite i odbacite, uskratili ste sebi mogućnost da ga razumete i da mu oprostite. Pružena ruka znak je odricanja od svoje premoći: levica i desnica služe istom životu!

Duro ŠUŠNJIĆ

LITERATURA

- D. Šušnjić, *Govor ili razgovor — pitanje je sada!* Gledišta, 3—4, 1986.
G. Petrović, *Kritika čiste tolerancije*, Kulturni radnik, 4, 1978.
M. Buber, *Ja i Ti*, Vuk Karadžić, Beograd, 1977.
R. Wisser, *Odgovornost u mijeni vremena*, Svjetlost, Sarajevo, 1988.

sno naznačenim obimom i vremenom trajanja. Pojava »diktatora« u osnovi je bila odgovor na krizu republikanskih institucija. Otuda se ovaj prvi oblik posebnih ovlašćenja magistrata često u političkoj teoriji i ne označuje kao »čista diktatura« (F. Nojman), ili se ovome pojmu ne daju negativna obeležja (K. Šmit). U ranom periodu rimske diktature uloga diktatora je privremena i protektivna; glavna mu je funkcija da, kako je pisao Makijaveli, očuva republikanske institucije i republikan-

Legitimation durch Verfahren) systemske koncepcije legitimiteta. Osnovne teze Lumana koncentrišu se oko sledećih postavki: kompleksnost socijalnih sistema u savremenim društvima zahteva takav tip odlučivanja koji mora prođukovati odgovore na probleme i konflikte koji se pojavljuju u pojedinim segmentima društva. Kompleksnost savremenih društava i složenost pitanja sa kojima se vladavinska struktura suočava, zahteva radikalno prevrednovanje instrumenata legitimizovanja vlasti i izražava se u dominaciji saglasnosti koja se odnosi na procedure (*proceduralni legitimitet*) nad opštijim društvenim saglasnostima o pitanjima koja se tiču osnovnih političkih vrednosti i principa. Osnovni tip politike koji se konstituše u modernim društvima je *decizijski tip politike* (politika shvaćena kao proces odlučivanja), a glavni cilj političkog procesa izražava se u nuždi da se redukuju svi oni elementi koji bi mogli da oslabe kapacitet političkog sistema. Efikasnost političkog odlučivanja zahteva da ono bude očišćeno od kolektivnih vrednosti i motivacija članova političke zajednice. Sastavni deo ove teze je i ideja o »subjektiviziranju politike« i samodovoljnosti vladavinske strukture da generira sopstvene mehanizme autolegitimiteta. Politički poredak se ne može održati silom ili dobrovoljnom submisijom u ime viših principa, već jednom formom administrativnog prilagođavanja personalnih struktura i socijalnih sistema na političko-administrativne aparate. Legitimitet je populacijska svest da se unutar određenih limita tolerancije prihvate odluke koje su kao takve nedeterminisane po prirodi. Otuda, u kompleksnim društvima, »legitimizovanje političke vlasti ne može biti

ostavljeno pretpostavljenoj moralnosti. Moć institucionalizuje sopstvene mehanizme legitimiteta«. Ako u okviru političkog sistema postoje mogućnosti (politički kapacitet) da se pribave neophodna materijalna dobra, obezbedi predominant uticaj na političku komunikaciju, da se povremeno obnavlja podrška u sferi kulturnog podsistema, stvoreni su uslovi da se zadovolje pretpostavke proceduralne legitimnosti. Stanovište da je proceduralni legitimitet kao skup formalizovanih, univerzalnih i apstraktnih procedura i institucija, pomoću kojih se artikulišu principi *civilnih i političkih prava*, princip *građanstva*, *većinsko načelo*, princip *pluralizma*, *političke zajednice kao ukupnost građana* (politički subjektiviziranih pojedinaca), prihvata se u savremenoj političkoj teoriji kao forma *minimalne legitimnosti* i uslov *minimalne demokratije*. Legitimitet se sve više shvata kao jedan neprekidni proces. Da bi demokratska država mogla da čuva sopstveni legitimitet, ona ga mora svakodnevno obnavljati kroz konsenzualno razrešavanje konfliktnih situacija (P. Graf Kielmansegg, *Legitimität als Analytische Kategorie*, Polit. Vjschr., 12, 1971).

Milan PODUNAVAC

LITERATURA

- C. J. Friedrich, *Man and His Government*, Mc Graw-Hill, New York, 1963.
J. Habermas, *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*, Naprijed, Zagreb, 1982.
N. Luhman, *Legitimation durch Verfahren*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1983.
R. v. Ebbighausen, *Bürgerlicher Staat und Politische Legitimation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1976.

LIBERALIZAM

Pojam i osnovna značenja. — Politička doktrina i praksa liberalizma obuhvata široka područja društva, ekonomije i politike, različiće i često protivrečne procese i perspektive. Javljajući se kao prva i najranija novovekovna ideologija kojom su osporava-

na ustaljena i kanonizovana shvaćanja o vladajućem društvenom i političkom poretku, liberalizam je doneo novu filozofiju i nove poglede na društvo i istoriju, pa i na samog čoveka. U razdoblju dužem od tri stoleća, koje traje do danas, liberalizam je postao ko-

smopolitiska ideja, pa i ideal, koji svojom otvorenošću pokazuje neobičnu vitalnost i sposobnost da se uprkos epohalnim promenama i izazovima obnavlja ne samo kao socijalna doktrina već i kao operativna politička ideologija. O tome svedoči i najnovija faza obnavljanja liberalnih koncepcija u razvijenim zapadnim i drugim zemljama, u vidu tzv. neoliberalističke orijentacije u politici i ekonomiji.

Uprkos mišljenju da se liberalizam »nije nikad do kraja artikulisao kao koherentna socijalna doktrina« (Č. R. Mils), a možda i baš zbog toga, on u svom jezgri i svojim osnovnim vrednostima još uvek ima veliki značaj za razvoj savremenog društva, za napredovanje demokratije i demokratskih oblika u njihovom dubljem i izvornom smislu. Ako su radikalni i ekstremni postulati starog i tradicionalnog liberalizma već odavno izmenjeni u dugom i bogatom iskustvu razvijenih zapadnih zemalja, to ne znači da su ključni liberalni principi prestali da deluju kao inspiracija i putokaz u nalaženju novih i savršenijih modela društvene organizacije i društvene prakse. Značaj liberalizma kao otvorene i prilagodljive doktrine traje i zbog mnogih negativnih istorijskih implikacija dogmatskih, autoritarnih i unificirajućih doktrina i pokreta, sa raznim formama regresivne politike koje na njihovoj osnovi nastaju. Totalitarizam, populizam i plebiscitarni cezarizam, autokratske diktature i nacionalizam (taj najžiljaviji destruktivni mit XX stoleća), koji imaju različite i duboke socijalne korene, dovode do reaktualizacije liberalizma i obnove liberalnih projekata društvenih reformi na pragu trećeg milenijuma. Potvrđuje se stara teza (Torston i Sejbin) da se liberalizmu, u raznim fazama njegovog razvoja, okreću i iz njega idejno prihranjuju mnogi i veoma različiti društveni pokreti i ideologije, od građanskog pluralizma, fabijanskog socijalizma, reformisanog demokratskog socijalizma do novog liberalizma. Vrlo često, isto tako, liberalnu retoriku usvajaju i praktično iskoriscavaju autokratski i totalitarni politički pokreti, tako da ona postaje čak i deo programskih deklaracija i dokumenata tih konzervativnih i nazadnih struja, služeći kao

dekorativni element koji prikriva političke manipulacije i uzurpacije vlasti. Zloupotreba liberalnog žargona i veliki uspon lažnog liberalizma u savremenoj političkoj praksi još više obavezuju političku teoriju na pažljivu rekonstrukciju izvornih i autentičnih vrednosti i značenja liberalizma, posebno u odnosu na otvorene i neophodne demokratske reforme u mnogim zemljama koje napuštaju stare totalitarne režime. Dosadašnji pokušaji opsežnijih demokratskih promena pokazali su da bez rešenja i ideja nastalih u okrilju liberalne političke tradicije nijedan potpuniji program demokratskih reformi ne može biti doveden do kraja.

U poznatoj *Istoriji evropskog liberalizma* (Bari, 1925), Guido de Rudjero (Guido de Ruggiero) pre svega konstatuje da u širem značenju liberalizam polazi od postulata *duhovne slobode čoveka* (čovečanstva), po kojoj se ne samo odbacuju deterministička tumačenja ljudskog delovanja i ponašanja već se, nasuprot njima, postavlja slobodna ljudska ličnost svesna svoje sposobnosti za nesputani razvoj i samoizražavanje. U tom smislu, liberalizam je jedna filozofija ili pogled na svet koji se suprotstavlja pritiscima spoljnih autoriteta i neopravdanom spoljašnjem uplitanju i manipulisanju *ličnom sferom čoveka*, bilo da se ova odnosi na religioznu, moralnu, intelektualnu, socijalnu, ekonomsku ili političku oblast ličnog života. Slično ovome, Dejvid Held (Held), suštinsku crtu liberalizma vidi u onom mentalnom stavu kojim se teži očuvanju vrednosti lične slobode (naročito slobode izbora i odlučivanja), tolerancije i razuma, nasuprot tiraniji i apsolutističkom sistemu (*Models of Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1988, 41).

Filozofski temelji klasičnog liberalizma postavljeni su u raspravama velikih evropskih političkih mislilaca u razdoblju od XVI do XVIII veka. U panteonu utemeljivača liberalne doktrine izdvajaju se imena Hobsa (Hobbes), Loka (Locke), Bentama (Bentham), Hjuma (Hume), Fenelona (Fénelon), Monteskijea (Montesquieu), Voltera (Voltaire), Konstana (Constant), Tokvila (Tocqueville) i Gizoa (Gizot), Kanta (Kant), Humbolta (Humboldt), Mila (Mill), Spensera (Spencer) i mnogih drugih.

Glavno duhovno izvoriste na kome su se napajali i nadahnjivali ovi liberalni filozofi, bila je teorija o prirodnim pravima, a uz ovu i pokreti Reformacije i prosvetiteljstva, u čijem su okrilju razvijene i afirmisane bitne istorijske postavke slobode u modernom, novovekovnom i univerzalnom smislu. Ono što je zajedničko svim tvorcima filozofije ranog liberalizma, bez obzira na velike razlike u uslovima u kojima su živeli i stvarali, jeste ono što je ujedno i središnji pojam celokupne liberalne ideologije, a to je ideja o individualnoj slobodi kao izvornom prirodnom pravu svake ljudske jedinice, uz koju ide i puna autonomija ličnosti prema svakom drugom čoveku i vlasti. Kao što je ideja *jednakosti* (u vezi sa slobodom), središnji pojam demokratije, tako je i *sloboda čoveka* (povezana sa *ravnopravnošću*), jezgro i osnovna polazna tačka svih varijanata liberalne ideologije, bez obzira na njena ukrštanja i prožimanja sa drugim političkim idejama i filozofijama. Sloboda je do te mere bitna za liberalnu doktrinu i praksu, da od nje potiče i sam naziv ove političke filozofije (*libertas* — sloboda).

Ideja o čoveku (pojedincu) kao rezidijumu i nosiocu slobode, autonomije, odgovornosti i ličnog poduhvata (samoostvarenja) u društvu, obrazlagana je na različite načine u delima čitave plejade mislilaca prosvetiteljske epohe, nalazeći dalekosežne odjeke u mnogim kasnijim strujama filozofskog mišljenja, pa i onima koje su nasuprot liberalizmu i posredničkom individualizmu, prihvatile ideju popularne demokratije i kolektivismu. Postulati prirodnog prava, čije je davno poreklo u stoičkoj filozofiji, a mesto temeljite razrade u političkoj misli Džona Loka, dobili su status aksiomatskih načela i obrazaca moderne demokratske misli. Trijada ključnih prirodnih prava: pravo na život, na slobodu i na svojinu (shvaćenu šire: kao svojstvenost, individuacija i privatnost), uz koje se ponekad dodaju i druga prava, kao što je pravo na »traženje sreće« (postulat američke revolucionarne tradicije), jesu, po Loku, izvorna i neotudiva svojstva svake ljudske jedinice, pa unekoliko čak i novorođenog deteta, kao potencijalnog nosioca svih atribucija punopravne, zrele ličnosti. Premda su u pitanju apstraktna i

večna, egzistencijalna načela ljudskog statusa u zajednici (»himerički idealitet«), odnosno ideološki konstrukti, ovako široko zamišljena prirodna prava, od samog početka liberalne tradicije, bila su veoma delotvorna opšti okvir političke orijentacije, a zatim i putokaz u stvaranju i kritici političkih institucija. Širina prirodnopravnih postulata omogućila je da se rani liberalizam, u različitim uslovima i situacijama, uspešno suprotstavi kao ideologija oslobođenja raznim stegama staleškog društva i rigidnim kanonima običaja i vladajuće crkve. Oslobođilačka mislija liberalne političke filozofije bila je naročito podstaknuta sveopštim procesom *sekularizacije* ideja i institucija, razdeobom društva na *javnu* i *privatnu sferu* potiskivanjem religijskog uverenja i opredeljenja u privatnu sferu. U toj povezanosti sekularizacije i emancipacije, treba videti prvo veliko otvaranje liberalizma ne samo u ekonomskoj nego i u duhovnoj oblasti života i ne samo u tržišnoj konkurenciji, već i u konkurenciji uopšte. To je ujedno bilo i otvaranje prema svetu i budućnosti, koje je omogućilo da se liberalizam, kao specifični i otvoreni način života i odnosa u društvu, osposobi za efikasno prilagođavanje daljim epohalnim promenama, koji će od starog stvoriti novo i sasvim drukčije društvo i jedan novi pogled na svet.

Tako se i prema H. Laskiju (Laski), liberalizam kao socijalna doktrina izražava u ključnom stavu da se vrednost ljudskog ponašanja i svih drugih društvenih ideja i institucija meri, oprobava i procenjuje sa stanovišta *racionalne saglasnosti* među ljudima. Ovdje se saglasnost uzima ne samo kao akcesorijum već kao bitno, intrinzično svojstvo *slobode*, kao na razumu utemeljena dobrovoljnost, koja je nespojiva sa bilo kakvom prinudom i koja za cilj ima racionalno usaglašavanje i suodnošenje slobodnih *volja*, slobodnih pojedinaca. Drugi pisci, međutim, izričito insistiraju na slobodi kao vrednosti bitnoj za celokupnu filozofiju liberalizma, na društvu slobodnih individua i odnosima koji se izgrađuju na njihovoj slobodi. U tom smislu Lj. Tadić označuje liberalizam kao »specifičnu ideologiju *slobode* i pravne jednakosti, ali samo kao akcesornog elemen-

ta slobode«. Ovaj autor ukazuje da je ideja filozofije sa liberalnom političkom filozofijom postala njen središnji pojam tek kada se iz stanja »slobode kao izuzetka od opšteg ropstva« (Volter) prešlo u stanje u kome je sloboda, pa i jednakost (u političkom i pravnom, ali ne i faktičkom smislu, što ostaje zadatak radikalne demokratije), postala vladajući princip i opšte stanje (gradanskog) društva. To stanje je nastupilo sa velikim građanskim revolucijama, odnosno smenjivanjem stare državne suverenosti i apsolutizma principom *narodne suverenosti* (*Nauka o politici*, Rad, Beograd, 1988, str. 346).

Sledeći Laskijevu definiciju, Ž. Puhovski liberalizam shvata kao »političku filozofiju za koju je *sloboda* temeljni kriterijum vrednovanja svih društvenih ustanova«. Bitno za slobodu je postojanje nezavisnosti pojedinaca od države i obaveza čoveka da čini samo ono za šta se dobrovoljno opredeli. Uloga države je da štiti prava i slobode pojedinaca, a ne da propisuje. Čovek je nosilac samozakonodavstva, tj. sam propisuje i odabira ciljeve svog života, a nije dužan da ih podredi državi ili bilo kojim spoljašnjim, državnim ili drugim ciljevima. Logična posledica ovakvog poimanja liberalizma je realizacija slobode i dobrovoljnosti u načelima *dogovaranja*, *ugovaranja* i *usaglašavanja* (saglasnost). U tim procesima ne može biti uplitanja države, izuzev kao faktora opšteg ili normativnog donošenja i garantovanja pravila ravnopravnosti učesnika, odnosno njihove zaštite. Ovaj pisac dalje raščlanjuje pojam slobode u liberalnoj filozofiji na pozitivnu i negativnu, navodeći kao dalje atribucije liberalizma još i toleranciju, konstitucionalizam (uz osiguranje prava manjine prema većini), kao i specifično liberalno shvatanje pravde (pravičnosti), kao pokušaj relativnog izmirenja načela slobode sa zahtevima jednakosti. Ovaj autor ističe i velike doprinose klasične liberalne političke filozofije i prakse univerzalnim vrednostima demokratije, uprkos velikim promenama i samog liberalizma, koji u svom modernom vidu (neoliberalizam), prihvata i mnoge ideje kolektivističkih doktrina. Ti doprinosi su vidljivi i u idejama i u institucijama: slobodna trgovina, konstitucionalizam i zaštita ljudskih prava,

demokratija, podela vlasti, federalizam i autonomija, socijalna pravda, kao i velika uloga u nastojanjima da se ukaže na vrednost i značaj očuvanja individualnih prava, političke jednakosti i dostojanstva građana, uz poštovanje prava drugih ljudi i zajednica, načela tolerancije (*Leksikon temeljnih pojmova politike*, Školska knjiga, Zagreb, 1990).

Istorijska geneza liberalizma. — Liberalizam je u svom izvornom obliku nastao u Engleskoj tokom XVII veka da bi se kasnije razvio u Francuskoj i drugim zemljama kontinentalne Evrope. U svim razvojnim fazama, a njih je bilo više: od ranog i *klasičnog*, preko *utilitarnog* i *konzervativnog*, do *neoliberalizma*, liberalizam u sebi nosi snažan i dubok pečat istorijskih okolnosti i potreba na koje je u eri velikih društvenih promena, dugih dva stoleća, nailazio u različitim evropskim zemljama. Racionalizam, prosvetiteljstvo i teorija o prirodnim pravima, kao novi idejni temelji o društvenom položaju čoveka, glavni su filozofski izvori liberalizma, a istorijsko tle na kojima se pojavio vezano je za pojavu reformacije. U tom smislu treba razumeti Laskijevo opažanje da »bez intelektualnog vrenja u XVI veku, nije moguće razumeti pojavu liberalizma u Engleskoj XVII veka«.

Otkriće i osvajanje velikih nepoznatih prostranstava sveta u XV i XVI veku, kojima se najavljuju nove i neslućene mogućnosti razvoja i globalno otvaranje svetskog privrednog i kulturnog horizonta, podstakli su nevideni polet naučne misli i racionalističkih metoda u svim oblastima duha i proizvodnje. Prodor racionalizma koincidira se opštim procesima sekularizacije u kojima »vrednosti večnog duha smenjuju ideje zemaljskih sila, što omogućuje ideju progressa i odbacivanje fatalističkih i konzervativnih shvatanja i posledica »prvobitnog greha« (Laski). Kopernikova otkrića dovela su do stvaranja nove slike sveta, iz koje su uklonjene ranije teološke predstave o svemiru. Razvoj eksperimentalnih i matematičkih metoda, neophodan za razvijanje zatvorenosti, običajnih stega i lokalizma u postojećem feudalnom poretku, za brži ekonomski progres i prosperitet i daleka prekomorska putovanja, rađaju kritičku misao i sumnju u vladajuće verske dogme, zahteva-

jući da se svaka ideja i praksa iznova opravdaju pred kritičkim sudom razuma. Duh ispitivanja i proveravanja svega što postoji, koji je nastao iz velikih geografskih i naučnih otkrića, doveo je u XVI veku do pada papstva, što je opet izazvalo novi polet racionalističkog duha, jer ako papstvo i katoličanstvo nemaju više opštu važnost kao ranije, šta još treba smatrati svetim i neprikosnovanim. Reformacija i *erastijansko* (po švajcarskom teologu *Erastusu*, koji je razvio doktrinu da crkva mora biti pod kontrolom države) učenje razorili su vekovnu vezu crkve i države u kojoj je crkva držala ključne poluge ideološke dominacije. Pojava alternativne religijske grupacije i mogućnost opcije crkve označila je kraj ideološkog monizma, apriornog verovanja i pripadanja samo jednoj, katoličkoj hrišćanskoj zajednici. U tim uslovima je i sama država morala biti postavljena na nove osnove koje kao sublimaciju prirodnih i ličnih prava čoveka obuhvata teorija i praksa konstitucionalizma, a koja je po sebi izraz dubokih istorijskih potreba srednjih klasa i privatnog preduzetništva u njegovom ekonomskom i političkom usponu.

Tokom XVII veka, Evropa je kao ujedinjena zajednica univerzalne crkve, katoličkog hrišćanstva, smenjena policentričnom strukturom nezavisnih država, od kojih više ni jedna nije smatrala da je unapred i bez dobrovoljnih i naročitih pogodaba, u obavezi prema bilo kojoj drugoj. Umesto verske zajednice nastupa vreme ugovora i ugovorne *saglasnosti* slobodnih volja. Vreme krstaških pohoda nepovratno je prolazilo, ustupajući mesto racionalizmu i liberalizmu, u čijem je središtu bio oslobođeni racionalistički duh. Kao plod te klime javilo se i otvoreno osporavanje monarhijskog principa i ukidanje moralnih (crkvenih) ograničenja preduzetništva i sticanja, o čemu svedoči uspostavljanje republike u Holandiji XVII veka. Nastaje novo društveno stanje u kome kanone vere zamenjuje sekularna ideologija individualizma, privatnog sticanja i autonomnog građanskog društva, koje se oblikuje u liku novog »božanstva«, *nacije*. Taj novi društveni i životni okvir, međutim, nije više apsolut, već samo apstrakcija, i to kao ljudska tvorevina u kojoj

važe potpuno nove vrednosti i oznake opšte orijentacije, novi moral i izmenjeni odnosi ravnopravnosti i konkurencije. U novoj formi globalnog društva nestaju stari srednjovekovni oblici organizma i korporativizma, a načela organizovanja dobijaju sasvim novu, ekonomsku i dobrovoljnu osnovu. Proces sekularizacije postojećih ideja i vrednosti omogućuje da se iz politike ukloni intransigentni verski i običajni fundamentalizam, a da se u politički proces unesu *interesi* kao razmenjska »politička materija«, kao stvar oko koje uvek može biti političkog sporazumevanja, kompromisa i slobodnih pogodbi. Razmenjivi (*negotiable*) interesi dovode do dinamizacije političkog života na svim područjima, do širenja političkog prostora, uz uklanjanje političkih barijera i racionalizma. Kao i u trgovini, u politici se širi duh tolerancije i kompromisa, uz traženje saglasnosti za važnije političke odluke. Te promene, međutim, ne znače da je politički fundamentalizam i racionalizam zauvek uklonjen iz politike i političkih procesa, jer verski i nacionalni identiteti i dalje predstavljaju čvrstu organsku granicu političkih opcija (tzv. *opšti interesi*).

One, ipak, potvrđuju, da je metod demokratske otvorenosti i racionalizma postao jedno od vodećih načela u evropskoj političkoj klimi od XVII veka nadalje. Moguće je da je u tom razviku liberalizam u izvesnoj meri postavio značaj organskog elementa u političkom ustrojstvu i državi, ali ostaje činjenica da je istorijski nastup liberalne doktrine podstakao formiranje društva u kome je čovek ne samo slobodno birao versku zajednicu već i postavio granice državnoj vlasti, društvo u »kome čovek pripada samo sebi, a njemu uz slobodu i sva odgovornost za ostvarivanje sopstvenih i društvenih ciljeva« (Laski). Sloboda i slobodna ljudska volja postali su glavno merilo društvene i političke orijentacije svakog pojedinca, što potvrđuje i čuveni Lokoov epigram o crkvi kao dobrovoljnom udruženju u koje ljudi stupaju po svojoj volji i izboru i koja upravo zato ne može imati više vlasti nad vernicima od one koju joj oni sami prenesu i povere.

Istorijski nastanak liberalizma praćen je i transformacijama postojećih državnih oblika i

ideja. H. Laski navodi da je reformacija dovela do stvaranja apsolutističke države, a da je ova kao reakcija i protivovro izazvala i ubrzala stvaranje liberalizma i liberalne države.

Tačnije je, međutim, zapažanje Lj. Tadića, koji ne smatra da su apsolutistička država i nastupajući liberalizam međusobno isključujuće suprotnosti. Naime, dok je liberalizam u Evropi bio još uvek slab, dok se nalazio *in statu nascendi*, njemu je odgovarala i davala mu potporu jaka, apsolutistička država. Upravo je takva država pripremila ekonomske i druge uslove za kasnije učvršćivanje liberalnih institucija i odnosa, kao i za spontanu tržišnu dominaciju građanske klase, zbog kojih je despotska država postala nepotrebna i kad je došlo do stvaranja ograničene države »noćnog čuvara«, koja se stara samo o najopštijim interesima tržišnog društva. Pored toga, liberalizmu je faza apsolutističke države bila potrebna i zbog širenja ekonomskog i političkog prostora na druge kontinente i svetska prostiranja, sa opštom koncentracijom naraslih izvora ekonomske moći i privatne akumulacije kapitala. Ovu državu, nastalu kompromisima feudalnih klasa i građanstva, ovo druga klasa je najpre iskoristila za penetraciju prema svetskoj periferiji, a potom je u revolucijama temeljito razorila, stvorivši u metropolama novi liberalni poredak. Nepostojanost liberalnog političkog poretka ponovno će se videti već posle nekoliko decenija, kada se građanska klasa ponovno odvaja od klasične koncepcije »obuzdane« države, uvodeći aktivnu i interventnu državu, i to pre svega pod uticajem narastajućih zahteva radništva. U tom razdoblju, liberalna država sve više izražava interese uske i bogate buržoaske oligarhije, otkrivajući konzervativnu dimenziju liberalizma.

U pozadini istorijske geneze liberalizma očitavaju se i faze dalekosežnog uticaja ekonomskih promena, koje u rasponu od dva stoleća odlučujuće deluju na učvršćivanje klasičnog ili radikalnog liberalizma. Idealni tip ekonomske filozofije liberalizma je ekonomija slobodne konkurencije i trgovine (*free trade*). Ali, do te ekonomske doktrine koja smatra da je »nevidljiva ruka tržišta« najsigurniji vodič

do prirodnog poretka i sreće za društvenu većinu (pod uslovom radnosti, preduzumljivosti i štedljivosti) i koja se najbolje obrazlaže u ekonomskoj filozofiji A. Smita (Smith) i Dž. Bentama (Bentham), došlo se tek u dužem razdoblju socijalnih i političkih rasprava i borbi. Nova ekonomska filozofija podstaknuta je širenjem ekonomskog prostora, unutrašnjim promenama u feudalizmu i kolonijalnim osvajanjima. Prvi period liberalne ekonomije koji se razvio uporedo sa raspadom stare feudalne strukture sa naturalnim privredivanjem i nerazvijenom razmenom, poznat je po razdoblju i imenu *merkantilizam*. Merkantilistička ekonomija je glavni naglasak stavljala na favorizovanje izvoza nad uvozom, akviziciju zlata i plemenitih metala, na prevagu prerađivačke (izvozne) nad bazičnom granom proizvodnje, kao i na sve druge vidove privredivanja kojima se teži prikupljanju snaga za sledeću, još liberalniju fazu ekonomske politike u metropolama, pre svega u Engleskoj, Holandiji i Francuskoj. Ova etapa pripremanja za predstojeći trijumfalni skok liberalne građanske klase nastavlja se razdobljem u kojem se praktično oprobavaju ekonomska načela *fiziokratske* škole (Kenej, Tirgo, Kondorse). Po fiziokratskoj doktrini, novoj ekonomiji potrebno je maksimalno iskorišćavanje prirodnih resursa, dok načelo slobodne trgovine treba da omogući maksimalizaciju proizvodnje. Ovim naglašavanjem značaja trgovine za povećanje proizvodnje, fiziokratsko učenje je zapravo ključna prelazna faza ka zaokruženoj ekonomiji slobodne tržišne konkurencije i slobodne trgovine, kako na unutrašnjem, tako, naročito, na spoljašnjem i svetskom planu.

Osnovna ekonomska orijentacija liberalne epohe, ekonomija *slobodne trgovine* i neometane tržišne konkurencije sama po sebi ne znači da se liberalizam zalaže za punu slobodu svih ekonomskih procesa, a još manje za razvijeniji sistem socijalne pravde. Naprotiv, to je ekonomija koja veliča potrošača, a surovu izrabljuje proizvođača, jer, za razliku od ljubaznosti prema kupcima, ova ekonomija zavodi surovu disciplinu unutar proizvodnih pogona na svim sektorima ekonomije. To pokazuje da još u eri slobodne trgovine, rad-

na snaga, kao specifična roba sa unutrašnjim svojstvom oplođne i uvećanja vrednosti, postaje glavni izvor bogaćenja trgovačke oligarhije, jedina roba čija cena ostaje izvan merila tržišne vrednosti u njenom punom obimu. Cena koju su mase radnika platile za političku i pravnu emancipaciju od feudalnog ropstva bilo je industrijsko ropstvo u ekonomskoj organizaciji društva. Kako je cena radne snage bila prikrivena zakonima ponude i tražnje, izgledalo je da je i ona pokrivena zakonima ekvivalentne razmene, pa su opšti zakoni liberalne ekonomije i utilitarni interesi privatnog preduzetništva ugrađeni u ekonomiju svih razvijenih zapadnih zemalja. Opšti politički korelat ovog ekonomskog sistema je *vladavina prava i pravna država*, koja, po zakonima opštih i prosečnih interesa i ugovornih odnosa, osigurava autonomno funkcionisanje tržišnog društva i ekonomije. U njenim okvirima nema u javnom domenu mesta za načela socijalne države, solidarnosti i distributivne pravde, što će se daljim razvojem društva pokazati kao jedna od ekstremnih crta liberalizma uopšte. Tek znatno kasnije, sa obnovom liberalnih postulata u savremenom neoliberalizmu, prvobitna kruta i radikalna načela liberalne ekonomije moraću da ustupe mesto elastičnijim i mešovitim koncepcijama društvene raspodele, u kojima se prihvataju načela solidarnosti i uzajamnosti, bez kojih se ne samo ne bi mogla zasnovati legitimnost društvenih poredaka već ni obezbediti uspešno funkcionisanje ekonomskog sistema i promocija demokratskih društvenih vrednosti. U eri velikih populacionih, ekoloških, urbanih, ekonomskih i drugih novih civilizacijskih izazova, liberalna država i socijalna država postaju komplementarne, a ne alternativne i međusobno isključujuće forme političkog organizovanja društva.

Sloboda kao vrhunska vrednost: dve liberalne tradicije. — Za filozofiju liberalizma izričito se vezuje ona dimenzija slobode koja je vezana za autonomiju, privatnost i individualizam, dakle sloboda u *negativnom* smislu (sloboda »od«). Tragovi razlikovanja ove dimenzije slobode od pozitivne slobode (sloboda »za« ili slobode učestvovanja), vode do kasne antike, iako je u demokratijama grčkog

polisa negativna sloboda bila gotovo nepriznata, ako ne i nepoznata. U starim političkim zajednicama zavisnost pojedinca od celine (društva) bila je do te mere izražena da je aktivna, pozitivna sloboda bila glavno merilo političke zrelosti i vrednosti čoveka. Da bi se ova sloboda dopunila i slobodom *neučestvovanja*, autonomijom privatne sfere pojedinca, morao se preći dug istorijski put od starih demokratija do liberalizma.

Poreklo slobode u negativnom značenju vezano je za nastanak klasične i rane liberalne tradicije, odnosno za borbe i otpore novih društvenih grupa i staleža prema tadašnjim centrima svetovne i duhovne vlasti. Slobode i autonomije gradova, sa preduzetničkim građanstvom, osvajane ili ugovarane u borbama ili u trgovini sa feodalcima i feudalnim vladarima, bile su prve teritorijalne zone slobode u negativnom smislu. Opasani visokim odbrambenim bedemima, gradovi su postali simboli »slobode ograđenog poseda«, sa posebnim pravima u odnosu na feudalnu okolinu. To je izmenilo staro shvatanje da je »zemlja-sloboda« (*Land is freedom*), shvatanjem da »gradski vazduh čini čoveka slobodnim« (*City air makes man free*). Sloboda u smislu nezavisnosti i neometanja u korist pojedinaca i zajednica bila je jedan od glavnih oslonaca i u političkoj filozofiji Tomasa Hobsa (Hobbes), koji je inače bio veliki apologeta moćne države kao garanta sigurnosti usamljenih pojedinaca, koji bi bez takve države bili izolovani i nemoćni. Zadatak države je upravo da zaštiti tu privatnu sferu i negativnu slobodu pojedinaca od raznih uplitanja. Kasniji filozofi, poput Loka, pored zaštitničke uloge liberalne države, razradivali su posebno pitanje granica uplitanja države u privatni domen, odnosno probleme ograničavanja državne vlasti, kako bi se osigurala sloboda građana u liberalnom značenju.

U razvitku evropskog liberalizma nastalo je teorijsko i istorijsko dvojstvo u shvatanju slobode, njenim razlikovanjem na *negativnu* (engleska tradicija) i *pozitivnu* slobodu (francuska tradicija). Toj razlici odgovaraju specifičnosti revolucionarnog prevrata dveju zemalja, pri čemu valja naglasiti da je u francuskoj građanskoj revoluciji raskid sa *ancien*

régimeom bio mnogo radikalniji nego u Engleskoj, što je dovelo da masovne participacije društvenih slojeva u borbi za slamanje starih odnosa, pa i do pojačanih zahteva za demokratskim, a ne samo liberalnim promenama u društvu, dakle i do afirmacije slobode u aktivnom, raspedu socijalnih snaga koje su u njima učestovale. Još od vremena tudinskih, normanskih osvajanja, u središtu oslobodilačkih preokupacija bila je borba protiv strane kraljevske vlasti. U toj borbi je došlo do ujedinjavanja domaće engleske vlaste sa novim građanskim staležom i narodom, a smisao borbe bio je osiguravanje nezavisnosti tih društvenih snaga prema dominantnom centru vlasti. Otuda se ovde najpre i javlja razlikovanje javne i privatne sfere (*dominium politicum* i *dominium regale*), odnosno težnja da se svim sredstvima osigura svetost i neprikosnovenost privatnog domena od uplitanja vlasti, pa je tako sloboda u negativnom smislu bila glavna sadržina čitavog procesa političke emancipacije. U pre-revolucionarnoj Francuskoj, s druge strane, postojala je izrazita dominacija brojne aristokratije, dok je kraljevska vlast bila znatno oslabljena, pa je cilj revolucije, u odnosu na englesku, bio mnogo širi i radikalniji: ne samo svrgavanje krune već i korenita likvidacija omražene aristokratije i njenih brojnih privilegija koje su gušile društvo. Otuda je i sam tok Francuske revolucije bio usmeren protiv čitave jedne društvene klase i njenog sistema, a tok borbi bio beskompromisan, radikalniji i suroviji nego u engleskoj »revoluciji bez krvi«. U Francuskoj, dakle, nema saveza gornjih i donjih društvenih staleža, već se između njih vodi međusobni socijalni rat do istrebljenja, u kome se angažuju najširi slojevi društva. Shodno tome toku stvari, i zahtevi potlačenih masa nisu bili samo zahtevi za oslobođenjem već i za socijalnom jednakosti, što je bila jedna od glavnih parola Francuske revolucije. Jednakost kao demokratska vrednost, doduše, ni ovde nije dobila realnu socijalnu i ekonomsku osnovu, već se svela samo na političku i pravnu jednakost,

ali je u najmanju ruku dovela do tako široke radikalizacije masa i naroda, da je smisao slobode ovde bio u učestvovanju, aktivnom delovanju u političkim procesima, a ne samo u pasivnoj zaštiti privatne sfere od nastajanja vlasti. Mase su u Francuskoj državnu vlast posle revolucije osećale kao svoje *delo*, pa su želele da je zadrže kao sferu svog daljeg aktivnog uticaja, a ne samo da je obuzdavaju i drže u granicama neophodnih zaštitnih funkcija. Sve to je ostavilo dubok pečat i na karakteristike francuskog liberalizma, koji je, u skladu sa sopstvenom tradicijom, isticao slobodu u pozitivnom smislu, kao vrednost koja traži stalne žrtve i angažovanje naroda.

Dok su se engleski liberali bavili uglavnom pitanjima individualnih sloboda i političkih institucija neophodnih za njihovu zaštitu, preokupacija ranih francuskih liberalnih mislilaca bila su pitanja dubljih socijalnih promena i odnosa u društvu, a tek na osnovu njih i novih političkih institucija. Ukratko, bila su to ne samo pitanja liberalizma već i *liberalne demokratije*. Grupa socijalnih i političkih mislilaca, koja je sebe nazivala *doktrinari* (*Doctrinaires*) i kojoj su pripadali Gizo (Gizot), gđa De Stal (M^{me} De Stael), Rojer-Kolar (Royer Collard), Konstan (Constant) i kao najistaknutiji De Tokvil (De Tocqueville), istraživala je uzroke nastanka centralističke države koja, po njima, nastaje kao neminovna posledica društvene atomizacije koju donosi liberalno građanstvo, uz nejednaku raspodelu svojine i obrazovanja i stihijsku socijalnu mobilnost. Njihovi nalazi doveli su ih do zaključka da je novom društvu neophodna demokratska organizacija i država, različita od one koja bi bila utemeljena na hijerarhijskom i aristokratskom principu, u koje su mnogi tadašnji politički filozofi, pa i engleski konzervativac Berk (E. Burke), dosledno verovali (u to vreme engleski liberalizam ulazi u konzervativnu fazu). Tokvil je bio prvi moderni politički mislilac koji je nastojao da pomiri socijalne efekte pozitivne i negativne slobode, odnosno krajnosti prekomerne koncentracije i centralizacije vlasti, na jednoj, i ekstremne decentralizacije i disperzije vlasti, na drugoj strani. On je smatrao da se u iskustvima američke demokratije i lokal-

ne samouprave kao protivteže jakom državnom centru (uz oslonac na običaje), mogu naći daleko bolja rešenja za političku i demokratsku ravnotežu nego u engleskoj ili francuskoj političkoj tradiciji i iskustvu. U Americi je demokratski federalizam uspeo zato što u njoj nije bilo tradicije aristokratskog društva koje bi valjalo razgraditi radikalnom revolucijom. Zbog toga Tokvil misli da nova organizacija i mehanika vlasti (podela vlasti Monteskeja), sama po sebi nije u stanju da osigura demokratsko uređenje društva, bez dodatnih uporišta u društvu samom (samouprava, demokratska običajnost itd.). Čak i ako se, po engleskom uzoru, potisne prevađa uticaja aristokratije u legislativnoj vlasti, raste premoć izvršne vlasti u centru i njena predominacija nad društvom, ukoliko u ovome nema odgovarajuće protivteže.

Problem krajnje liberalnog shvatanja slobode, koji pretpostavlja oštro i dosledno podvajanje javne i privatne sfere u društvu, jeste u tome što na taj način zapostavlja i drugima prepušta pitanje karaktera i kvaliteta državne vlasti. J. Berlin (Berlin) poznati savremeni liberalni pisac ističe da želja da se vlada sopstvenim životnim uslovima, da se učestvuje u procesima od kojih to zavisi, može biti duboka kao i želja za domenom slobodnog delovanja, a taj značajni deo slobode nazivamo »pozitivnom slobodom«, želja da se bude sopstveni gospodar i u društvu, neophodna je za pravo demokratsko uređenje, isto kao i »negativna sloboda«.

Poznati istoričar ideja L. Straus (Strauss) upozorava da u slučaju jednostranog prihvatanja i favorizovanja samo posesivnog individualizma i negativne slobode kao slobode ogradenog poseda, može doći do toga da takvu slobodu na svoj način i sopstvenim sredstvima obezbeđuje čak i despotska vlada. Na toj osnovi je i Kant veličao ulogu prosvetiteljskog despota i konkretno Fridriha Pruskog, kao zaslužnih čuvara privatne slobode i nezavisnosti. Slična shvatanja o ulozi jake države u zaštiti privatnog domena nalazimo i u raspravama Makijavelija i drugih renesansnih pisaca. U tom smislu De Rudero u već citiranoj *Istoriji evropskog liberalizma* kaže: »Mi smo danas toliko navikli na ideju

liberalne države, da ne uočavamo njen paradoksalan karakter, koji je bio primetan njenim prvim, makar i neiskusnim posmatračima. Država, organ prinude *par excellence*, postala je najviši izraz slobode«.

Ono što se, sa stanovišta posledica, pokazuje kao bitna manjkavost jednostrane socijalne realizacije slobode u negativnom smislu jeste sve veće narušavanje drugog principa dobre vladavine, načela *jednakosti*, što ne može ostati bez velikih negativnih implikacija i po samu slobodu. Prepuštanje privatne sfere spontanoj igri i odnosima društvenih snaga daje maha širenju i produbljivanju socijalnih nejednakosti, koje dovode do takvih razlika u uslovima realizacije slobode, da za jedne ona postaje gotovo nedostupna, dok za druge ona gotovo da nema prepreka i granica. Može li biti »male« slobode u uslovima velike i gotovo opšte neslobode i lišavanja? To su pitanja koja otkrivaju sve veće udaljavanje prvobitno bliskih ideja liberalizma, demokratije, pa i socijalizma. Sa nejednakostima koje izaziva jednostrana istorijska primena negativne slobode kao ideala izvornog liberalizma, ona se od značajnog pojma demokratske transformacije društva sve više pretvara u apstrakciju i demokratski formalizam.

Sloboda, kao isključivo stanje i položaj privatne sfere iz koje se razvija nezavisna samorealizacija čoveka kao odgovorne i samosvesne jedinice, otvara i druga pitanja i dileme. Da li su redovi i tablice vrednosti pojedinaca u svim slučajevima ili barem u procesu konvergentni i pomirljivi sa nužnim socijalnim zahtevima i vrednostima, od kojih zavisi kolektivni opstanak i razvoj? Mogu li se čak i manja uplitanja društva u privatni domen smatrati narušavanjem slobode, ili pak kao njen uslov? Tejlor (Taylor) navodi primer obeležavanja saobraćaja znacima, koji na prvi pogled ograničava slobodu (saobraćaja), ali u suštini znači povećanje te slobode i, posebno, sigurnosti (neophodne) saobraćaja. Mala ograničenja privatne slobode koja ne smetaju bitno individuama (*De minimis non curat libertas*), mogu značiti veliko povećanje u zajedničkim uslovima slobode i reda u društvu. Ta vrsta pitanja i ograničenja u

društvenom interesu, prema Tejloru, svakako nemaju onaj značaj koji može imati, na primer, ograničavanje ili zabrana slobode veroispovedanja, koja u svakom slučaju duboko povređuje privatnu sferu svake ljudske jedinice (slobodu savesti). Slično ovome: može li se bez rezervi prihvatiti optimističko stanovište rane liberalne filozofije o čoveku kao do kraja racionalnom biću koje u svim okolnostima na najbolji način rasuđuje o sopstvenim interesima i orijentacijama; da li se, shodno tome, pojam slobode može trajno i bezuslovno temeljiti samo na unutrašnjim (subjektivnim) uverenjima i procenama individue? Na kojoj granici dolazi do prerastanja privatnosti i posesivnog individualizma u lični egoizam, a slobode samoodređenja u destruktivnu snagu (čak i u pravo na samouništenje). Ako »talenti sazrevaju u tišini« (Gete), da li u privatnosti sazrevaju i ljudi i kakvi im se horizonti slobode mogu ukazati iz uskli vidika privatnosti?

Ako se shvatanje slobode u negativnom smislu mogu uputiti ovi i drugi značajni prigovori, može li se *a contrario* zaključiti da je autentično shvatanje slobode samo shvatanje slobode u pozitivnom smislu (slobode učešća, slobode »za«, aktivne slobode)? Istorijska iskustva i teorijski nalazi uverljivo svedoče da svođenje ljudske slobode samo na njenu pozitivnu, aktivnu i participativnu dimenziju, otvara probleme i mogućnosti ugrožavanja demokratije u ne manjoj meri u kojoj se to dešava ako se sloboda svodi samo na »slobodu ogradenog poseda«, na privatnu sferu. Poznato je da protagonisti shvatanja slobode u pozitivnom smislu, pre svega ističu da je sloboda izraz socijalnih uslova i determinacija, da je ona mogućna samo kao deo »opšte volje« i u funkciji »opštih interesa«. Drugim rečima, u poimanju slobode kao prevage kolektivnog nad ličnim, dolazi do brisanja beskrajsnih posebnih i ličnih različitosti, do nivelacija i spoljašnje redukcije osobenosti na »opštošću« ili »proseku«, što po sebi ne može biti ništa drugo do jedan vid ograničavanja suštine slobode. Prenošćenje težišta odgovornosti za slobodu na društvene uslove, objektivne činioce, državu ili druge kolektivne entitete, može po sebi značiti oslo-

bađanje ljudi i čoveka za ličnu odgovornost, kako za svoju tako i za kolektivnu sudbinu. Takvo shvatanje u isto vreme može biti put ka zatiranju individualne kreativnosti i identiteta, njihovim utapanjem u bezličnu masu i kolektivitete. Zbog toga se otvara pitanje: da li je opravdano interesese posebnosti i pojedinaца podrediti i žrtvovati apstraktnim opštim ili neodređenim zajedničkim interesima i da li oni uopšte mogu opstojati bez posebnosti koje ih sačinjavaju? U tom smislu se može osporavati i Rusoovo gledište o tome da se »čovek može prinuditi da bude slobodan«. Upravo su opasnosti gubljenja individualnosti u masovnoj demokratiji bile razlog da se poznati analitičar problema slobode J. Berlin kritički izrazi o Rusoovom shvatanju slobode. Po njemu, Ruso je »najekstremniji i najopasniji protivnik slobode u čitavoj istoriji moderne misli« (v. D'Entreves, *The Nation of the State*, Oxford at the Clarendon Press, 12967, str. 215). Zbog toga, prema D'Antrevu, prividno egalitarski inventar masovnih demokratija može se dovesti do sasvim suprotnih posledica od onih deklariranih: »Plebisciti, referendumi, direktni apeli biračkom telu, služili su i služe, kao što dobro znamo, da osiguraju pravna i ideološka opravdanja za režime koji su pokazali da su daleko više apsolutistički, nego svi apsolutistički režimi u prošlosti« (nav. delo, str. 216).

Iz ovih analiza proizlazi da jednostranosti i krajnosti, bilo u pozitivnom ili negativnom poimanju slobode, ne mogu dati trajne i autentične demokratske efekte u političkoj praksi. Sloboda u negativnom smislu ostaje jedan od ključnih postulata demokratije, ali uz njeno prihvatanje mora biti prisutna svest o njenom dometima i granicama ostvarivanja te dimenzije slobode, koja ostavlja previše prostora opasnostima privatizacije i društvenih nejednakosti, a ne retko zamiranjima čula za javni domet i politički život. S druge strane, pozitivna sloboda može biti znak predaje individualnosti i sopstvenog kritičkog rasuđivanja političkim grupama, kolektivima, sa opasnostima zapadanja u zamke političkih manipulacija i masovnih iluzija i obmana. Zbog toga se teorija i praksa demokratije, upravo na terenu dve različite liberalne tradi-

cije o slobodi, suočavaju sa potrebom nove i plodne sinteze pozitivne i negativne dimenzije slobode u onim političkim oblicima koje su već stari politički filozofi (Polibije, Ciceron, Bodin, Makijaveli), nazivali *mešovitim*, sistemima koji teže kombinovanoj i odmerenoj primeni različitih političkih vrednosti, pa i različitih dimenzija slobode. Praksa demokratije u nekim savremenim zemljama (npr. skandinavске zemlje) pokazuje da su one u svoje društvene i političke sisteme unele elemente različitih demokratskih i liberalnih tradicija, pa i onih koji se tiču pozitivne i negativne slobode, participacije i aktivne uloge građana i države, kao i brižljive zaštite privatne sfere čoveka i čuvanja njegove individualnosti i odgovornosti za sebe i društvenu zajednicu. Mešoviti politički sistemi znače slobodu izbora »političke formule« shodno osobenostima tradicije konkretnih zemalja i naroda, a ne fiksiranje za unapred propisane šeme i spolja unete vrednosti. S pravom ističe D'Antrev: »Zaštićenost individualnih prava i jedne sfere slobodnog ličnog razvika ne samo da ograničuje 'tiraniju brojeva'. Ta zaštita je pravi uslov dobrog funkcionisanja demokratije: bez negativne slobode, dostižnost pozitivne slobode, realnog, a ne iluzornog samoupravljanja bila bi usporena, ako ne i onemogućena... Uistinu, ako demokratija treba da funkcioniše na pravi način, moraju se ukloniti prepreke koje smetaju da ljudi slobodno misle i procenjuju. Mora im se dati prilika da raspravljaju o svojim vodama pre nego što svojom saglasnošću potvrde takozvane elite. Da bi toga bilo, mora se obezbediti slobodno izražavanje političkih snaga u državi. Načelo jednakosti se mora istinski poštovati garantijama manjinama da mogu postati većine. Iznad svega, odlukama većine ne treba pridavati više od pragmatične vrednosti, pamteći pravilo da je glava bolje brojati nego ih odsecati. I te odluke su ljudske i podložne greškama. One ne povlače dužnost potčinjavanja kao da su bespogovorne i najviše istine... Država jeste i može postati izraz slobode samo pod uslovom da se poštuju određena 'pravila igre'. Negativna i pozitivna sloboda konstituišu ova pravila i samo to i ništa drugo se ima u vidu kada se kaže da je svrha vlasti da osigura ljudsku slobodu« (A. P. D'Entrevre, *The Nation of the State*, Oxford at the Clarendon Press, 1967, str. 217–220).

Ostale vrednosti i načela liberalizma. — (a) *Autonomija i princip građanstva*. Liberal-

izam je doktrina koja od samog početka, pored uvažavanja prava većine, priznaje i političku ulogu *manjina*, što podrazumeva prihvatanje i toleranciju relativne samostalnosti posebnih (specifičnih) prava različitih grupa i kolektiviteta, ali i autonomni status čoveka (građanina) u okviru njegove zaštićene, privatne sfere. Individualna autonomija je u suštini izdanak raznih kolektivnih autonomija (teritorijalnih, funkcionalnih, a u ovima i personalnih), što će u toku istorijskog razvika promeniti i same odnose zavisnosti unutar feudalnog društva u društvenu strukturu ranog liberalizma, jer su i same građanske revolucije zapravo bile završni čin u borbama za univerzalno proširivanje autonomije, za njenu artikulaciju do svakog člana društva, pojedinog građanina. Autonomija kao društveni status ljudi bitna je i prirodna pretpostavka građanske ekonomije i društva, koji počivaju na slobodnom izražavanju volje i saglasnosti, kojih nema bez odgovarajuće, pravno garantovane i politički zaštićene autonomije.

Autonomija nastaje iz postojanja napetosti između jednog dominantnog centra vlasti i neke podređene grupacije ili subjekta, sa ograničavanjem sve vlasti ili apsolutnog suvereniteta nekog središta dominacije. Posle haotičnog perioda razvoja u ranom srednjem veku, prvi takav centar dominacije stvoren je u vidu duhovne prevlasti rimske crkve, posle čega nastaje period osporavanja njenog duhovnog suvereniteta, najpre u korist evropskih vladara, a zatim u korist »trećeg staleža« naroda, dakle u modernom smislu reči. Iako feudalno društvo u načelu preuzima i priznaje autonomije, one su izvedene iz običaja i oktroisane od crkve ili kraljeva, pa prema tome nisu izvorno društvene. Autonomije su postojale čak u antičkim carstvima (npr. rimski federalni), ali kao jednostrane kreacije apsolutne vlasti i kao poluge u političkim manipulacijama, podelama i tehnologiji političke dominacije. Za razliku od toga, smisao novovekovnih autonomija je radikalan i znatno širi, a usto i izvorno društveni u odnosu na postojeću vlast, jer teži konstitucionalizmu i ograničavanju vlasti, a usko je vezan za širenje političke reprezentacije i ličnih prava ljudi (građana).

Najmarkantniji obrasci ovakvih, sekularizovanih autonomija su razne asocijacije, gilde i čitave slobodne zone u gradovima (flamanske komune), gaskonjski gradovi, engleske i flamanske luke, koje stvaraju sistem slobodne trgovine i odgajaju generacije slobodnih građana, nasuprot centrima vlasti u renesansnim i postrenesansnim apsolutnim monarchijama.

Princip građanstva koji u razviku liberalne demokratije označuje jednu od ključnih transformacija društva svakako je jedna od najmoćnijih pokretačkih snaga moderne političke istorije. To je proces stalnog subjektiviranja (pravnog i političkog) čoveka i osnova njegovog novog ličnog statusa i dostojanstva. Sve organizatične i holističke koncepcije (etnokratske, nacionalne, klasne, staleške i sl.) polaze od nekih oblika zavisnosti i pripadanja pojedinca kolektivnim entitetima i apstraktnim celinama. Građanstvo, s druge strane, ne uzima čoveka sa spolja dodeljenim ili prirodno nastalim atribucijama, već čoveka koji nastaje tek u procesu samostvaranja, sopstvenog društvenog napora u ekonomskoj, odnosno vrlina i slobode u političkoj sferi (ne čovek u pukoj samoniklosti, već čovek u svojoj »drugobitnosti« Hegel). Pa iako je i sam pojam građanina u izvesnom smislu apstrakcija (jer apstrahuje od realnog društvenog položaja čoveka), on je ipak osnovica ujednačavanja i slobodnog suodnošenja ljudi unutar političke zajednice, otvaranje prostora za samostvaranje i ličnu odgovornost, makar i u vidu šansi ili procesnih mogućnosti. Vođeno idejama *prirodnog prava*, građanstvo je omogućilo slobodu individualnog izbora, kao i procese uticaja na vlast i njenog ograničavanja iz relativno nezavisne društvene pozicije, sve do mogućnosti osporavanja legitimnosti političke vlasti, povlačenjem obligacije i pristanka građana na postojeće uslove ili metode vladavine, na moguće arogancije i uzurpacije političke vlasti. Razumljivo je i stoga, što su svi organizatički utemeljeni politički režimi (totalitarni, etnokratski, klasni itd.) poturali društvu hipostazirane opšte interese, umesto konkretnih interesa živih ljudi i interesa slobodnih jedinki,

građana. Simbol ovog antigradanstva u fašizmu je *Volks* predvođen *Führerom*, a u staljinizmu klasna diktatura proletarijata, iza koje stoje *Partija* i njen *Predvodnik*. Zbog toga se i uzima da je načelo građanstva do danas ostalo glavno uporište ljudske političke nezavisnosti, a građanska kultura i hrabrost, snažni oslonac demokratski organizovanog društva distinktnih i samosvesnih pojedinaca. U svim tim funkcijama i značenjima, građanstvo je jedna od najvećih tekovina liberalne epohe i ishodište, ali i organizovano kritičko motrište javne sfere u modernog demokratskoj državi.

(b) *Tolerancija*. Tolerancija je duboko i neodvojivo utkana u sve bitne postulate liberalizma i u samu njegovu genezu, da se ne može odvojiti od bilo kojeg liberalnog načela ili liberalne vrednosti. Poštovanje prava manjina od većine, saglasnost i ugovorno (slobodno, dobrovoljno) izražavanje volja i zasnivanje uzajamnih prava i obaveza, reprezentacija i konstitucionalizam, pravna i politička jednakost ili bilo koje drugo načelo, već po svojoj imanentnoj logici i značenjima pretpostavljaju međusobnu trpeljivost, toleranciju. U istorijskom smislu, tolerancija se prihvata i ostvaruje uporedo sa otvaranjem i pluralizacijom društvenog i političkog prostora, kao uslov efikasnog ekonomskog i društvenog saobraćaja, razmene interesa i sveopšte dinamizacije društvenih procesa u kojima sudeluje neograničeno mnoštvo društvenih subjekata, pa je prema tome životni *credo* čitave liberalne epohe. Liberalni razumenski postulati i operativna pravila univerzalnog društvenog prometa i suodnošenja (*do ut des*), principi razumenske ekvivalencije i uopšte ubrzani razvoj privrede i društva kao slobodnog i demokratskog, a naročito sloboda i zaštićenost privatne sfere, ne bi se mogli ni zamisliti bez trpeljivosti, sopstvene i očekivane od svih drugih, pa i onih u javnoj sferi, od države itd. U tom smislu pojmi i praksa tolerancije već u svom začetku podrazumevaju odustajanje od fiksnih i intransigentnih, kanoničkih postulata i vrednosti starog, relativizaciju i promenu stare tablice društvenih vrednosti.

Prvobitne ideje i postulati tolerancije u liberalnom smislu odnose se na trpeljivost u verskoj sferi (sloboda savesti). One nastaju u filozofskoj tradiciji racionalizma i skepticizma, a kasnije i prosvetiteljstva i utilitarizma. Veliki filozofski protagonisti i začetnici ideje tolerancije kao što su P. Bejl (Bayle), B. de Spinoza (de Spinoza), Dž. Lok i Volter, bili su istorijski svjedoci bespoštudnih verskih mržnji, progona, prozelitizma i destruktivnih izliva verske netrpeljivosti prema protestantima, Jevrejima, hugenotima, i dr., poglavito od strane vladajuće univerzalističke Katoličke crkve, koja u osvjet novog ere pokušava da čak i pomoću inkvizicije i »vartolomejskih noći« očuva svoju apsolutnu vlast u duhovnoj sferi, ali i katolike tamo gde je pobedila ideje reformisane i nacionalne crkve. Suočeni sa stanjem i prilikama, protivnim ne samo zahtevima progressa već i elementarnim zahtevima racionalizma i humanizma, rani liberalni mislioci su nastojali da ožive i sistematskim argumentima obrazlože staru grčku i rimsku tradiciju verske trpeljivosti, doduše vezanu za još uvek živu eru i prisustvo paganizma i politeizma u antičkom svetu. Ukazujući da se verski dogmatizam, ortodoksija i isključivost ne mogu pravdati ni izvornim učenjem hišćanstva, P. Bejl ističe da ne postoje pouzdani kriterijumi po kojima bi se utvrdilo koje je od dva dijametralno suprotna mišljenja istinito, pa u tom smislu zaključuje da čoveku nije dato da dokuči apsolutnu istinu, dok je sumnja uslov relativno istinitog znanja, zbog čega se putem skepse dolazi do neophodnosti tolerancije drugih mišljenja i ljudi. Lok i Volter su isticali nespojivost verskog dogmatizma sa osnovnim postulatima slobode i prirodnog prava, zalažući se za slobodu verskih uverenja i dobrovoljnost crkve kao udruženja, dok je Spinoza dao snažne argumente o nespojivosti slobode misli i savesti sa bilo kakvim oblicima prinude i isključivosti. Svi ovi mislioci zalagali su se za smenu crkvenog, dogmatskog univerzalizma, opštom društvenom tolerancijom. Valja napomenuti da se Dž. Lok, autor *Pisama o toleranciji*, prvi direktno suočio sa unutrašnjim paradoksima tolerancije, pokušavajući da postavi granice trpeljivosti (prema vernicima crkve koja dovodi do stavljanja pod zaštitu drugog vladara i

prema ateistima, koji nisu vezani sporazumima, kao bitnim sponama društva). Tim granicama je Lok zapravo negirao svoje polazno stanovište o nepostojanju apsolutne istine i apsurdnosti nalažanja ljudima nečeg što nisu u stanju da dosegnu, što može važiti kako za vernike tako i za ateiste, za one prema kojima treba ili one prema kojima ne treba da budemo trpeljivi.

U svojoj raspravi *O slobodi* Dž. S. Mil je razvio ideje najšire tolerancije i otvorenog društva u kome se (pa i u njegovim institucijama, parlamentu itd.), do istine u relativnom smislu dolazi preko slobode misli i govora, u raspravama zasnovanim na toleranciji. Ma koliko da je to veoma široko shvatanje tolerancije, razumljivo u vrednosnom kontekstu društva slobodne trgovine i konkurencije, posle epohe surovih verskih i socijalnih netrpeljivosti, ono dovodi do logičkih i praktičnih protivrečnosti i teškoća. Neograničeno prihvatanje ideje beskonačne tolerancije po modelu »debatnog kluba« u krajnjoj liniji dovodi do ukidanja tolerancije: ono na jednak način otvara vrata tolerantima i netolerantima i time briše granice tolerancije čineći je neodređenom i lišenom efekata. Ako neko zloupotrebi neograničenu slobodu misli i diskusije bez posledica, odnosno uz istu toleranciju koja važi i za uzdržane i trpeljive, u čemu je onda razlika između trpeljivosti i netrpeljivosti? Ako se, pak, trpeljivost shvati kao recipročan odnos koji važi samo za one koji su takođe trpeljivi, onda je to odnos među istomišljenicima, pa ona time više i nije trpeljivost prema drukčijem mišljenju, već prosto saglasnost. Na treći paradoks tolerancije ukazao je H. Markuze (Marcuse) svojim pojmom »represivne tolerancije«, koja odnose tolerancije posmatra kao fenomen globalne unutrašnje saglasnosti o trpeljivosti za one i među onima koji su unutar postojećeg *establishmenta*, sa njegovim represivnim svojstvima u kojima je i sama unutrašnja trpeljivost zapravo oblik konformizma i represije svih prema svima, kroz apriorno prihvatanje i podršku svemu postojećem. Markuze smatra da se tom unapred zadatom tolerancijom koja prihvata i represivne komponente postojećeg poretka, manifestuje bitna manjkavost savremene

civilizacije, koja se sastoji u odsustvu i ukidanju *negativne* dimenzije odnosa prema postojećem, bez koje nema »negacije negacije«, odnosno istinskog humanističkog i demokratiskog napretka. Trpeljivost uz suspenziju druge, negativne dimenzije koja je »netrpeljiva i nepomirljiva prema regresivnom«, manifestuje se i u vidu egzistencijalne netrpeljivosti poretka prema marginalnim i novim grupama i vrednostima, prema onima koji su izvan okvira datog poretka i izvan granica socijalnih nosilaca tolerancije.

Rasprave i dileme oko tolerancije odavno su prekoracile religijsko područje, prenoseći se na teren morala i politike. U raznim varijantama etičkog relativizma i moralnog pluralizma, došlo se do niza savremenih shvatanja i otkrića o uslovima i implikacijama principa tolerancije u društvenim odnosima, posebno sa stanovišta slobode i demokratije, kao i sa stanovišta ljudskog napretka, pri čemu se stare i nove ideje tolerancije međusobno povezuju u nove sinteze, koje otkrivaju svu dubinu i značaj problematike trpeljivosti danas. Uopšte se uzima da važenje načela tolerancije ne može biti opšte u svim sferama moraliteta i politike, pri čemu se izuzima pre svega minimum moralnih i egzistencijalnih normi i uslova (u politici: prirodnih prava i srodnih načela), oko kojih se pitanje tolerancije ne može ni postavljati, jer su oni minimum uslova opstanka i društvenih, odnosno političkih »pravila igre«. U tom su krugu i ideje L. Kolakovskog, koji uz ostru kritiku dogmatizma tzv. doslednosti, koja često dovodi do fanatizma, preporučuje »nedoslednu nedoslednost«, odnosno etički relativizam u toleranciji, pri čemu se izuzimaju elementarne situacije u kojima ne može biti tolerancije (agresija, mučenje, genocid i sl.), a u svemu ostalom važi načelo slobode moralnog izbora i uverenja pojedinaca, koje niko ne može naterati da budu dosledni u situacijama u kojima doslednost postaje destruktivna ili apsurdna (»borba« do kraja, »nehumana ili uvredljiva istinoljubivost« i sl.).

Liberalne ideje tolerancije su istorijski znatno doprinele suzbijanju različitih oblika dogmatizma, fanatizma i isključivosti na različitim područjima života, pa i u politici, daleko nad-

mašujući horizont manihejskih i binarnih opozicija konzervativne političke misli (»prijatelj-neprijatelj« i sl.). Štaviše, ideja tolerancije je u okrilju liberalizma stekla status kulturne i civilizacijske ideje, koja izvađa horizonta stihije i konkurencije, doprinosi normiranju i potpunijem etičkom utemeljenju politike putem unošenja »pravila igre« u politički proces, čija su okosnica upravo pravila tolerancije. U širokom smislu, može se reći da liberalima pripadaju ljudi koji imaju socijalne i političke ideale, ali ako njihova realizacija dovodi do sukoba sa drugim ili do rđavih posledica, onda oni svojim idealima postavljaju određene granice. Taj princip voljnog samoograničavanja je naizgled mala, ali u stvari крупna razlika u odnosu na dogmatike i fanatike koji to u principu ne čine. Vitalnost liberalizma je u tome što *uvažava* ideale i nastojanja drugih, čak i ako ih ne *prihvata*. U tom smislu se i savremena ideja tolerancije, koja je i dalje otvorena za rasprave i preciziranja, iznova vraća svojim racionalističkim etičkim izvorima.

(c) Moralitet, pravednost, individualizam.

U Kantovoj filozofiji razvijaju se, polazeći od ideja prosvetiteljstva, značajni etički postulati liberalizma. Poznato je Kantovo stanovište po kome je suština moralnosti u tome da se druga osoba uvek mora uzimati kao *cilj*, a ne kao sredstvo, iz čega se izvodi i njegov kategorički imperativ. Ovakvo etičko načelo reafirmiše ljudsku individualnost, racionalnost i humanizam kao bitne vrednosti društva, a to znači i negaciju premoći kolektivnih sila i države nad čovekom (Hobs, Hegel). Čovek ne može biti sredstvo vladavice, a legitimna može biti samo ona vlada koja priznaje i uzima čoveka kao punovredno biće i polaznu osnovu za svoju delatnost u vršenju vlasti. Takva legitimnost je, prema liberalnoj teoriji, predmet stalnog ispitivanja. Glavne liberalne institucije i subjekti (javnost i javna upotreba uma, parlament itd.) nisu ništa drugo do medijumi stalnog preispitivanja i kritike rada vlade, instrumenti kontrole vlasti, odnosno organizovana javna motrišta sa kojih društvo neprekidno utiče na politički proces sa stanovišta poštovanja autonomne i zaštićene sfere ljudskih prava i sloboda. Za razliku od

teorija Bodena i Hobsa koji su polazili od apsolutno obavezujućih ugovornih veza vladara i podanika (teorijski konstrukt koji omogućuje premoć države), u vreme i posle Reformacije razvila se relativizirana varijanta političke obligacije, čiji je glavni koren u *pristanku* građana, konsenzualna teorija. Po toj varijanti, vlast nije sama sebi cilj, već ona postoji radi ostvarivanja volje građana. Pristanak građana na postojeću vladavinu uvek zavisi od toga da li vlast ostvaruje interese građana ili ne. U ovom drugom slučaju legitimno je pravo građana da povuku svoju političku obligaciju prema vladi i da odrede nove uslove pristanka držeci se svojih prirodnih prava. Na taj način, autonomnost, suverenitet i politički subjektivitet građana osnovica su novog položaja i društvenog dostojanstva čoveka, a ujedno i ključni stubovi političkog poretka. Njihov krajnji garant može biti i neprikosnoveno pravo na pobunu protiv vlasti i uslova vladanja koji su protivni pristanku i prirodnim pravima građana, tako da je pravo na pobunu protiv nelegitimne vlasti, u stvari, »pravo svih prava«.

U filozofiji ranog liberalizma, isto tako, dolazi do punog izražaja stara ideja komunitativne pravde, postulat, koji se sa nastankom i učvršćivanjem građanskog društva sve više ostvaruje kao ideal »slabe države i jakog društva«, dakle države koja neće ostvarivati prinudu nad svojim građanima, već im pružati zaštitu i omogućavati njihovu samostalnost u korišćenju prirodnih i drugih priznatih prava. Kasniji društveni razvoj će sve više isticati novi princip *distributivne* pravde, koji će pratiti politički i državni intervencionizam i različiti oblici posredovanja i sporazumevanja među velikim socijalnim grupacijama. To ne znači da je reč o isključivim ili alternativnim, već o komplementarnim principima pravičnosti. Naime, izvorno liberalno načelo da se niko ne sme povrediti (*Neminem laedere*), u političkoj praksi liberalnih vlada i dalje ostaje kao neka vrsta protivteže distributivne pravde i načela da »svakom pripada svoje« (*Suum quique tribuere*). To praktično znači da se ovi različiti principi moraju miriti, a ne međusobno ukidati, tako da pravičnija društvena preraspo-

dela ne mora značiti da zbog toga bilo ko mora biti uništen, a posebno da se zbog toga moraju žrtvovati izvorna načela liberalizma.

O uslovima složenog modernog društva, sa mnogim unutrašnjim suprotnostima i međuzavisnostima, sve teže postaje realizovati klasično liberalno načelo o »malo vlade«. Kako uočava Dejvid Nikols (Nicholls), danas je teško ustanoviti koliko je vlade »malo« ili »dovoljno«, pogotovo u uslovima rastućih zahteva i pritiska iz društva prema vladi. Nikols ukazuje da u tom smislu liberalizam H. Spensera (Spencer) ili T. Grina (Green), koji su se čvrsto držali načela o »malo vlade«, danas pripada idealističkim tradicijama liberalizma, koji taj idealizam pokazuje i u pogledu verovanja u potpunu racionalnost čoveka, odn. »ljudske prirode«. S druge strane istorijske rezerve liberalizma u današnjim uslovima nisu samo u obimu državnih intervencija ili političkog posredovanja nego i u kvalitetu i metodama tog posredovanja. Drugim rečima, problemi liberalnih vrednosti u njihovom savremenom životnom ciklusu sve više se postavljaju kao problemi pluralizma i demokratije, a problemi demokratije i kao problemi očuvanja i reafirmacije nekih značajnih liberalnih vrednosti u ukupnoj političkoj konstituciji društva.

Jedna od najizrazitijih karakteristika izvornog ili ranog liberalizma bila je vrednost *individualizma* (često nazvanog *posednički individualizam*, i to u dvostrukoj funkciji: s jedne strane *emancipacije* od staleške zavisnosti i zatvorenosti, a s druge, *slobodne tržišne konkurencije* nezavisnih individua, posednika). Individualizam rane liberalne faze svodio je socijalne odnose na *moralne* odnose individua, utemeljene na slobodi izbora i moralnoj autonomiji ličnosti. Drugu stranu ovako pojmljenog individualizma i lične slobode čini lična *odgovornost* i inicijativa (preduzimljivost), koja se sa porastom ličnih motivacija pretvara u moćan produktivni potencijal privrednog i društvenog razvoja, nasuprot skučenim i zatvorenim strukturama feudalne reprodukcije. U tom je smislu liberalizam filozofija koja se od svojih početaka usmerava protiv kolektivismu, holizma i organskih teorija o društvu i društvenim odno-

sima. Međutim, filozofski smisao individualizma i lične autonomije nije isti u svim strujama i epohama liberalizma. Među pretečama liberalizma i zagovornicima individualizma, kakav je bio T. Hobs, vizija čoveka i »ljudske prirode« pretežno je pesimistička. Iako je zagovarao individualizam, Hobs je u uslovima razornih sukoba unutar društva, kao prvu potrebu svakog pojedinca video potrebu za *sigurnošću*, onom vrednošću koja se može steći i očuvati samo posredstvom moćne države, Levijatana. Bez ove nema ni individualizma ni lične slobode.

Nasuprot Hobsu i, kasnije, Hegelu koji su veličali jaku državu i pravom uređeno društvo kao očišćenje razuma, najveći broj liberalnih mislilaca smatra da lična autonomija i sloboda izviru iz prirodnih prava i najbolje se čuvaju u uslovima lične inicijative i društvene samoregulacije. Reč je o otvorenoj društvenoj sredini, slobodnoj i nesputoj klimi u kojoj svaka individua ima mogućnost da se razvije i dozri u onome što je, inače, generički svojstveno »ljudskoj prirodi« (razum, težnja ka sreći, slobodi, dobrobiti i sl.), ali i u onome što je individualno neponovljivo i svojstveno samo svakom pojedincu kao konkretnom biću. Samo u ambijentu društvene i lične slobode, sloboda se razvija i prihvata zajedno sa odgovornostima koje ona podrazumeva, raskidajući sa zavisnostima i stegama drugih, čovek kao produktivna i nezavisna ličnost životne probleme rešava samostalno i u ravnopravnoj saradnji, a ne na štetu drugih ili na njihov teret. Međutim, kako to ističe R. Penok (Pennock), Hobsov individualizam sam po sebi nije dokaz da je on demokratski i zastupnik demokratskog društva. Zbog toga se ni individualizam ni kolektivismu, ali ni kao nužan antipod demokratije. Reč je o različitim koncepcijama i filozofijama društva i čoveka, koje, uzete za sebe, mogu odvesti do ekstreme koji negiraju demokratiju: dosledni kolektivismu lako se pretvara u populizam, demagogiju ili totalitarizam, kao što se, s druge strane, krajnji individualizam može pretvoriti u elitističko, kastinsko i zatvoreno društvo nejednakih, prema tome u društveni oblik koji

nema ničeg zajedničkog sa demokratijom (kao društvom jednakosti, ili barem jednakih šansi). Razlika liberalizma i demokratije nije u nekoj suprotnosti i nespojivosti individualizma i kolektivismu, već u meri u kojoj se oni priznaju i preuzimaju operativna načela društvenog uređenja. Granice jednog i drugog u praksi nije jednostavno odrediti, a još manje opravdati.

Liberalna država i liberalna demokratija. — U odnosu na liberalnu demokratiju koja je jedan dugotrajni i istorijski promenljiv politički oblik, liberalna država je uži i instrumentalni oblik najviše državne organizacije, koji je samo deo liberalne društvene i političke strukture u njenim epohalnim transformacijama. Liberalna država istorijski prethodi razvoju liberalne demokratije, obrazujući njene prve političke oslonce, i to tako što se učvrstila pomoću, a delimično nasuprot apsolutističkoj monarhiji, koja je koncentracijom ekonomskih i političkih snaga, kao i upravljačke sposobnosti zapravo poslužila kao *prolog* prodoru liberalne države. Liberalna demokratija, kao kasnija tvorevina, nastaje iz modifikacije »čistih« načela liberalizma sa principima demokratije, posebno naglašenim u tradiciji francuskog liberalizma, što pokazuje da liberalizam u nekom potpunom obliku istorijski ni u jednom razdoblju i ni u jednoj zemlji nije bio do kraja realizovan.

Iako je, po klasičnoj teorijskoj definiciji, liberalna država tip tzv. »slabe« države (odnosno zaštitničke organizacije koja služi privatnim posednicima, građanima, »noćni čuvar«), bez većih ingerencija u socijalnom domenu, uz pravna ograničenja i kontrolu, uočljive su značajne promene u snazi i interventnim aktivnostima ove države u pojedinim razdobljima epohe liberalizma. Uplitanje ove države u društvo na unutrašnjem planu jača sa produžljivanjem klasičnih suprotnosti unutar građanskog poretka i pojavom snaga koje politički osporavaju odnose unutar liberalnog društva, pre svega odnose sve izraženijih nejednakosti. S druge strane, već od samih početaka postoji različito delovanje liberalne države na spoljašnjem planu. Liberalna i tolerantna »kod kuće«, ova država je militantna, despotska i neumoljiva na spoljašnjem planu,

pre svega u kolonijama i na osvojenim i zavisnim teritorijama, na čijoj se eksploataciji izgrađuje liberalni »mir u sopstvenom domu«.

Za razliku od raznih oblika personalizovane državne vlasti, autokratija i decizionističkih, neograničenih oblika državne intervencije i odlučivanja, liberalna država je pravom ograničena država (pravna država ili država zasnovana na *vladavini prava*), dakle u isto vreme i *neutralna država* koja nepristrasnim ponašanjem garantuje slobodu i pravnu jednakost tržišnih subjekata. Konstitucionalizam kao sinteza i najviši oblik garantije privatnog statusa građana u liberalizmu, obuhvata zakonima i drugim aktima već priznata prava, a ustav kao okvir ne može se menjati bez posebnih garantija ne samo za većinu već i za manjine i čije se tumačenje i primena zaštićuju od za to posebnih organa, ustavnih sudova ili drugih institucija. U političkoj istoriji, liberalna država je i prvi oblik dosledno *institucionalizovane* vlasti, vlasti čiji je odnos prema društvu i građanima unapred propisan, ograničen i kontrolisan, što je ogroman napredak u razvoju demokratije i političke kulture u svetu. Međutim, ograničenja i garantije »objektivnog odnošenja« liberalne države nisu samo u eksplicitnim pisanim ili drugim normama i konvencijama. One leže u samoj strukturi vlasti i institucija, pre svega u primeni načela *podela vlasti*, koje sačinjavaju branu prekomernoj koncentraciji političkih ovlašćenja u jednom organu ili grupi i koje omogućuju uzajamne ravnoteže i kontrolne procese među pojedinim granama vlasti. Ograničenja državne vlasti u odnosu na građane značajno su garantovana i institucijom opšte političke *reprezentacije*, koja liberalnoj državi, kao središnja institucija u odvijanju političkog procesa, daje formu *parlamentarne demokratije*.

Parlament je u liberalnoj državi nastao u procesu odvajanja javne i privatne sfere, odnosno oblikovanja javne sfere u skladu sa potrebama i interesima privatne sfere, koja je obuhvatala prošireni politički prostor mnoštva pravno i politički subjektiviranih pojedinaca, za koje je institucija parlamenta bila ključno mesto okupljanja, artikulacije i sinteze zajedničkih i opštih potreba i interesa. Po Milovoj definiciji, parlament je pre svega mesto slo-

bodnih debata u kojoj se politika i politička istina teorijski traže, utvrđuju i obelodanjuju. Međutim, ovde je u stvari reč samo o »prosečnim interesima« posedničkih klasa u njihovom posedu svojine, pa i same države. Da je zaista tako, otkriva i klasični Milov traktat o *predstavničkoj vladi*, u kome elementi prava na političko predstavljanje (aktivno i pasivno) i izbor, ostaju zavisni od posedovanja (imovnog cenzusa), obrazovanja (*ignorance as a bar to representation*) i predstavljanje građana (sa mnoštvom radnika) na principu uzorka (virtuelna reprezentacija). Inače, parlament kao institucija je u liberalnoj državi deo trijadične političke strukture nastale iz podvajanja javne i privatne sfere: *reprezentativne* (parlamentarne) i *medijacione* strukture ili *srednjeg nivoa* političke organizacije koji je neophodan za povezivanje bazične (građanske) sa središnjim (parlamentarnim) nivoom političke strukture i koji se pre svega sastoji od političkih partija (detektora i usmerivača različitih interesa) i javnosti (javnog mnjenja, kao »polja napetosti između građanskog društva i države — Habermas). Kad je reč o pravima i slobodama građana, njih izvorno čini krug *civilnih prava*, koja zaštitu dobijaju u sudskim ustanovama, zatim u *političkim* pravima, koja se garantuju institucijom političkog predstavljanja (parlamentom) i najзад krug *socijalnih prava* iza kojih stoji izvršna ili državna vlast u užem smislu reči.

Liberalna država je politička organizacija kojom počinje modifikacija klasičnih koncepcija neograničenog državnog suvereniteta, njenim zamenjivanjem idejama narodne ili, preciznije, *građanske suverenosti*, koji implicira ne neko najviše i apsolutno, hijerarhijski utemeljeno središte svima i svemu nadređene vlasti (»svaka apsolutna suverenost traži svoga tiranina«), već ideju horizontalne, ograničene (u demokratskom smislu) i kontrolisane suverenosti u smislu sposobne i efikasne vlade koja uvek radi u granicama prava, odnosno ustava. To je načelo bitno i za savremenu koncepciju suverenosti, jer su sva savremena društva složena u etničkom i drugom smislu, sastavljena od mnogih posebnih i specifičnih grupa i manjina koje valja ravnopravno štiti i podsticati. Otuda bi svako

zasnivanje države na apsolutnom suverenitetu, otvorilo vrata političkoj opresiji, koja je nespojiva sa političkim *etosom* liberalizma. U tom smislu je liberalna država onaj tip države koji teži minimalnom uplitanju u privredu i društvo, država koja deluje na načelu *laissez faire — laissez passer*, dakle na očekivanjima *maksimalne* društvene (tržišne) samoregulacije, ambijenta slobode.

Elementi »mešovitog« političkog oblika u *liberalnoj demokratiji* izraženiji su nego u drugim tipovima demokratije. Iako se ovaj tip demokratije pojavljuje u mnogim savremenim klasifikacijama, neki pisci smatraju, imajući u vidu da je liberalizam od samih početaka sumnjičav i selektivan prema demokratiji (kao političkom sistemu socijalne jednakosti i participacije), a kasnije i u sve većem razlilaženju sa uvećanim demokratskim zahtevima, da je izraz »liberalna demokratija« svojevrsni *contradictio in adiecto*. Valja, međutim, imati u vidu činjenicu da u mešovitom sistemu liberalizma i demokratije (koji je kompromisan i time u skladu sa liberalnom tradicijom) ima distinktnih crta, kao što su ograničavanje nadmoći većine pravima manjina, prihvatanje društvenog i političkog pluralizma i kompeticije, pa i otvorenih pritisaka iz društva prema državi, individualna prava i, posebno *odgovornosti*, itd. Pa čak ako se u svojoj konzervativnoj fazi koja počinje sredinom XIX veka, liberalizam sve više približuje modelu demokratskog elitizma, on ne samo po svojim ključnim vrednostima već i po političkom metodu, ostaje unutar polja demokratskih procesa i oblika, i to naročito kao stalni korektiv prema tendencijama *kvarjenja* i degradacije koji su vidljivi u drugim, a naročito populističkim i demagoškim oblicima demokratije, kao i prema ekscesima koje izaziva tzv. demokratska *socijalna* država. To korektivno delovanje liberalnih elemenata demokratije posebno je vidljivo u koncepcijama i praksi savremenog *neoliberalizma*.

Neoliberalizam. — Period posle Drugog svetskog rata doveo je u zapadnim demokratskim zemljama do širokog angažovanja najširih slojeva u ratnim naporima i kao rezultat tog učešća u prvim posleratnim godinama rastu ekonomski zahtevi za

kompensacijama i poboljšanjem socijalnog položaja donjih i srednjih društvenih slojeva. To dovodi do promena u smeru aktivnosti države, koja je u ratnim godinama i inače u svojim rukama nagomilala veliku ekonomsku, organizacijsku i informatičku moć. Postepeno se ratna hiperaktivna država pretvara u socijalnu državu, nastojeći da odgovori povećanim ekonomskim zahtevima iz društva. To praktično znači da se modifikuju i tradicionalni liberalni ideali i vrednosti u zemljama klasičnog liberalizma (Engleska, SAD, skandinavске zemlje) i da se u društveni poredak liberalizma postepeno ugrađuju vrednosti socijalne demokratije, pa i socijalizma. Tako je vremenom nastala »država blagostanja«, »društvo obilja« ili tzv. narodni kapital (Gelbrajt). Izdaci ove države su do početka sedamdesetih godina ogromno narasli, a mogućnost da se koncepcija države blagostanja održi tokom više od dve posleratne decenije, stvorena je preko svetskog tržišta i izvlačenja superprofita iz manje razvijenih delova sveta (zakon nejednake razmene) i njegove preraspodele na niže društvene slojeve i široku skalu socijalnih izdataka u razvijenim metropolitanskim centrima na Zapadu. Kao što je poznato, socijalna država je razvila sistem socijalne politike u oblasti društvenih službi, javnih radova, prekvalifikacija i uopšte održavanja standarda širokih slojeva stanovništva, dok je razvio svetske periferije u toj fazi bio praktično veoma usporen.

U sledećoj fazi, koja se jasno manifestuje krajem sedamdesetih, nivo socijalnih zahteva društva prema državi toliko je narastao da se ovima sve teže moglo udovoljavati, što je dovelo u krizu legitimacijske osnove socijalne države. U međuvremenu, na svetskoj periferiji su dovršeni procesi dekolonizacije i političkog oslobađanja niza zavisnih zemalja, što je unekoliko otežalo uvećanje dobiti u nejednakoj razmeni koja je donela bogatstvo razvijenim zemljama svetskog centra. S druge strane, nastali su novi veliki centri moći u Evropi i Aziji (Nemačka, Japan), što je ozbiljno ugrozilo konkurentsku moć i vodeću ulogu zemalja klasičnog liberalizma, uključujući i SAD. U poznim osadesetim, pored toga,

osećaju se jasni znaci duboke krize zemalja tzv. realsocijalizma, koje očito i sve bržim tempom gravitiraju ka ekonomskom, socijalnom i političkom krah. Konceptije socijalne države i socijalnog modela privrede i upravljanja sve više postaju negativni obrasci preurnjenih, neefikasnih i utopijskih društvenih poredaka sa ograničenim istorijskim trajanjem.

Sve ove okolnosti dovode do oživaljavanja liberalne filozofije privrede i društva na Zapadu, a povratak nekim bitnim liberalnim vrednostima i tekovinama sve više se prepoznaje kao neophodna pretpostavka za neoliberalnu reformu postojećih sistema socijalne države na Zapadu. Velika očekivanja miliona ljudi da će im isključivo bogata država rešavati lične i porodične probleme kroz politiku visokog opšteg i zajedničkog standarda i državnog finansiranja socijalnih izdataka i sigurnosti, dovela su do masovne demotivacije i smanjene odgovornosti za sopstveni i lični napor u borbi za održavanje životnog standarda i povoljnog socijalnog položaja uopšte. To stanje u odnosima države i društva rezultiralo je u drastičnoj redukciji reproduktivske moći nekadašnjih ekonomskih velesila, od kojih su neke gotovo sasvim izgubile svoju nekadašnju moć, a sa njom i svetski prestiž i vodeći položaj.

Rast protivrečnosti unutar socijalne države doveo je u osamdesetim godinama na vlast snage neoliberalizma, koje su programski najavile reprivatizaciju širokih oblasti socijalizovane privrede i potrošnje, uz povratne povećane zahteve i očekivanja države od privatne i lične inicijative u privredi i društvu uopšte. Motivi tržišnog društva i kompeticije, iznova postaju pokretačka snaga u nizu zapadnih zemalja, a nivo socijalnih izdataka i zaštite sistematski se reducira na bitno manji nivo od ranijeg. To su krupne promene u uslovima globalne društvene reprodukcije koje su u Engleskoj obeležene erom tzv. *tačerizma*, a u SAD erom *reganističke ekonomije* (*Reaganomics*) u osamdesetim godinama našeg veka. Uporedo sa ovim dolazi i do značajnijih pomeranja u kulturi, politici i društvenim odnosima, u pravcu reafirmacije

liberalnih vrednosti i ideala. Tako, na primer, za odnose neoliberalnih poredaka prema drugim zemljama iznova važe kriterijumi »poštovanje ljudskih sloboda i prava«, a sa progresivnom krizom socijalističkih sistema, ovima se postavljaju zahtevi u pravcu neoliberalnih reformi, što vodi novom i dubokom pomeranju i pregrupisanju snaga u svetu. U toj situaciji, liberalizam iznova postaje neka vrsta univerzalnog ideala, ili barem političkog postulata pod čijim se okriljem ostvaruju novi oblici dominacije zemalja svetskog centra, prema zavisnim zemljama periferije i postkomunističkih režima u Evropi. Ovaj proces otkriva poznu konzervativnu prirodu i osvajačke pretenzije liberalizma na svetskom planu, jer se novi svetski poredak vidi u obrascima univerzalizacije i globalizacije liberalnih vrednosti, koje omogućuju otvorenu penetraciju i dominaciju razvijenih zemalja nad velikim nerazvijenim područjima sveta. U svim tim promenama stvaraju se i nove strukture i hijerarhije unutar svetskog centra, u kome nekadašnje poražene zemlje u Drugom svetskom ratu imaju sve značajniju, ako ne i vodeću ulogu.

Kraj osamdesetih i početak devedesetih godina, međutim, otkriva i granice neoliberalnih poredaka, sa sve primetnijim produbljivanjem unutrašnjih nejednakosti unutar razvijenih zemalja, a još više u međunarodnim odnosima i na svetskom planu. Degradacija donjih slojeva i svetske periferije ne može se tolerisati do granica koje iznova ugrožavaju socijalni mir i privrednu efikasnost. Time se objašnjavaju i najnoviji procesi revalorizacije određenih elemenata socijalne države u strukturi neoliberalnih država na Zapadu, iako su ove nove socijalne reforme veoma usporene i povezane sa daljim bržljivim čuvanjem osnovnih vrednosti liberalne privrede i liberalne demokratije. Obnavljanje nekih elemenata socijalne države vidi se naročito u skandinavskim zemljama, ali i u SAD, jer se protivrečnosti izazvane čistim merama neoliberalne vladavine osećaju u gotovo svim razvijenim zapadnim zemljama. Tako dolazi do paradoksa da se neoliberalizam

učvršćuje u ranijim socijalističkim zemljama, dok se u zemljama sa vekovnom liberalnom tradicijom sadašnji liberalni ciklus u privredi i društvu, iznova dovodi u ravnotežu sa nekim tekovinama socijalne države. U svakom slučaju, poslednje godine XX veka protiču u znaku stalnog smenjivanja ciklusa neoliberalnih i socijalnih reformi na Zapadu, a taj proces postepeno se proširuje i na istočni deo sveta.

Milan MATIĆ

LITERATURA

- A. de Tokvil, *O demokratiji u Americi*, Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića, Novi Sad, 1991.
Dž. Lok, *Dve rasprave o vladi*, Mladost, Beograd, 1978.
Dž. S. Mil, *O slobodi*, Libertas, Beograd, 1988.
H. Laski, *Sloboda u modernoj državi*, Radnička štampa, Beograd, 1985.
Lj. Tadić, *Nauka o politici*, Rad, Beograd, 1988.
N. Bobio, *Budućnost demokratije*, Libertas, Beograd, 1990.

LIČNOST

Pojam i srodni termini. — U objašnjenju pojma ličnosti mora se poći od toga da je bitna karakteristika čoveka njegova individualnost. A to znači da se pojmom ličnost izražavaju ona suštinska svojstva svakog čoveka koja ga čine posebnom, svojevrsnom individualnošću i razlikuju od svih drugih individua, ali ga, ipak, ne izdvajaju kao monadu. Budući da se ličnost kao ljudsko biće formira u društveno-kulturnoj sredini, ona deli izvesne karakterne osobine sa ostalim saučesnicima.

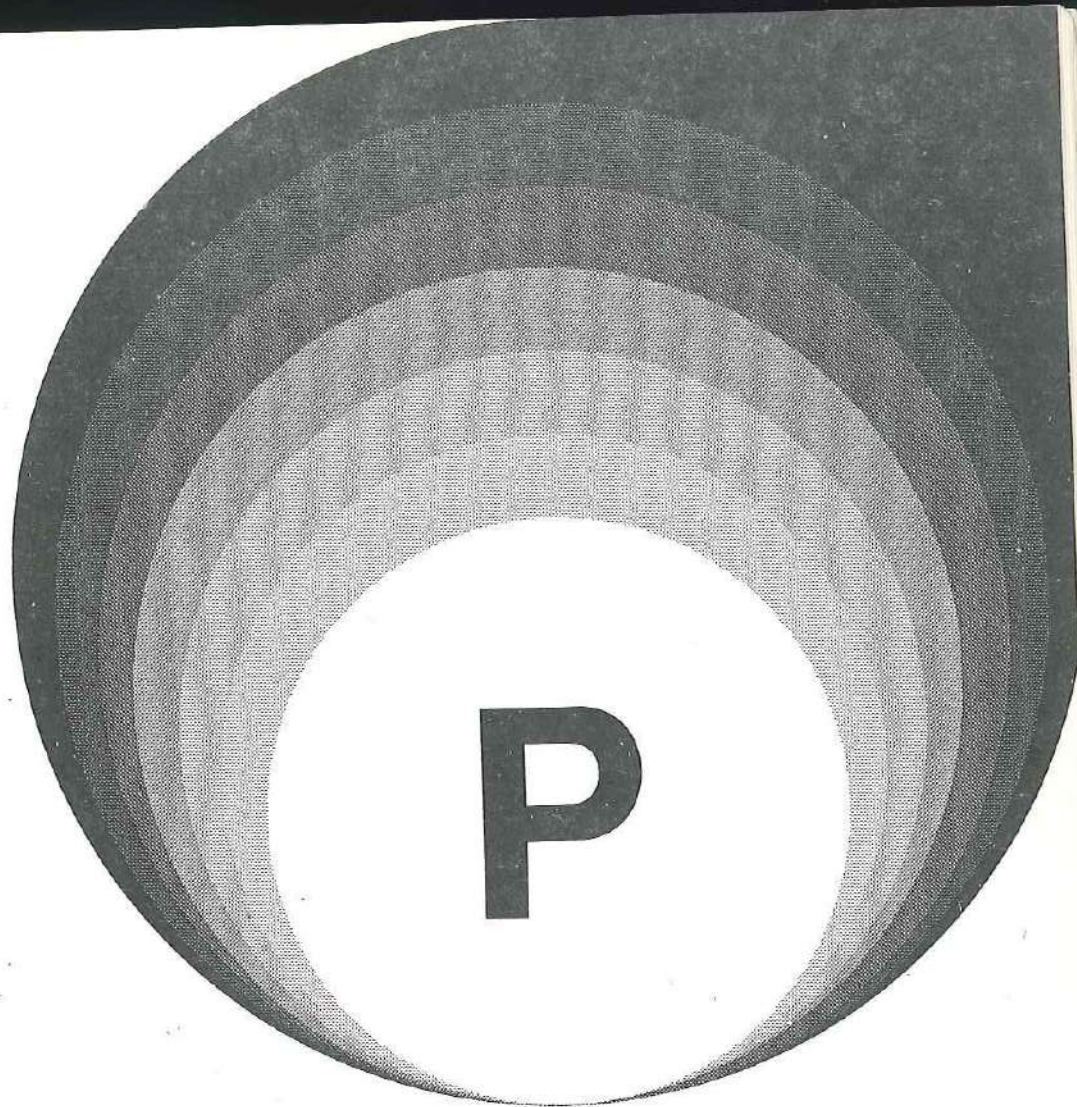
Pojam ličnosti upotrebljava se u različitim značenjima: Popularna upotreba pojma ističe samo jedan aspekt višedimenzionalnog pojma ličnosti, i to onaj koji označuje odnos drugog prema pojedincu, koji ga vidi, najčešće, kao značajnu osobu, koja se izdvaja iz mnoštva anonimnih pojedinaca. U naučnoj upotrebi pojma razlikuju se filozofske, psihološke, sociološke, političke definicije. Pri tom, često se uzimaju kao sinonimi termini koji imaju različite sadržaje. Zato je potrebno prethodno napraviti razliku između termina kao što su: *individua*, *persona*, *»ja«* (*self*, *ego*), *karakter*, *temperament*, *ličnost*.

Ali, zadržimo se najpre na genezi pojma. Termin ličnost (na engleskom *personality*, na francuskom *personnalité*, na nemačkom *Persönlichkeit*) ima svoj koren u klasičnom

latinskom terminu *persona* i srednjovekovnom latinskom *personalitas*. Termin je označavao pozorišnu masku u grčkoj drami (gde je bio u upotrebi termin *prosōpon*), što je sto godina pre n. e. bilo prihvaćeno i u rimskoj komediji.

Istaknuti psiholog ličnosti Gordon Olport (G. Allport), u knjizi *Sklop i razvoj ličnosti*, smatra da je Ciceron ukazao na osnovna značenja termina *persona*, koji označuje kako se neka osoba javlja za druge (a ne kakva jeste); koju ulogu neko igra u životu (na primer, pisac); skup ličnih kvaliteta koji odgovaraju nekom čoveku u onome što on radi (stvarno »ja«); ono što nekoga odlikuje i izražava dignitet.

Već iz ovoga se vidi da je termin dvosmi-slen, budući da se odnosi i na ono što pojedinac prikriva (maska), prikazujući se za druge kao »lažna pojava« (što izražava latinski termin *personatus*), tj. kao ono što nije; ali, istovremeno, kao skup bitnih kvaliteta koji odgovaraju određenom pojedincu, termin se odnosi i na ono što individua jeste, na vlastito »ja« koje odlikuje jednu osobu i predstavlja njen identitet. Iako se može reći, da u naučnoj upotrebi pojma ličnost predstavlja ovo drugo značenje, Džordž Herbert Mid (George Herbert Mead) ističe u objašnjenju nastajanja ličnosti fazu kada se »ja« izražava



PARLAMENTARIZAM

Termin i pojam. — Kao i mnogi drugi fundamentalni pojmovi politike i demokratije, parlamentarizam je višeznačan i složen pojam. Nejasnoće postoje kako oko parlamenta, tako i oko parlamentarizma. Parlamentom se najčešće označavaju različite stvari, odnosno sadržaji. On označuje predstavničko telo u različitim fazama političkog razvoja jedne zemlje, iako u praksi među njima ima velikih razlika. Samo se uz velike rezerve i uprošćavanja mogu izjednačavati engleski parlament XVI veka sa parlamentom Ujedinjenog kraljevstva XX veka. Isto tako, nije sasvim jasno da li se pod parlamentom uvek razume poslanički sastav bez vlade ili s njom; da li parlament obuhvata i kralja i, najzad, da li je reč samo o jednom, obično Donjem do-

mu ili o oba doma. Stoga neki autori koriste termine *houses of parliament* ili skupština (*Assembly*) za parlament koji je postojao pre parlamentarne vlade odnosno pre konstituisanja vlade koja se sastojala od članova parlamenta (koji su bili odgovorni više parlamentu nego monarhu). Drugim rečima, skupština bi označavala poslanički sastav bez vlade, a parlament poslanički sastav sa vladom. Pored toga, treba razlikovati parlament od pukog parlamentarnog zdanja ili parlamentarne institucije. Samo ako je autentična politička tvorevina, ako predstavlja širu socijalnu strukturu ako je mesto ili okvir dijaloga i rasprave o javnim stvarima i ako je uticajan faktor u procesu političkog odlučivanja, jedna predstavnička politička institucija za-

vreduje da nosi ime i status parlamenta. Najčešće, parlament se koristi za označavanje i jednog i drugog sadržaja.

Što se tiče termina *parlamentarizam*, on se, ne samo u običnom govoru već i u dobrom delu relevantne literature, često koristi kao sinonim za parlamentarnu, odnosno predstavničku demokratiju, parlamentarni sistem odnosno režim ili sistem parlamentarne vlade. Dva su osnovna razloga za to. Prvi je u okolnosti da parlament čini težišnu ili centralnu instituciju predstavničke odnosno parlamentarne demokratije i da je za njen opšti pojam ili prirodu ta osobina mnogo značajnija od nekih drugih institucionalno-tehnoških obeležja unutrašnje organizacije vlasti. U tom svojstvu, parlamentarizam izražava neposrednu vezu ili neraskidivost parlamenta i demokratije. Drugim rečima, može se reći da nema demokratije bez parlamenta i parlamentarizma kao njegovog dinamičnog funkcionirajućeg oblika postojanja. No, ako se može reći da nema demokratije bez parlamenta, to ne znači da je svaki sistem koji ima parlament istovremeno i demokratski. Drugi razlog je u tome što je veliki deo borbe za demokratiju, u demokratskim zemljama predstavljao istovremeno i borbu za određeni parlamentarni uticaj i vodio se u ili oko parlamenta.

Moguće je naći i one autore koji se još uvek pitaju da li parlamentarni sistemi koji se razlikuju od britanskog spadaju uopšte u kategoriju parlamentarizma, kao njegovi autentični i posebni oblici, ili predstavljaju samo devijacije engleskog modela parlamentarizma.

Iako je višeznačnost ili izvesna nepreciznost parlamentarizma donekle razumljiva i ne tako lako savladiva, čini se da može biti korisno, naročito iz analitičkih i komunikativnih razloga, praviti razliku između parlamentarizma, predstavničke odnosno parlamentarne demokratije i parlamentarne vlade odnosno parlamentarnog sistema vlasti.

Parlamentarizam u širem smislu označuje politički sistem u čijem središtu stoji parlament kao manje ili više institucionalizovani skup predstavnika društva ili pojedinih društvenih slojeva na kome se vode otvorene rasprave o političkim pitanjima i odlučuje, od-

nosno utiče na donošenje ključnih odluka o javnim poslovima. U tom smislu može se protumačiti Moskin shvatanje parlamentarizma kao sistema vladavine u kome politička superiornost u državi pripada faktorima koji su direktno ili indirektno izabrani putem izbora, ili Laskijev poimanje parlamentarizma kao »vladavine sa diskusijom« (*government by discussion*) ili pak Šmitovo (Schmitt) shvatanje parlamentarizma kao sistema vlasti u kome dominira »otvorenost i diskusija«. U tom značenju, parlamentarizam je sličan pojmu predstavničke ili parlamentarne demokratije. Pod parlamentarnom demokratijom se obično razume »sistem vlasti koji, bez obzira da li je u formi republike ili ustavne monarhije, poverava vlast izabranim predstavnicima na opštim izborima i koji u principu priznaje da svi građani po zakonu imaju ista prava i iste dužnosti.«

Parlamentarizam u užem smislu najčešće se izjednačava sa parlamentarnim sistemom ili sistemom parlamentarne vlade. Sistem parlamentarne vlade (*parliamentary government*) označava sistem vladavine u kome postoji dualizam odnosno međuzavisnost ili saradnja zakonodavne i izvršne vlasti i u kome je pod okriljem titularnog šefa države realna vlast smeštena u kabinetu, koji je uglavnom ili najčešće sastavljen od članova predstavničkog tela, a koji su, individualno i kolektivno, odgovorni upravo u tom telu. Drugim rečima, sistem parlamentarne vlade je, kako ističe Epštejn, »forma konstitucionalne demokratije u kojoj izvršna vlast proizlazi i odgovorna je zakonodavnoj vlasti«. Mnogi autori naglašavaju element, odnosno princip fuzije, odnosno saradnje zakonodavne i izvršne vlasti kao diferencirajuće svojstvo parlamentarizma.

Geneza parlamentarizma. — Ono što je rečeno za odnos parlamenta i demokratije važi u velikoj meri i za odnos parlamenta i parlamentarizma: tvrdnja da nema parlamentarizma bez parlamenta ne znači automatski da je parlamentarizam obezbeđen samim postojanjem parlamenta ili da je parlamentarizam praksa odnosno dinamika svakog sistema koji ima parlament. Da su parlament i parlamentarizam povezani na poseban način

pokazuje ne samo etimologija već i istorija. Sama reč *parlament* je francuskog porekla (*parler* — govoriti, diskutovati) i označuje veoma staru instituciju skupštine, skupa ili savetovanja koje je najčešće kralj sazivao radi dobijanja podrške, saveta ili mišljenja šire skupine ljudi o važnim pitanjima države i društva. U modernom smislu, parlament nastaje u XVII veku, upravo onda kad je bogata i razučena, odnosno diferencirana socijalna struktura dovela i do izvesnih diferencijacija uloga u sferi politike i političke vlasti.

Iako u svom modernom izdanju predstavlja jednu od najmlađih političkih i državnih institucija, zakonodavna institucija ima svoju dugu i bogatu istoriju. U toj istoriji moguće je razlikovati dve faze: *predparlamentarnu* i *parlamentarnu*.

U pretparlamentarnoj fazi skupština je postojala i delovala više kao savetodavno—konsultativna (*advise-and-consent assemblies*) nego kao predstavnička tvorevina. U svojim začetima ili prvim varijantama, skupštine nisu imale značajniju unutrašnju organizaciju, a o partijama nema ni traga. Stara grčka *Eklesia*, koju su činili svi atinski muški građani, bila je, u stvari, više forma šire participacije ili direktne demokratije nego oblik predstavničke skupštine. Pri tome, naravno, treba imati u vidu da je to bila višestruko ograničena forma neposredne demokratije. Dovoljno je samo pomenuti da je oko dve trećine populacije (stranci i robovi), bilo isključeno iz tog oblika participacije odnosno demokratije. Rimska *Comitia*, koju su činile civilne, vojne i tribalne organizacije, bila je savetodavni i zakonodavni organ. Senat, koji je kasnije preuzeo vlast ili na koga je prenesena vlast, bio je više jedno aristokratsko nego narodno reprezentativno telo. U anglosaksonskoj tradiciji takav zbor se zvao »skupština mudrih«, odnosno *Witenagemot* koji je posle normanskih osvajanja delovao kao *Magnum Concilium*. I mnoge druge zemlje i krajevi imale su slične skupštine. Ovakvi parlamenti odnosno skupštine nisu uvek ili u punijoj meri, mogle biti ni ograničavajuća tela kraljevske vlasti, a još manje suvereni politički faktori. Staviše, kraljevi su, u mnogim slučajevima, mogli imati prednosti od ovakvih skupština. One su bile

ne samo mesto na kome je kralj mogao saslušati drukčija mišljenja, ili ono što se dešava u narodu već i mesto izražavanja veličanstva i vrhovne vlasti kralja. Kralj je donosio zakone u parlamentu, a preko kraljevog saveta je rukovodio sudijama, koje su sa svoje strane upravljale parlamentom.

U drugoj fazi, koja počinje u srednjem veku, moguće je razlikovati četiri etape. *Prvu* etapu karakteriše suprematija monarha; u *drugoj* postoji dualizam odnosno ravnoteža ili paritet zakonodavne i izvršne vlasti sa izvesnim oscilacijama prema jednoj ili drugoj strani; *treću* etapu karakteriše suprematija ili suverenost parlamenta; u *četvrtoj* etapi je opet karakterističan dualizam, samo ovoga puta ne između monarha i legislature, već između izvršne vlasti koja je najvećim delom odvojena i emancipovana od nekadašnjeg monarha, i zakonodavne vlasti sa jasnim oscilacijama i prevagom na strani egzekutive.

U Engleskoj s početka XVII veka Džems I se još uvek pozivao na božanska prava kralja. U Francuskoj je Povelja od 1814. oblikovana na ideji restauracije francuske monarhije za vreme Napoleonovog izgnanstva na Elbi i polazila od božanskih prava Burbona na tron. U toj fazi razvoja organizacije vlasti, »vlada« se sastojala od sekretara koji su pomagali kralju u njegovom upravljanju. Ukoliko je uopšte postojao, parlament je imao više ulogu visokog suda pravde ili skupa preko koga je kralj želeo da sasluša glas naroda, odnosno javnog mnjenja ili da dobije podršku u vođenju finansijskih i spoljnopoličkih poslova. O snazi, značaju i načinu funkcionisanja parlamenta u ovom periodu dovoljno uverljivo govori i činjenica da je između 1302. i 1614. Francuski parlament, kao celina zasedao u manje od 42 godine, a u Engleskoj članovi *Houses of Parliament* sastali su se u rasponu od 1295. do 1614. samo u 198 godina.

U drugoj etapi skupština dobija legislativnu vlast i tako se u svojim ovlašćenjima diferencira od egzekutive vlasti kralja. Engleski građanski rat i revolucija 1688, znatno su promenili odnos snaga, ali ne u pravcu uspostavljanja hegemonije ili suprematije parlamenta, već više u smislu podela zakono-

davne i egzekutivne vlasti između parlamenta i kralja. U trećoj fazi, konačna suprematija je pripala parlamentu. U četvrtoj etapi tržište vlasti u operativno—upravljačkom smislu se poma prema egzekutivi, a parlamentu ostaje uglavnom kontribulansirajuća, odnosno kontrolna funkcija.

Treba naglasiti da su u pojedinim zemljama prelazi iz jedne u drugu fazu parlamentarnog razvoja trajali veoma kratko. Moglo bi se grubo i globalno reći da su oni bili u Engleskoj nešto duži i »mirniji«, a u Francuskoj kraći i eksplozivniji. U Francuskoj je predstavnička skupština bila za svega 53 dana transformisana iz srednjevekovnog skupa kraljevih glavnih podanika, grupisanih u tri posebne klase, u moderni parlament sastavljen od predstavnika naroda. Švedska je prešla iz prve u drugu fazu sa novim Ustavom od 1809, a uvođenje parlamentarizma u punijem smislu je nastupilo tek sa formiranjem liberalnih vlada u prve dve dekade XX veka.

U stvari, suštinsko uspostavljanje parlamentarizma nastaje tek u XVIII veku, ili u vreme kad se već faktički osvojene pozicije parlamenta čvršće utemeljuju i konstitucionalizuju i kad je izvršnoj vlasti postalo nemoguće ne samo da vlada, već i da funkcioniše bez podrške ili poverenja Donjeg doma. To se u neku ruku poklapa sa događajem kad ser R. Volpol (Walpole) prvi daje ostavku 1741, posle poraza u Donjem domu ili sa »trenutkom« kad 1782. ceo kabinet lorda Norta (North) podnosi ostavku posle gubitka poverenja u Donjem domu. Time je priznat i potvrđen ne samo princip ministarske odgovornosti, već i princip ministarske solidarnosti. Poznat je kasnije i slučaj R. Pila (Peel) koji je pored poverenja krune i Doma lordova dao ostavku, jer nije uživao podršku Donjeg doma.

U prvim fazama parlament je imao suženu socijalnu osnovu. U njemu nisu bili predstavljeni širi slojevi naroda niti je on bio izborna telo. Parlament je uglavnom predstavljao više staleže: *plemstvo*, *sveštenstvo* i bolje stojeće delove višeg srednjeg sloja. Razvojem buržoazije parlament i parlamentarizam postaju sredstvo i okvir kompromisa između aristokratije i sve snažnije nadolazeće

buržoazije koja je već bila dobrim delom politički subjektivirana. Kralj je bio prinuđen da malo po malo *ustupa* svoja ovlašćenja parlamentu dok nije konačno i suverenost prešla na parlament. No, čak i tada, kad je preuzeo prerogative suverenosti, parlament nije bio predstavničko telo u punijem smislu te reči. Tek posle niza zakona o predstavljanju naroda i proširenja biračke osnove u XVIII i XIX veku, parlament dobija karakter pravog predstavničkog tela.

Sposobnost parlamentarnog sistema da se prilagođava dubljim socijalnim promenama i zahtevima vremena dovela je i do različitih formi parlamentarizma. Moglo bi se reći da su neke od tih formi bile, u stvari, faze u razvoju parlamentarizma. Iz istorije parlamentarizma mogu se jasno pratiti pomeranja i oscilacije parlamentarnog klatna: prvo, pomeranje vlasti od kralja ka parlamentu tokom XVII i XVIII pa i XIX veka, kad parlament dostiže zenit, a zatim pomeranje težišta vlasti od parlamenta prema egzekutivi, do određenog stepena, naravno.

Dileme i kontroverze parlamentarizma.

— Ako se dublje zagleda u istoriju parlamentarizma, brzo će se uočiti da on nije nastao samo kao izraz spontanosti društveno—političkih procesa ni kao nužan odnosno osigurani ishod istorijskih zakonitosti, niti pak kao logična posledica demokratskih predispozicija i karaktera nekih naroda. Dobrim delom taj sistem je nastao kao rezultat dugih i teških političkih borbi, intelektualnih priprema i nastojanja da se politička vlast ograniči, ili obezbedi uticaj širih krugova, odnosno slojeva ljudi u procesu političkog odlučivanja. »Političke institucije su, kaže Mil, delo ljudi; one duguju svoje poreklo i svoju celu egzistenciju ljudskoj volji. Ljudi se ne bude u letnjem jutru nalazeći ih u dejstvu. Niti one liče drveću koje kada je jednom posađeno »raste na oči« dok ljudi spavaju. U svakoj fazi njihove egzistencije one su stvorene i jesu ono što su, samo sa ljudskom voljom aktivnošću«. Političke ideje su zasigurno, pre kao i danas, bile jedan od ključnih oslonaca i »pogona« parlamentarizma. Teško je i poverovati da bi parlamentarizam u razvijenim zemljama

izgleda onakav kakvog znamo bez Loka, Milla i Dženingsa, ili bez Monteskeja, Konstana, Gizoa i Diverzea. Gotovo je sigurno da bi parlamentarizam bio siromašniji bez pravne i parlamentarne »radionice« Bentama iz koje su stizala »uputstva« i saveti mnogim zemljama i parlamentima sveta, a od kojih su neka, makar i posle pet-šest decenija postajala parlamentarna »pravila igre«.

Prilikom isticanja uticaja određenih ideja na razvoj parlamentarnih institucija i parlamentarizma valja imati u vidu bar tri stvari. Prvo, politička misao o parlamentarizmu nije imala pravolinijski, kontinuiran i uzlazan smer razvoja. Razvojni tok parlamentarizma bio je isprekidan ne samo zastojima, već i velikim zaokretima ili uzmacima. U novije vreme, parlamentarna misao i praksa su praćene i oslobojene na brojna, manje ili više redovna naučna parlamentarna istraživanja.

Drugo, iako je kolevka parlamentarizma, Velika Britanija nije jedina zemlja u kojoj su se radale i razvijale parlamentarne ideje. Otvorene i dobrim delom naklonjene parlamentarizmu, bar u određenim periodima istorije, bile su i neke zemlje, posebno Francuska, za koje se smatra da su bile više okrenute revoluciji nego evoluciji, autoritarizmu više nego demokratiji, prezidencijalizmu više nego parlamentarizmu. Da je francuska misao bila otvorena i u delikatnijim vremenima za drukčija iskustva i ideje, dovoljno uverljivo govori jedna već zaboravljena činjenica da je Mirabo, kao vodeća ličnost u konstitutivnoj skupštini, tražio savete o uređenju nove države upravo od Bentama i da mu je ovaj, tada poznati i iskusni politički mislilac i poznavalac mnogih krajeva, društava i poredaka sveta, odgovorio na najbolji mogući način — pisanom raspravom. Elementi ideja parlamentarizma i odgovorne vlade mogu se naći i u nekim francuskim revolucionarnim ustavima ili u situacijama koje su stvarane povodom uređenja novih političkih institucija. Benžamin Konstan je pokrenuo zapaženu diskusiju oko parlamentarizma, a vredne parlamentarne ideje mogu se naći kod Šatobrijana, Gizoa i drugih ustavno—političkih mislilaca i pisaca. Treba, svakako, reći da su ovi autori učinili bar dve stvari. Prvo, oni su pre Bedžota otkrili

pravu prirodu engleskog parlamentarizma odnosno parlamentarnog sistema iza prilično ulepšane slike koju su o njemu pružali Monteskeje, Blekston ili Delolm. Drugo, oni su nastojali i uspeali da formulišu doktrinu parlamentarizma koja je više odgovarala, ili bar više vodila računa o kontinentalnom miljeu.

Nemci su u ponečemu uradili slično Francuzima. Uz sve poštovanje za engleski ustav, oni su ipak usvojili drukčiju varijantu parlamentarnog sistema. Tvorci Vajmarskog ustava, Projs, Nojman i Veber su poznavali ideje i radove Reldsloba i drugih konstitucionalista i političkih pisaca, ali su pod dejstvom nekih okolnosti i svojih opredeljenja, doneli jedan ustavni i parlamentarni projekt sistema koji je na samoj granici parlamentarizma.

U vanevropskim zemljama, posebno u zemljama Komonvelta, ustavno—politička, a time i parlamentarna, misao, ukoliko je i postojala, bila je pod snažnim uticajem britanske misli. Tako je čak i u Australiji, posle višegodišnjih debata, zakonodavac pokazivao više sklonosti da prihvati jedan, po pretpostavci oprobani, strani parlamentarni uzor u praktičnom parlamentarnom radu, nego da delovanje parlamenta prepusti tokovima domaće spontanosti. Tako je na inicijativu Senata doneta posebna Deklaracija kojom se nalaže, odnosno upućuje da se parlament u nekim pitanjima i u svom radu pridržava propozicija i prakse Vestminsterskog parlamenta.

Treće, svaki ozbiljniji uvid u istoriju parlamentarnih ideja i prakse otkriva brojne dileme i otvorena pitanja kako u jednoj tako i u drugoj ravni, pa i u delima najpoznatijih mislilaca parlamentarizma. Različita gledanja ili različite stavove moguće je naći ne samo u delima različitih autora ili u raznim delima istih autora koja su stvarana u različitim periodima, već i u okviru pojedinačno posmatranih dela. To važi kako za starije tako i za savremenije autore. To je slučaj sa Berkom, Blekstonom, Bentamom ili Milom. Vilson je pre predsednikovanja tražio dominantnu i kontrolnu ulogu parlamenta odnosno Kongresa u opštem sklopu regulativne moći, da bi posle »zauzimanja« predsedničkog trona dominirajuću regulativnu funkciju preneo u ruke Predsednika. Ne mali broj novijih autora u

istoj knjizi tvrde na jednom mestu da je parlament konačna politička vlast, a na drugom da je to vlada. Nije retka ni pojava da ideje određenih autora budu različito interpretirane. Treba reći da su ove protivrečnosti ili nedosljednosti u radovima poznatih mislilaca često više izraz težine i složenosti parlamentarne problematike nego ograničenosti njihove misli. Svest o ovim teškoćama može biti od pomoći u traženju rešenja za neka otvorena pitanja savremenog parlamentarizma. Isto tako, treba imati u vidu da su i pored svih dilema i nedoumica određene ideje ili rešenja postala neka vrsta parlamentarnih dostignuća odnosno »standarda«, sa manje ili više univerzalnim značajem, čije bi poznavanje moglo biti od velike koristi, naročito zemljama koje se nalaze na putu demokratizacije. To su i razlozi da se ovde izlože neke od osnovnih dilema i kontroverzi parlamentarizma.

U samom središtu ovih dilema i kontroverzi, čini se, stoje tri grupe pitanja. Prvo, da li parlament treba i može da bude suvereno, odnosno vrhovno i svemoćno političko telo ili jedna eventualno paritetna, odnosno balansirajuća i kontrolna ili pak samo pomoćna i »podupiračka« branša političke vlasti u opštem sklopu političkih institucija jednog društva. Pitanje se može razuditi u dva potpitanja: Prvo, treba li parlament da stvara pravo, i, ako treba, može li on biti ograničen nečin što sam stvara? Drugo, je li bolje da parlament u svojim rukama koncentriše zakonodavnu i izvršnu vlast ili da postoji podela između ove dve delatnosti, odnosno »brañe« vlasti. Isto tako da li je uopšte moguće, naročito u novije vreme, da parlament bude upravljačko telo, odnosno, da na operativan način upravlja društvenim poslovima. Treće, treba li i može li parlament da bude mesto samostalnog odlučivanja i mesto racionalne rasprave samostalnih političkih poslanika, gde se samostalno donose optimalne političke odluke?

Oštri sukobi, dijalozi i polemike, započeti pre tri veka, obnavljaju se ili »inoviraju« u talasima u pojedinim naročito delikatnijim periodima razvoja društva sve do naših dana. Njih je moguće pratiti preko debata koje su

posredno ili neposredno vođene između političkih mislilaca i poznavalaca parlamentarne problematike u brojnim zemljama, poput onih između: Bekona i Koka (Coke), Filmera i Loka; Blekston i Bentama; različitih struja u radničkom pokretu u nizu zemalja posebno između pristalica parlamentarnog socijalizma i pristalica diktature proletarijata odnosno neposredne participacione demokratije; liberala i antiliberala u Nemačkoj povodom donošenja Vajmarskog ustava; Šumpetera i Kelzena; Šmita i Tome, sve do novijih polemika između najčešće samo drukčije oblikovanih ili »odevenih« struja, oko istih ili sličnih pitanja. Mnogi od oštroumnih i vatrenih pobornika ili kritičara parlamentarizma bili su aktivni učesnici u političkom događanju svoga vremena i manje ili više otvoreno stajali na jednoj ili drugoj strani. Kao što su vladari ili nosioci vlasti tražili oslonce moći u različitim izvorima, tako su i ovi intelektualni poslenici potezali svoju argumentaciju sa različitih strana: i odozgo, s nebesa, najčešće u vidu božanskog porekla vlasti ili prirodnog prava; i odozdo, iz podnožja ili dubine društva, u vidu narodne volje; i iz »zlatne sredine«, koja se počela objavljivati sa prvim većim i slojevitim socijalnim diferencijacijama i sve više pokazivati da se društvo ne može svesti samo na njegove dve polarne »kape«; svemoćni politički srednji slojevi bili su temelj onoga što će se kasnije sloviti kao građansko, odnosno civilno društvo i diferencijacije vrhovne strukture političke vlasti.

U širem istorijskom rasponu, valja razlikovati dva velika talasa političkih sukoba i polemika: jedan između kralja i parlamenta, a drugi, kad je već parlament ojačao *vis à vis* kralja, između parlamenta i drugih aspiranata, institucija ili organizacija, na vrhovnu političku poziciju.

Prvi talas sukoba počinje u vreme kraljevine Džemsa I. Vatra je potpalio sam kralj, a kasnije razgorevali pristaše ili miljenici kralja, s jedne, i njegovi protivnici, s druge strane. Varnica je kresnula kad je kralj zabranio parlamentu da raspravlja o njegovim pravima i prerogativima. Treba imati u vidu da ovaj ultimatum dolazi u vreme kad je parlament

već izbio neka svoja prava i povlastice (još u XVI veku), i to posebno slobodu debate (*freedom of speech*), zaštitu od lišavanja slobode, pristup Donjeg doma odnosno njegovih poslanika kralju preko Spikera, i naravno, pravo kontrole nad finansijskim izvorima države. Parlament je žustro i oštro reagovao odgovorom da je »staro i neprikladno pravo parlamenta da slobodno raspravlja o svim stvarima koje se tiču podanika i njihovih prava ili imovine, a kad se parlamentu jednom uskrati sloboda debate time je uništena sama bit slobode parlamenta.

Kralj je nastojao da vrati ono što se vratiti može i još više od toga: da spasi što se spasiti može. Pošto je pre nekoliko vekova parlament zadobio pravo kontrole nad ekonomskim izvorima države- porezima, kralj se trudio da bar carine sačuva od ingerencija parlamenta. Kralj se isto tako trudio da drugo osnovno uporište vlasti, »kadrovska politika«, posebno kad je reč o sastavu egzekutive, zadrži u svojoj isključivoj nadležnosti. S druge strane, Parlamentu je isto tako bilo jasno da je upravo to ono mesto čijim se zauzimanjem može najviše oslabiti moć kralja, a ojačati svoja. Stoga već 1628. upućuje kralju zahtev da prilikom izbora svojih najvažnijih ministara vodi računa o mišljenju parlamenta. Džems I je spadao u onu grupu vladalaca koji su, pored znanog broja svojih umnih i pismenih pristaša i branilaca, našao za shodno da ne samo delom već i perom brani svoje »neprikladno« pravo na vlast i zaustavi parlament u svom pohodu na zaposedanje vrhovnog političkog trona. Ne može se reći da u ponečemu kralj nije umeo i mogao da umno i kraljevski dostojanstveno brani i svoju i englesku kraljevinu. I više od toga: da brani neke dublje potrebe društva za integracijom i stabilnošću. Pri tom je, naravno, jasno da je kralj kroz to branio i svoju vladarsku poziciju. Kralj je svim silama nastojao da uzme crkvi boga, a parlamentu narod.

Uz to, kralj se trudio da očuva ili održi kraljevske prerogative iznad bilo kakvih domašaja parlamentarnih prava i diskusija. Prerogative kralja su nešto o čemu parlament ne može raspravljati ni u kom slučaju. Kad kralj vrši ili ne vrši svoju vlast to se ne dešava

po sili ili diktatu prava, već aktom njegove milosti. Što se tiče debata u Parlamentu, one mogu biti izraz njegovog dopuštenja i milosti, a ne stvar prava ili volje parlamenta. Kralj je vro dobro znao da bi svako mešanje sa parlamentom moglo da dodirne, a time i ugrozi onu čarobnu formulu kraljevske vladavine: tajnovitost ili po kraljevim rečima »misteriju vlasti«. »Misterija« ili magičnost vlasti je pravi štit prerogativa vlasti i tek njenim probijanjem dolaze do izraza opasnosti od raznovrsnih socijalnih snaga ili pretendanata na vlast. »Mističnost« vladavine je kralj najradije, pred narodom i pred parlamentom, podupirao pozivanjem na boga i božansku ne samo osnovu već i prirodu kraljevske vlasti. U svojoj besedi parlamentu s početka XVII veka upozorio je da on nije samo božji namesnik koji sedi na božjem tronu već neko ko je »čak i od samog boga nazvan bogom«. Uz sve to, možda i kao rezervu, kralj ističe ugovorni karakter svoje vlasti. Krunisanje i polaganje zakletve su, po njegovom mišljenju, predstavljali konkretnu formu ugovora naroda i monarha.

Na strani monarhije, odnosno kralja, stavilo se dosta istaknutih mislilaca i javnih poslanika među kojima posebno mesto imaju Bekon i Filmer. Bekon (Bacon) je obrazlagao princip suverenosti kralja i potrebnost da vlast, ukoliko želi da bude vladajuća i integralna instanca društva, treba da stoji iznad strana u sukobu. Filmer (F. Bekon, Eseji, Beograd, 1967) je sakupio i donekle sistematizovao argumentaciju koja ide u prilog kralju, nasuprot ideja narodne i parlamentarne suverenosti. Meta Filmerovog napada nije bila samo demokratija, već i svaki oblik mešovitog političkog sistema. Kralj ne može pružiti svoj prst nikome pa ni narodu, a da mu oni ne uhvate celu ruku. Nema podela vlasti ni sa kim pa ni sa narodom ili bilo kojom drugom političkom institucijom.

Suprotno zastupnicima monarhije, javlja se shvatanje koje se u polemikama oko primata predstavničke, odnosno zakonodavne ili izvršne vlasti stavlja na stranu ove prve. Vremenom ova struja je jačala i menjala naglaske zavisno od promena u socijalnoj strukturi i pretežno njima izazvanih promena

u rasporedu i značaju političkih institucija. Najveći broj ovih mislilaca praktično se angažovao na krčenju puta ka suverenoj političkoj i pravnoj poziciji parlamenta. Angažovanje na oslobađanju parlamenta bilo je, dvostruko usmereno: prvo u smislu oslobađanja od ideja i prakse kraljeve i narodne suverenosti, a zatim od tendencija i prakse jačanja izvršne vlasti koja je postajala sve manje monarhijskog karaktera. Ovaj tok misli našao je svoj pregnantan i lapidaran izraz u teoriji ili ideji parlamentarne suverenosti.

Mada se njeni sastojci mogu naći još u prvoj polovini XVII veka, nešto manje nego u 1640, a više u vreme posle »stavne revolucije« 1688, doktrina parlamentarne suverenosti se konstituiše u nešto konzistentnijem vidu tek u XIX veku. Srž ove ideje dobro je izrazio Dizareli tvrdnjom: »Engleskom ne vlada logika; njome vlada Parlament.« Još reljefnije i metaforično, De Lolme je izrazio snagu i sadržaj ove ideje rekavši da »Parlament može učiniti sve osim da pretvori muškarca u ženu, a ženu u muškarca«. Najjasniji i relativno »zaokružen« doktrinarni izraz ova ideja dobija u delima Dajsija (Dicey).

Među prve opšte kritičare monarhije spada Kok. On je krčio put parlamentarnom prodoru na političku scenu (naročito posle gubitka mesta predsednika suda). Dalje od Koka u približavanju, donekle i modeliranju parlamentarne suverenosti stiže Lok. U kontrapoziciji ne smao Bekonu, Filmeru, pa i samom kralju, već i Hobsu, koji je tražio neograničenu vlast suverena, Lok zastupa suverenost parlamenta, i to, pod dva uslova. Prvo, ako je suverenost legislature kombinovana sa supremacijom prava; drugo, ako država i njene institucije rade na dobrobiti i čuvanju društva. Narod, odnosno zajednica, starija je od vlasti. Onaj ko dode u sukob s narodom ili upotrebi silu prema narodu bez punomoćja i suprotno ovlašćenju koje mu je dato, nalazi se u ratu s narodom. Tada narod ima pravo da je silom ukloni i ponovo uspostavi svoje zakonodavno telo koje će vršiti vlast u sferi donošenja zakona. Jednim smerom svoje inače veoma protivrečne misli, Blekston skida neke Lokove granice vlasti i stiže do mnogo »čistije« ideje parlamentarne suverenosti. On ističe da je parlament suve-

rena i nekontrolisana vlast u stvaranju, potvrđivanju, proširenju, ograničavanju, ukidanju, opozivanju oživljavanju i proširenju zakona koji se tiču sadržaja svih mogućih denominacija od eklezijastičkih do svetovnih, civilnih, vojnih, pomorskih ili krivičnih. Ukratko, parlament »može učiniti sve što nije prirodno nemoguće« i stoga je svemoćan. Zbog toga što »po svom nahodanju može menjati ustav, kao što je to često bio slučaj«, parlament predstavlja nešto »više od samog ustava«. To je, po mišljenju Blekstona, i najviši sud nad kojim niko ne može da ima jurisdikciju. Pored zakonodavne, parlament ima i druga ovlašćenja, uključujući tu i mogućnost da preko svojih organa izvršava zakone i lišava pojedince čak i prava na život.

Tradicionalna doktrina suverenosti dobija svoj, kako je rečeno, zaokružen izraz u delima Dajsija, a preko njega, uz neke modifikacije, produžuje sve do naših dana. Mnogi noviji udžbenici ustavnog prava ističu parlamentarnu suverenost kao ugaoni kamen britanske ustavne strukture.

Polazeći od ideja inače poznate grupe političkih i pravnih pisaca i profesora sa Oksfordskog univerziteta, posebno Ostlinovih (Austin) i Holandovih ideja, Dajsi ističe da princip parlamentarne suverenosti znači: »Ni više ni manje do to, naime, da Parlament tako određen, ima pravo po engleskom ustavu, da donosi ili ne donosi sveskolike zakone (*to make or unmake law whatever*). Ni jedno telo ili lice nema pravo da nadjača ili potisne u stranu zakonodavstvo parlamenta« (Dicey, *Lectures*, London, 1886, str. 36). Sva vlast u engleskoj državi, kaže Dajsi, koncentrisana je u imperijalnom parlamentu i svi departmani vlade su legalno podređeni parlamentarnom despotizmu. Naše sudije su nezavisne u tom smislu što su stalne i nezavisne od direktnog uticaja krune ili vlade; ali sudski departman ne pretenduje da stoji na ravnoj nozi sa parlamentom; njegove funkcije mogu se modifikovati u svako doba sa nekim aktom Parlamenta. Pod pravom se, za ovu svrhu podrazumeva svako pravilo koje će biti izvršeno od sudova. Dajsi nije dozvoljavao mogućnost da parlament, proceduralno ili supstancijalno, može obavezivati svoje naslednike. Suverena vlast ne može, dok ima

suvereni karakter, ograničiti svoju sopstvenu vlast bilo kojim posebnim aktom. Ograničena suverenost je, kako u slučaju parlamentarne tako i svake druge suverenosti, kontrakcija po sebi. U praksi, ovaj načelan stav ima veliku važnost i znači da u slučaju kolizije ranijih i kasnijih parlamentarnih akata važe ovi drugi. Dajsijevo gledanje produžili su mnogi ugledni konstitucionalisti među kojima i Hart i Vejd (Wade).

Doktrina ili ideja parlamentarne suverenosti pretpostavlja sposobnost parlamenta da upravlja društvenim poslovima. Razlozi za lociranje najviše ili suverene vlasti u parlamentu su višestruki. Od njih su najvažniji oni koji se tiču mogućnosti donošenja odluka u otvorenoj i racionalnoj diskusiji. Pod budnim okom javnosti na otvorenoj sceni u slobodnoj diskusiji, poslanici su u stanju da istražuju optimalne mogućnosti i donose optimalne i za širu populaciju prihvatljive odluke. Bentam je čak mislio da bi zbog ovih osobina, parlament, odnosno Donji dom mogao da se nazove »Velikim istražiteljem nacije«, jer je njegova dužnost više da istražuje i procenjuje nego da ostvaruje odluke.

Iako ugrađena u englesku ustavnu istoriju, doktrina parlamentarne suverenosti imala je ne samo svoje različite varijante i protivrečne interpretacije već i žestoka osporavanja, kako izvan tako i samoj Velikoj Britaniji. Razlozi i argumentacija za jedno ili drugo su se menjali zavisno od niza okolnosti. U Francuskoj je ona imala prilično zastupnika, ali još više protivnika. Još je Ruso, kritikujući engleski parlament, izrekao oštru kritiku na račun engleskog parlamenta. »Engleski narod misli da je slobodan, ali se ljuto vara; on je slobodan samo za vreme izbora članova parlamenta: kad su oni izabrani, on je rob, on nije ništa. Način na koji on koristi svoju slobodu, za vreme njenog kratkog trajanja, pokazuje da za služi da je izgubi (Ruso, *Društveni ugovor*, Beograd, 1949, str. 74)«. U SAD doktrina parlamentarne suverenosti nije imala šireg odjeka. Benžamin Franklin je jednom prilikom čak rekao da ga je pojam parlamentarne suverenosti »učinio sasvim nerazpoloženim«, a D. Webster napisao da ideja suverenosti pripada drugoj strani Atlantika. Oštrih kritika parla-

mentarizma bilo je i u drugim zemljama, sa različitih strana.

Širi uvid u kritiku doktrine ili ideje parlamentarne suverenosti, otkriva postojanje bar četiri vrste prigovora. Prvo, ideja parlamentarne suverenosti, pre ili kasnije, dolazi u sukob sa drugim vrednostima ili principima liberalnog i demokratskog društva. To je vidljivo i kod njenih najeminentnijih liberalnih zastupnika. Tako, na primer, Blekston, bez ikakvog »polaganja računa«, daje primat čas ideji parlamentarne suverenosti, a čas principu vladavine prava ili »apsolutnim pravima pojedinaca«. Svestan mogućnosti prigovora zbog sličnih teškoća i protivrečnosti, Dajsi nastoji da ih predupredi ili pomiri putem dve »formule: *jednom*, koja ističe da »suverenost Parlamenta predstavlja formu, a vladavina prava sadržinu modernog britanskog ustava«; *drugom*, koja princip vladavine prava svodi na apsolutnu supremaciju ili predomnaciju regularnog prava, odnosno zakona ili na jednakost pred zakonom. U krajnjem ishodu, Dajsi ostaje prilično neuverljiv; zato što se takvim redukcionističkim formulama ne može rešiti problem napetosti između principa parlamentarne suverenosti i principa vladavine prava.

Drugi prigovor ističe da doktrina parlamentarne suverenosti jednostavno ne odgovara stvarnosti, posebno stvarnoj raspodeli moći između parlamenta i vlade. Ovu primedbu u veoma zaoštroj vidu izrazio je Džon Sili kad je rekao da nije ni najmanje tačno uobičajeno gledanje da parlament zapoveda, a ministar sluša. »Ministar zapoveda; on je kralj, a ne sluga, i upravlja kako narodom tako i parlamentom«. Istina, dodaje Sili, »parlament ga je zakrunio, ali on ga može i raskruniti«. I Sidni Lo (Law) se čudio kako parlament može gospodariti organizacijom vlasti i vladom ako je ista partija zastupljena u vladi svojim generalima, a u parlamentu svojim redovima.

Uz ova zapazanja, iznošeni su i razlozi pomeranja težišta vlasti od parlamenta prema vladi. Najčešće se navode sledeći razlozi. Prvo, porast funkcija i troškova države objektivno komplikuje ili otežava rad i poziciju parlamenta, čak i onda kad se iskreno želi da on bude u centru odlučivanja. Drugo, porast i snaženje birokratije, i brojčano i funkcional-

no. *Treće*, sama složenost političkih, kako unutrašnjih tako i spoljnih, poslova. *Četvrto*, nedostatak informacija potrebnih za savremeni proces odlučivanja. *Peto*, nedostatak parlamentarne administracije ili službi koje bi bile pri ruci poslanicima odnosno činjenica da su te službe, i onamo gde postoje, više na vezi ili na usluzi visokim poslenicima egzekutive nego poslanicima. *Šesto*, sve glasnije pretenzije egzekutive i političkih lidera da i oni budu predstavnici naroda, kao i poslanici. *Sedmo*, neretko dominirajuća pozicija patrijskih lidera. *Osmo*, težnja sve razvijenijih, sve prisutnijih i sve uticajnijih masovnih medija da se okreću odnosno koncentrišu prema liderima odnosno prema stvarnim »opipljivim« centrima vlasti. Svemu tome treba dodati i izvesna očekivanja, pa i navike, naročito u manje razvijenim zemljama, da se na egzekutivu gleda kao na faktor modernizacije.

Mil je pre drugih dokučio dobar deo istine, ali je htio da spasi ono što se spasiti može. A to što treba i što se može spasiti jeste određena mera relevantnosti i uticajnosti parlamenta. Ovom zadatku Mil posvećuje zamašan deo svog intelektualnog angažmana. On na nizu mesta, posredno ili neposredno, naglašava da parlament ne treba da bude dominirajuće i političko-upravljačko, već ograničavajuće i kontrolno telo stvarno kompetentne i efikasne upravljačke vlasti. Stoga, on pravi jasnu razliku između funkcije kontrole vlade i funkcije vladanja u užem političko-upravljačkom smislu. Samo tako razlikovanje i raspodela funkcija mogu obezbediti kompetentnost i delotvornost vlade, na jednoj, i kontrolnu moć parlamenta, na drugoj strani. Ako je nemoguće očekivati da jedno predstavničko, odnosno parlamentarno telo bude i operativno-upravljačko telo, moguće je i nužno postaviti parlament u poziciju »ultimativne kontrolne vlasti« ili kao forum koji deluje u svojstvu nadzornika slobode i centra razuma debate. Postidi odgovarajući balans između ove dve funkcije ili strukture, odnosno između kompetentne vlade i demokratije je, po Milu, centralno i najteže pitanje »u umetnosti vladanja«.

U novije vreme, nemali broj poznavalaca političkog i parlamentarnog života smatra da je ne samo parlamentarna suverenost već i

parlamentarna kontrola besmislen izraz. Realnost modernog vladanja nalaže da parlament ne vrši kontrolu na taj način što bi određivao pravac ili brzinu, odnosno kročenje i nadzor aktivnosti vlade. Gotovo je uobičajeno da se parlamentarna kontrola tretira i prihvata kao legitimna i nužna aspiracija i da se, zatim definiše kao »parlamentarni uticaj, a ne direktna vlast, savet, a ne komanda, kritikizam, a ne opstrukcija, motrenje, a ne iniciranje, javnost, a ne tajnost«.

Treća ozbiljna primedba naglašava da parlament u novim uslovima nije okvir i mesto otvorenog i argumentovanog razgovora i rasprave, a još manje centar racionalnog i optimalnog odlučivanja. Za veliki broj nemačkih liberala i pristalica parlamentarne demokratije pre i posle Vajmarskog ustava, naročito u polemikama koje su vođene povodom tog ustava, vrednost i značaj parlamentarizma treba videti u tome što pruža pogodno sredstvo da se prevaziđe politički diletantizam i izabere najbolje i najsposobnije političko vodstvo. Veber je izričito isticao da parlament ne može biti ne samo centar odlučivanja nego ni »centar razuma«, odnosno mesto racionalizacije, argumentacije i debate na kome se formulišu autoritativne odluke i programi. Novije promene, posebno proširivanje biračkog prava i razvoj političkih partija, potkopali su klasičnu liberalnu koncepciju i sliku parlamenta, koji je nekad predstavljao centar odlučivanja i u kome su se njegovi članovi u svom opredeljenju rukovodili prvenstveno javnim odnosno opštim interesima. U novim uslovima centar vlasti se pomerio prema vladi, a poslanici postali obični glasači. U tome, dalje od svojih savremenika, iz jedne neliberalne perspektive, ide Karl Šmit. Šmit se najpre potrudio da u jednoj veoma selektivnoj retrospektivi relevantnih ideja identifikuje osnovne crte parlamentarizma, a zatim da osvetli i obrazloži njegove temelje i domašaje.

Na osnovu analize ideja Loka, Berka, Bentama, Giza i Mila, Šmit nalazi da su osnovna svojstva parlamentarizma otvorenost i diskusija. Pošto je tako »odredio« svoj predmet posmatranja, Šmit mu kritički prilazi sa dve strane. On kritikuje zablude i anahronost racionalističke filozofije koja smatra da se diskusijom ili dijalogom, kao sredstvom

političkog razuma, može doći do istine i pravde. Teško je čak očekivati da parlament bude politički agent racionalističkog mišljenja koji će, u širem kontekstu i strukturi javnog mnjenja, obezbediti informisanost.

Drugim rečima, iluzorno je verovati da se u uslovima u kojima zakoni ili odluke proizlaze iz borbe interesa, a ne sukoba mišljenja, prostim ubeđivanjem može prevazići sila odnosno, osigurati prednost slobode nad vlašću. Pored toga, parlament nije više autentična narodna tvorevina, koja samostalno, u ime celine društva, donosi odluke, već skup predstavnika koji se rukovode parcijalnim interesima pojedinih društvenih grupa. »Mali i ekskluzivni komiteti partija ili partijskih koalicija, kaže Šmit, donose odluke iza zatvorenih vrata, i ono što predstavnici velikih kapitalističkih interesnih grupa odluče u malim komitetima je, možda, značajnije za sudbinu miliona ljudi, nego oficijelna odluka«. Predstavnici nisu više predstavnici celog naroda koji rade po svojoj savesti i svesti, već po instrukcijama. Niz okolnosti, pored ostalog i razvoj moderne masovne demokratije, učinio je javnu diskusiju praznom formalnošću. I iz ovog kratkog osvrtla na Šmitovo gledanje, jasno proizlazi da je Šmit razlikovao parlamentarizam i demokratiju.

Treba reći da se i u okviru socijalističke misli veliki broj autora osvrtao različitim povodima na parlamentarizam. Poznata su shvatanja mnogih autora socijalističke provenijencije o parlamentu kao »brbljaonici« ili manipulativnoj političkoj instituciji čiji značaj, kako je govorio Šumpeter, dolazi iz onoga što je van njega, a ne iz parlamentarne debate kao takve. Iako nije bitnije doprinela razvoju parlamentarizma, ova kritička misao je naročito u nekim svojim tokovima pomogla osvetljavanju socijalnog sadržaja i ograničenosti egzistirajućeg parlamentarizma.

Četvrti krug primedbi stoji u ravni odnosa parlamentarne suverenosti u pojedinoj državi i međunarodnog prava odnosno regionalne Evropske zajednice koja postaje sve više federativna, odnosno jedinstvena država. Može li postojati suverenost britanskog parlamenta, ako je Velika Britanija članica Evropske zajednice koja će imati svoj državno-pravni porijekal i pravila.

Na šta upućuju sve ove dileme i polemike? Izgleda da bi posle dugog parlamentarnog iskustva i saznanja o mestu, mogućnostima i uticaju parlamenta širom sveta, trebalo imati nešto realnije i adekvatnije predstave i očekivanja od parlamenta i parlamentarizma. Svaki parlamentarni maskimalizam i očekivanje da jednom uspostavljeni parlamentarizam može da rešava sva goruća pitanja društva (»parlamentarni romantizam«) mogu biti jednako štetni kao i parlamentarni nihilizam.

Obeležja parlamentarizma. — Posle ovog kratkog pregleda ideja, čini se korisnim izložiti ukratko sadržaj parlamentarizma u užem smislu, odnosno njegovih osnovnih karakteristika.

Prvo i osnovno obeležje parlamentarizma je postojanje aktivnog i uticajnog parlamenta. *Drugo*, parlamentarni sistem počiva na principu saradnje između zakonodavne i izvršne vlasti. Obe ove strukture vlasti imaju odgovarajuća ovlašćenja i izvore uticaja. U okviru toga, moguće je da se vlast pomera više na jednu ili drugu stranu. Tako u britanskoj varijanti parlamentarnog sistema vlada ima na glasniju ulogu nego parlament.

Treće, u parlamentarnom sistemu izvršna vlast je podeljena na dva nivoa ili »dela«. Jedan nivo čini šef države, a drugi vlada. Šef države može biti monarh ili predsednik. Monarh je najčešće nasledan, a predsednik se bira u parlamentu. Retki su, gotovo usamljeni, slučajevi da se monarh bira. Iako je najveći deo monarhove moći i funkcija »ispario«, bilo tako što je prešao na parlament odnosno vladu ili se prosto ugasio, monarh nije izgubio svaki smisao i značaj u sistemima parlamentarne monarhije. Pored toga što »savetuje, opominje i ohrabruje«, kralj ima veliki simbolički značaj i u nekim slučajevima znatan uticaj na izbor predsednika vlade. Položaj monarha naročito odnos njegovih ovlašćenja prema ovlašćenjima drugog dela vlade, u nekim ustavima, nije jasno određen. U slučaju parlamentarne republike, ustavotvorac je, reklo bi se, u većoj meri nastojao da fiksira ovlašćenja predsednika. Tako se u Ustavu francuske Četvite republike određuju nadležnosti Predsednika republike (cl. 29–44) i nadležnosti predsednika vlade (45–54).

Četvrto obeležje parlamentarnog sistema je ovlašćenje šefa države, bar formalno, da imenuje šefa vlade. Pri tome, naravno, način formiranja vlade može biti različit i zavisi od mnoštva faktora. Može se pretpostaviti da će u sistemima »manjinskog parlamentarizma« odnosno parlamenta u kome ni jedna partija nema većinu niti postoje stabilne partijske koalicije, moć i mogućnosti šefa države biti veća u izboru ljudi i pravljenju funkcionirajuće većine nego u slučaju »većinskog parlamentarizma«. Pri tom, naravno, ne treba gubiti iz vida da presudan uticaj na čelnike vlade imaju partije. Kad je reč o vladi, treba razlikovati prvog ministra od drugih ministara. Iako šef države formalno imenuje ministre, njihov faktički izbor vrši predsednik vlade. Iako je prvi ministar *primus inter pares*, s obzirom na to da je vlada kolektivno telo, u praksi on ima odlučujuću reč kako u vladi tako i u širem političkom procesu.

Peto i najznačajnije obeležje parlamentarizma je odgovornost vlade parlamentu. Odgovornost može biti kolektivna i individualna. Vlada može biti odgovorna iz različitih razloga, od neustavnog do nemudrog odnosno neprihvatljivog delovanja, a odgovara tako što joj parlament izglasava poverenje ili nepoverenje. Formalnim odbijanjem nekog vladinog zakonskog projekta ili predloga, parlament može istovremeno da izglasa nepoverenje vladi i tako je natera na ostavku. Što se tiče ovlašćenja vlade prema parlamentu, stvar je malo složenija. U nekim sistemima postoji pravo vlade da predloži šefu države raspuštanje parlamenta, u nekim je pravo na raspuštanje parlamenta veoma restriktivno, a ponegde parlament sam sebe raspušta (Norveška), dok je šefu države dozvoljeno da raspušta samo specijalne sesije.

Šesta karakteristika parlamentarizma je institucija premapotpisa. Šef države ne može donositi pravosnažne akte iz svoje nadležnosti bez premapotpisa ili kontrasignature prvog ministra, odgovarajućeg ministra ili vlade kao kolektivnog tela. Smisao ove institucije je u tome da se društvo ili poredak obezbede od preteranih funkcija ili neodgovornosti šefa države.

Što se tiče pitanja da li su u parlamentarnom sistemu članovi vlade istovremeno i poslanici, moglo bi se za najveći broj sistema odgovoriti potvrdno. Treba pre svega reći da to pitanje nije sasvim precizno ustavno regulisano. U britanskom slučaju to funkcionalno dvojstvo postoji po konvenciji. Moguće je čak da već odabrani ministar dobije naknadno poslanički mandat ili mesto u Gornjem domu da bi se to pravilo ispoštovalo. U Ustavu francuske Četvrtre republike odredba o tome je da su ministri individualno i kolektivno odgovorni Skupštini implicirala potrebu da su članovi vlade istovremeno i članovi parlamenta. Ali, u nizu zemalja članovi vlade nisu istovremeno i članovi parlamenta. U Švedskoj je u više navrata i po jedna trećina vlade bila iz vanparlamentarnih redova. U Holandiji, Norveškoj i Luksemburgu ministrima, posle imenovanja, nije dozvoljeno da budu članovi parlamenta. Ali, u ovim zemljama ministri učestvuju u parlamentarnim debatama i odgovorni su parlamentu. Zbog toga ti sistemi pripadaju grupi sistema parlamentarne vladavine.

Oblici parlamentarizma. — Parlamentarizam se javlja u različitim formama, koje je moguće grupisati ili klasifikovati po različitim osnovama: regionalnoj, institucionalnoj, proceduralnoj, hronološkoj. Tako se na osnovu regionalnog kriterijuma mogu razlikovati britanski i kontinentalno-evropski ili britanski, evropsko-kontinentalni i parlamentarizam zemalja Komonvelta. U okviru evropsko-kontinentalne grupe moguće je opet razlikovati nordijski ili severno-evropski i zapadno-evropski. Na osnovu parlamentarno-proceduralnog kriterijuma treba razlikovati britanski i kontinentalni. Po britanskoj proceduri, koja je prihvaćena i u zemljama Komonvelta i u Irskoj, zakonodavstvo se inicira u plenarnim sednicama parlamenta, a ne u komitetima. Pojedini članovi parlamenta govore sa svojih mesta, a ne sa tribine. Različita od nje je kontinentalna procedura, najčešće nazivana »francuska« iako ima paralelu istoriju u Švedskoj i Norveškoj. Isto tako, moguće je, na osnovu činjenice da li je šef države monarh ili predsednik, razlikovati parlamentarnu monarhiju i parlamentarnu republiku.

Na osnovu kombinovanog vremenskog i institucionalnog kriterijuma, moglo bi se razlikovati četiri faze parlamentarizma: (a) sistem relativno ograničene kraljeve suverenosti; (b)

sistem uravnotežene kraljevsko-parlamentarne vlasti; (c) sistem parlamentarne suverenosti i (d) sistem egzekutivnog preimущества odnosno ograničene suprematije egzekutive.

Sistem ograničene kraljeve suverenosti označuje u političkom smislu jedan pretežno mešoviti monarhijsko-parlamentarni sistem nego parlamentarnu monarhiju. On je više okvir borbe između parlamentarne političke institucije, koja traži ne samo izlazak na političku scenu već i političko prvenstvo, i kralja, koji je do tada bio neprikosnovena vlast. U socijalnom smislu, to je faza borbe narastajuće buržoazije i aristokratije koja se sve više unutar sebe diferencira. Buržoazija je vodila dvostruku borbu. Ona je nastojala da pojača poziciju i ulogu parlamenta u opštoj strukturi i raspodeli političke moći. Zatim, ona je težila da zauzme što bolju poziciju unutar samog parlamenta. Pred naletom novih socijalnih snaga i promena koje su tražile svoju političku artikulaciju i institucionalizaciju, kralj je popuštao, ali se nije predao. I normativno i stvarno, najveća količina vlasti bila je u kraljevskim rukama. U Engleskoj je to period druge polovine XVII i početka XVIII veka, u Francuskoj u nekoliko prvih decenije XIX veka (1814—1830).

U drugom tipu parlamentarizma postoji dvojstvo i, u izvesnom smislu, paritet parlamentarne i kraljeve odnosno izvršne vlasti. Zakonodavna funkcija pripada parlamentu, a izvršna kralju, odnosno, vladi. Sa osamostalivanjem i jačanjem parlamenta odvija se naporedno i proces bifurkacije izvršne vlasti. Dobar deo operative izvršne vlasti prenosi se sa kralja na kraljev savet, odnosno, vladu ili ministarski savet, koji sve više okreću pogled prema parlamentu. To je period i model parlamentarizma u kome se vlada prevodi na kolosek parlamenta. U njemu postoji dvostruka odgovornost vlade: parlamentu i šefu države. U Engleskoj se ovaj sistem uravnotežene monarhijsko-parlamentarne vladavine može locirati u vreme od početka XVIII do početka XIX veka; u Francuskoj je karakterističan za monarhiju između 1830. i 1848, a u skandinavskim zemljama, u drugom delu XIX veka.

U sistemu parlamentarne suverenosti politička vlast je koncentrisana, najvećim delom, u parlamentu. Konture ovog modela, uz izve-

sne idealizacije i predimenzioniranja, mogu se naći u već pomenutom Dajsijevom viđenju parlamentarnog sistema. Primer suprematije parlamenta ne samo prema drugim institucijama, već i prema pravu, Dajsi je mogao naći u praksi tridesetih godina XIX veka u Engleskoj ili osamdesetih godina XIX veka u Francuskoj. Nekadašnja stvarna, a nešto kasnije i formalna prava šefa države da određuje sastav vlade odnosno njenog prvog čoveka i pravo na raspuštanje parlamenta, bili su samo mrtvo slovo na papiru.

Četvrti tip parlamentarizma je sistem ograničene suverenosti egzekutive. Moguće su tri varijante ovog modela. U prvoj, najčešće poznatoj kao sistem kabinetske vlade, sa »središtem« u Velikoj Britaniji, postoji naglašena uloga i stabilan položaj vlade. Osnovni razlog za stabilnost vlade treba tražiti u prirodi partijskog i izbornog sistema. Dvopartijski i većinski izborni sistem obezbeđuje sigurnu parlamentarnu većinu, a time i stabilnu vladu. Druga varijanta predstavlja sisteme u kojima čvrste partijske koalicije u višepartijskom parlamentu uspevaju da obezbede parlamentarnu većinu, a time i relativno stabilnu vladu. Ovo je karakteristično za noviji sistem Savezne Republike Nemačke. Treća varijanta ovog parlamentarizma može se naći u višepartijskim sistemima u kojima ni jedna partija nema apsolutnu većinu niti postoje stabilne partijske koalicije koje su u stanju da obezbede parlamentarnu većinu. Francuska je jedno vreme pružala dobar primer za ovu varijantu parlamentarizma.

Pretpostavke parlamentarizma. — Za uspostavljanje i funkcionisanje demokratskog i uticajnog parlamenta i parlamentarizma potrebne su odgovarajuće društveno-ekonomske, političke i kulturne pretpostavke. Ovdje će, više u naznakama, biti pomenute samo neke od njih. Prvo, parlamentarna demokratija i parlamentarni sistem vladavine u užem smislu pretpostavljaju pre svega određeni stepen ukupnog društvenog razvoja, kvaliteta života i homogenosti društva. Drugo, parlamentarizam pretpostavlja postojanje zrelog, odnosno civilnog društva koje je u stanju da spreči monopolizaciju vlasti od strane političke elite ili nametanje ciljeva koje društvo ne može da ostvari i ne želi da prihvati. Treće, parlamentarizam traži određeni status, odnosno ulogu politike i radius njenog dejstva.

Hipertrofirana sfera politike direktno guši parlament i parlamentarizam. S druge strane, parlament i parlamentarizam ne mogu normalno i plodotvorno delovati u uslovima prezira prema politici ili nepoverenja prema političkim institucijama. Četvrto, parlamentarizam traži odgovarajući partijski sistem. Pod odgovarajućim partijskim sistemom ovde razumemo nekoliko uslova: kompetitivni višepartijski sistem, socijalnu utemeljenost partija, tolerantne i koncilijantne partije sa odgovarajućim koalicionim potencijalom, spremnost partija da poštuju volju birača i demokratskost partija.

Jedna od pretpostavki politički i demokratski nosivog parlamenta jeste postojanje određenog stepena konsenzusa i integralnosti unutar same parlamentarne elite. Ovde treba biti obazriv, bar iz dva razloga: prvo, zato, što nije uvek i sasvim jasno koja je to donja granica konsenzusa; drugo, neka novija istraživanja pokazuju drukčije rezultate od onih koja su obavljana samo desetak do petnaest godina ranije. Naime, novija istraživanja govore da u mnogim važnim pitanjima, pa i o nekim elementarnim »pravilima igre«, postoje dosta velike razlike između pripadnika parlamentarne elite. Na osnovu širih istraživanja, Siring pokazuje da su u Velikoj Britaniji pogledi političara o pravilima igre visoko fragmentirani, što, naravno, može da ruši sliku političke elite kao čuvara »pravila igre«. U tom kontekstu, on takođe nalazi da su normative vrednosti poslanika oko parlamentarnog života nejedinstveni ili razdeljeni i snažno natopljeni partijskom pristrasnošću. Stoga, on i zaključuje da su »očekivanja o privrženosti pravilima igre bila često nerealistična«. Sasvim u duhu ovog stava, ne bez izvesnog cinizma, zaključuje i Krou (Crou): »Najznačajnije pravilo igre u Parlamentu je partijska lojalnost«. Ono što nam ostaje da kažemo posle ovako različitih ocena o postojanju konsenzusa u najrazvijenijim sredinama je sledeće: ako se ranije preterivalo u naglašavanju ovako različitih ocena o postojanju konsenzusa, sad se preteruje u marginalizaciji ili ignorisanju konsenzusa. Smatramo da je određena mera konsenzusa ili konsenzualnosti, odnosno sposobnosti društva, pa i parlamenta da dodu do određenog konsenzusa, važan uslov njihovog normalnog i demokratskog funkcionisanja.

Sve ove pretpostavke su slaba uzdanica parlamentarizma i demokratije ako nema zrellog, slobodnog i aktivnog građanina. Sve dok građani ne budu sposobni i spremni da politiku procenjuju ne samo po njenim ideološkim ili partijskim svojstvima već po empirijskim odnosno opipljivim učincima koji tangiraju njihov život, politička elita može simulirati ili manipulirati demokratijom i parlamentarizmom. Drugim rečima, tek kad građanin (birač), a ne samo politički izabranik ili profesionalni javni radnik, bude u stanju da promeni ili bira stranu prema svojim interesima, viđenjima i osećanju pravde, i kad taj izbor zadobije odgovarajuće šire društveno priznanje i status, može se govoriti o punijim pretpostavkama za ostvarivanje demokratije i parlamentarizma. Parlamentu je teško da bude gola farsa u uslovima kad građani imaju mogućnosti i snage da biraju ne samo poslanike već posredno i partije. Britanska demokratija i parlamentarizam su ono što jesu i zato, a možda i prvenstveno zato, što se široki »blokovi« pristalica određene partije, konzervativne ili laburističke, svedeno, ne libe od promene partije, ako im postojeći način oporezivanja, visina kamate ili porast životnih troškova ne bude po volji.

Vučina VASOVIĆ

LITERATURA:

- A. Hill, *What's Wrong with Parliaments*, Penguin, Baltimore, 1984.
A. Maronghiu, *Medieval Parliaments*, Eyre and Spottiswoode, London, 1968.
G. Loewenberg (ed.) *The Modern Parliaments, Change or Decline*, Atherton, Chicago, N. York, 1971.
H. V. Wiseman, *Parliaments and the Executive*, Routledge and Kegan Paul, London, 1966.
J. Dordević, *Politički sistem*, Beograd, 1977.
L. Basta, *Politika u granicama prava*, Beograd, 1984.
M. Jovićić, *Veliki ustavni sistemi*, Beograd, 1984.
S. Jovanović, *Engleski parlamentarizam*, Političke i pravne rasprave, III, Beograd, 1933.
W. Bagehot, *The English Constitution*, Fontana, London, 1973.

PARTICIPACIJA

Pojam i oblici političke participacije. — Političku participaciju možemo odrediti kao proces dobrovoljnog učešća pojedinaca i socijalnih grupa u iniciranju, razmatranju, donošenju političkih stavova i odluka, njihovoj realizaciji. Za cilj imaju oblikovanje političke volje i ostvarivanje uticaja na smer i sadržaje delovanja političkih organizacija i institucija.

Neophodno je jasno razlikovanje dobrovoljnog, autonomno izabranog političkog angažmana, od prisilnog, nametnutog ili pretežno ritualno-ceremonijalnog, u kojima se svrha i efekti političkog dekora i pompe, svode na obezbeđenje privida legitimnosti režima. Kritički uvid podrazumeva posedovanje svesti o mogućnosti da i ono što često držimo za autonoman izbor i aktivitet, bude predmet socijalne manipulacije i to ne samo socijalno uslovljeno, već i iznudeno. Radi se o tome da je politička participacija neodvojiva od pitanja njenih realnih efekata, odnosno od postojanja njenih stvarnih demokratskih pretpostavki.

Kao prethodni kriterijum elementarnog razgraničenja može nam poslužiti demokratski princip i stav da o političkoj participaciji može biti reči u socijalnom (i institucionalnom) okviru, u kome svaki punoletni građanin, nezavisno od svoje nacionalne, verske, ideološke i druge pripadnosti, ima jednako pravo na političku participaciju, koja uključuje biračko pravo, slobodu svesti i mišljenja i efektivnu slobodu govora, informisanja, organizovanja i udruživanja.

Drugo je razlikovanje političke participacije od ukupnog socijalnog aktivizma.

U suštini, radi se o problemu različitog poimanja i određene politike i njenih difuznih, promenljivih i pomerljivih granica. U modernim, visoko diferenciranim društvima, dolazi do eksplozije zahteva sa (prividno) suprotnim predznakom: za nezavisnošću, »bekstvom« od politike i za permanentnom političkom intervencijom i državnom regulativom. Prostor političkog postaje sve difuzniji i širi, a politika penetriira u svet privatnosti. Privatno se pretvara u političko ili, drugačije rečeno, »svet

života postaje okupiran od sveta sistema« (J. Habermas).

Sledstveno tome, gube se i stapaju granice i kriterijumi razlikovanja političkih i nepolitičkih organizacija poput društvenih pokreta, profesionalnih i umetničkih udruženja, verskih i armijskih struktura, pa i prosvetnih i sportsko-rekreativnih organizacija. Primera radi, zahtevi, uspostavljeni unutar odnosa industrijske participacije, teško su svodivi na polje radnih odnosa i tarifne politike a kada (razvrstavanjem konflikata) to i jesu, imaju nesporno značajne političke konotacije i realne političke posledice.

U razrešenju ovih nedoumica često je značajno poznato istraživačko i metodsko iskustvo: o političkoj participaciji je reč kad se interesima i ciljevima daje oblik pretežno političkih sadržaja i zahteva, koje njihovi nosioci nastoje da realizuju u dijalogu sa političkim institucijama.

Preciznije i potpunije određenje političke participacije uslovljeno je i različitim razumevanjem širine i raznovrsnosti njenih oblika i njihovih specifičnosti i zajedničkih karakteristika.

Bogatstvo formi učešća u politici, njihova povezanost i promenljivost i različita specifična vrednost i značaj ukazuju na potrebu, barem sumarne klasifikacije oblika političke participacije.

Osnovna su dva polazna kriterijuma klasifikovanja oblika političke participacije: (a) uža, srednja i opšta (makro) nivo političke participacije; i (b) institucionalni i spontani, odnosno konvencionalni ili protestni oblici političke participacije.

Prostor političke participacije može biti pretežno ili isključivo vezan za formulisanje i razrešavanje globalnih problema za nacionalnu i internacionalnu ravan, ili pak sveden u lokalne ili regionalne okvire i orijentisan na oblike kooperativne aktivnosti artikulacije i ostvarivanja interesa lokalne zajednice.

Usluovnu i relativnu vrednost i karakter ovog osnova klasifikacije najbolje ilustruje praksa novih društvenih pokreta koji objedinjuju lokalne kampanje i inicijative, sa zajed-

sadržaja i prave demokratske inspiracije. U malim nacionalnim državama dominira statičnost i apstraktni ustav, a u isto vreme se suzbijaju i prekidaju normalni procesi svet-skog (tehnoškog i drugog) razvoja, tako da u krajnjoj liniji male nacionalne teritorijalne države postaju žrtva svoje prenatrpanosti (države) u vidu različitih oblika zavisnosti prema svetskim super-državama. Takve države, kako kaže Jovan Đorđević, izražavaju očajnički i provincijalni nacionalizam, jer ostaju premale za krupne probleme savremenosti, a prevelike i unitarne za konkretne i svakodnevnne probleme društva i čoveka. Sa tim svojstvima one su i najveća pretnja modernom demokratskom pluralističkom društvu.

Federalizam, naročito u njegovom modernom demokratskom obliku, u formi *federacije*, sam je po sebi doprinos pluralističkom modelu političkog sistema, pod uslovom da u njemu nisu jednostrano izražene samo krajnje osnove federativnog uređaja (npr. isključivo nacionalni princip); odnosno da se priznaje i potvrđuje autonomno društvo i građanin. Nacionalizam i konfederacija kao put ka stvaranju suverenih nacionalnih država, mogu biti i put ka zloupotrebi pluralizma i različitosti, pre nego federalističko demokratsko udruživanje i jačanje zajedničkih snaga. Štaviše, nacionalizam kao svoj krajnji cilj uzima stvaranje suverene nacionalne države i samim tim ne može priznati ni federaciju kao oblik koji stoji iznad ili kao ravnopravnu zajednicu i širi oblik udruživanja, nacionalne države. Čim se nacionalizam i nacionalna država postave kao vrhovni cilj, federativno dogovaranje ili udruživanje postaje otežano, ako ne i nemoguće, jer je po sebi nespojivo sa nacionalističkim političkim fundamentalizmom. Umesto da se demokratizuju, civilizuju i otvaraju, nacije se etatizuju, kao sredstvo i oblik potvrđivanja moći nacionalnih lidera, a ne kao otvoreni i ravnopravni deo neke šire pluralističke strukture. Time se bitno sužava i pregovarački kapacitet i asocijativna sposobnost nacionalistički utemeljene države.

Pluralizam i demokratija. — Za utemeljenje autentičnog demokratskog pluralizma, pored već izloženih, potrebni su i drugi uslovi. Demokratski pluralizam nespojiv je sa po-

litičkim voluntarizmom i subjektivizmom. Što je društvena osnova pluralizma šira, to je neophodnije postojanje opšteprihvaćenih i jasno definisanih »pravila igre« u pluralističkom komuniciranju i političkom životu. Nezavisno od razvijenosti demokratske političke kulture, veoma je značajna vrednost prava i načela vladavine prava, kojima se određuju granice i ponašanja svih političkih subjekata i osnovne vrednosti i norme političkog komuniciranja. U pluralističkoj demokratiji država treba da deluje na principima konstitucionalizma, kao najodgovornija za kvalitet i poštovanje prava i istovremeno kao objektivni javni centar koji ne može biti privatni posed političkih grupa i partija, ili izraz sektarske »revolucionarne volje« ili »pak revolucionarne pravde«. Njena objektivna uloga, posebno sudova i drugih institucija za zaštitu ustavnosti, neophodna je i kao preduslov svake regulisane i kultivisane političke konkurencije i pluralističke utakmice, iz koje se razvija jedno od suštinskih obeležja svake demokratije: uzajamno poštovanje i *tolerancija*, odnosno sposobnost saradnje pa i partnerstva, čak i među krajnje suprotstavljenim političkim subjektima.

Pluralizam, ukoliko se odvija na plodnim socijalnim kontraverzama, stvara onu klimu u političkom životu u kojoj se po sve oštrijim kriterijumima, mogu odabirati pravi i najsposobniji ljudi za nosioce odgovornih javnih dužnosti. Izbori su zbog toga jedan od najvažnijih procesa i oblika susretanja društva i politike u istinskim demokratijama. Oni ne mogu biti puki plebiscitarni ritual kao u monističkim sistemima u kojima je decenijama živelo socijalističko društvo. I u svim drugim sistemima sa neizraženom odgovornošću i stalnim krizama odgovorne vlade i odgovornog društva, kao i u pokroviteljskim i patronskim partijsko-socijalnim državama, nema uslova za odabiranje pravih ličnosti za najznačajnije političke funkcije. Izabranima je dovoljna lojalnost prema stvarnim centrima političke moći (partiji) da bi bili izabrani, a odgovornost prema društvu je praktično nepotrebna. Nema konkurencije sposobnosti, a lojalnost kao jedino merilo po kome neko može biti izabran dovodi do kvarenja ljudi na vlasti i same vlasti. U najvećoj opasnosti su upravo društva koja pokušavaju da se iz-

građuju prema ciljevima daleke i neizvesne budućnosti u kojoj se gubi veza sa savremenim i konkretnim pitanjima društva i čoveka i otvara širok manevarski prostor političkoj samovolji svake vrste. Tu nema tihog i postepenog sazrevanja ljudi, od predanog obavljanja manjih dužnosti u javnom životu, do zasluženog izbora i na najviše funkcije. Suprotno tome, u sistemima koji su izašli iz teških i složenih revolucionarnih prevrata, napuštaju se mnoge tradicije, pa i pluralističke i demokratske; smatra se da istorija počinje od revolucije i da su samo »njeni« ljudi oni koji znaju budućnost i puteve do nje. Po toj eshatologiji sve je unapred rešeno i određeno, pa se status ljudi u politici i prema politici može uzeti i kao njihova sudbina. Po organizatičkoj pretpostavci ove klasne i masovne sheme, ni u politici ne može biti priznat individualitet i lični poduhvat, već je merilo biranja i položaja kolektivistička i apstraktna partijska nomenklatura koja često uključuje ljude bez stvarnih sposobnosti i zasluga. Pluralizam se zamenjuje svojim prividom-masovnošću. Stoga nije redak slučaj da se kadrovima koje politički monistički centar priznaje i prihvata, priznaju univerzalna i magijska svojstva i sposobnosti, počev od obavljanja političkih funkcija, do razmeštaja na rukovodeće položaje u privredi, kulturi, obrazovanju, sportu. U stvari, jednosmerni kadrovska shema, u sistemima jednopartijske dominacije, postaje svojevrsni rasadnik i uporište političkog totalitarizma.

Ovakvo stanje izbora i odabiranja ljudi na javne dužnosti potpuno je suprotno svim poznatim mehanizmima političke promocije ljudi u demokratijama. Pluralizam je upravo stanje u kome nikome nije unapred garantovan ni izbor na javne funkcije, niti zadržavanje na njima, ukoliko se taj izbor stalno i iznova

ne potvrđuje svojim sposobnostima i svojim odnosom prema stvarnim društvenim potrebama i problemima koje je društvo dužno da organizovano rešava. Bez pravog demokratskog pluralizma, očigledno nema ni pravila demokratskih izbora ni odgovorne vlade. A odgovorna vlada je prvi podsticaj i uslov jačanja društvene odgovornosti, odgovornog društva.

Nema demokratskog pluralizma, ako nije zasnovan na društvenom pluralizmu i stvarnim vrednostima i potencijalima društva iz kojih crpi svoju demokratsku snagu. Nije demokratski pluralizam onaj pluralizam koji se obnavlja na principu samoreprodukcije partijskih i političkih vodstava, koji je sam sebi cilj i kome je osnovna inspiracija vlast i osvajanje vlasti, a ne njen društveni smisao. Samodovoljni politički pluralizam podstiče neobuzdanu moć i ekspanziju politike i njenu težnju da postane prvo i svevažeće načelo čitavog života, gušeći stvarni društveni pluralizam.

Iz ovoga je jasno da je pluralizam neophodan, ali ne i jedini uslov demokratije. I u pluralizmu može biti manipulacija i izopačavanja kojima se u politiku ponovno vraćaju monistički principi i politički monopoli raznih vrsta. I pluralizam, kao i demokratija, mogu biti samo formalni i ritualni, bez pravih sadržaja. Traženje puteva modernog pluralizma i danas je otvoreno pitanje političke teorije i prakse.

Milan MATIĆ

LITERATURA

- B. Zylstra, *From Pluralism to Collectivism*, Assen, Van Gorcum, 1968.
D. Nichols, *The Pluralist State*, The MacMillan Press, London and Basingstoke, 1975.
G. Ionescu, I. de Madariaga, *Opposition*, Watts & Co, London, 1968.

POLITIČKA KULTURA

Pojam političke kulture. — Kultura u opštem smislu određuje se kao ukupnost istorijskog stvaralaštva čovečanstva kojom čovek menja svet oko sebe i samog sebe u

tom svetu. U pojmu kulture obuhvaćeni su naučno, umetničko stvaranje i znanje ljudi, njihovo iskustvo i širina njihove osećajnosti, koji se izražavaju kao ukupnost ili stupanj raz-

voja pojedinca i društvenih grupa, njihovu usavršenost u vladanju svetom. Dok se pojam *civilizacije* odnosi više na ljudske tekovine i znanja u oblasti materijalne reprodukcije i svakodnevnog života, pojam kulture izražava trajnije *duhovne* tekovine i svojstva ljudi i ljudskih zajednica na putevima njihovog istorijskog razvoja, ovladavanje prirodom i negovanje sopstvene prirode u duhovnom smislu. Civilizacija izražava materijalne interese i neposredne potrebe čoveka, dok kultura obuhvata trajnije vrednosti, znanja, uverenja, doživljaje i obrasce kao i simbolički svet koji omogućuju trajniju orijentaciju ljudi i zajednica kojima pripadaju u prostoru i vremenu. Pored opštih, kulturnih sadržaja i specifične vrednosti karakteristične za jednu epohu ili za određenu društvenu grupu i zajednicu, tako da je kultura i osnova *identiteta* i spoznaje ljudi i društvenih kolektiva, koja se postepeno (znatno sporije od dinamičnog razvoja civilizacije) menja, služeći kao oslonac i uporište u promenama kroz istoriju. Kultura je, prema tome, jedna od najdragocenijih i najviših tekovina celokupnog razvoja ljudskog roda, merilo ostalih dostignuća čoveka na pojedinim područjima njegovog življenja i stvaralaštva. Dok su civilizacijske i materijalne tekovine zamenjivale, uništive i privremene, kulturne vrednosti su trajnije i od njih presudno zavisi i dinamika civilizacijskog razvoja i obnavljanja materijalnih tekovina. Poznato je da su i pored obimnih materijalnih razaranja ili ratnih rušenja, kulture naroda u pojedinim zemljama omogućile i podstakle veoma brzu obnovu i napredak, dok su druge kulture (naročito one sa konzervativnim religijama i stavovima prema promenama i modernizaciji), doprinele usporenijem preobražaju i razvoju, delujući kao neka vrsta duhovnog »otpora ka promenama«, žilavog čuvanja postojećeg, pa i zaostajanja u civilizacijskom razvoju pojedinih zemalja. Kontrast između današnjeg Japana i Indije ili Nemačke i islamskih zemalja, između kontemplativnog budizma islama na jednoj i preduzimljivog protestantizma na drugoj strani, najbolje ilustruju ove razlike. U svakom slučaju, kultura je neiscrpno izvoriste i rezervoar kreativnih snaga i potencijala jed-

nog društva, njegova najvažnija sfera, koju narodi budno čuvaju od mogućih potiskivanja i akulturacija, jer kulturno potčinjavanje može značiti i osnovu svih drugih potčinjavanja. Slične težnje postoje i u međukulturnoj dinamici užih grupa unutar jednog globalnog društva u kome svaka grupa nastoji da očuva i afirmiše svoja izvorna kulturna svojstva i osobenosti.

Opšta kultura je složena sfera u kojoj se reflektuju tekovine i iskustva duhovnog razvitka na svim područjima života, pa time i na političkom području, koje je od velikog značaja za kolektivnu egzistenciju i izbor puteva i ciljeva zajedničkog razvitka pojedinih naroda i drugih društvenih grupa. Po najopštijim određenjima, politička kultura bi bila ovaj deo opšte kulture jednog društva koji obuhvata vrednosti, uverenja, stavova, simbole, sklonosti i obrasce ponašanja u odnosu na politiku i politička pitanja kao ona pitanja koja se odnose na opšte uslove zajedničkog života u jednom društvu i na izbor pravaca i ciljeva ukupnog društvenog razvitka (upravljanje razvojem).

Već su odavno uočene određene specifične sklonosti pojedinih naroda u odnosu na politiku, ono što su stari rimski pisci nazivali mores (običaji ili običajnost). U staroj Kini su posmatrači i zapisivači političkih događaja i osećanja naroda (politički hroničari), već u najstarijim dinastijama imali rang najviših državnih činovnika i savetnika. Pindar iz Tebe poznat je po izreci da je običaj (zakon) otac svih stvari (Nomos pater panton). Rimski vladari su bili poznati po raznim načinima negovanja političke religije, poverenja u rimsku državu i tradiciju i sl. Najpoznatiji su u antičkoj istoriji slučajevi pozivanja na političke mitove (naročito osnivačke mitove i herojske podvige), da bi se u krizama ojačala lojalnost i politička hrabrost građana. Nepoštovanje običaja i tradicije u mnogo slučajeva u antičkoj političkoj istoriji bilo je uzrok političkih kriza ili svrgavanja vladara, o čemu nalazimo beleške već kod istoričara Plutarha koji piše da je spartanski kralj Agis smenjen zbog nepoštovanja običaja zajedničkog obeda (*phiditia*). Isti pisac ostavio je i dosta zapisa koji

se odnose na tematiku građanskog treninga, uvođenja u građanstvo i raznih načina jačanja lojalnosti podanika.

Motivi građanskog treninga i političke socijalizacije često su prisutni u političkim raspravama novovekovnih političkih mislilaca, koji jasno uviđaju da je homogenizacija političke kulture bitna pretpostavka bazičnih konsensusa u društvu oko osnovnih vrednosti i svojstava politike koja treba da ih nosi i razvija. Kant je isticao potrebu da se u svakoj zajednici radi na političkom obrazovanju njenih pripadnika »jer kultura prema prvim načelima vaspitanja za čoveka i građanina nije ni započeta, a kamoli završena«. Ruso sa svoje strane kazuje da je: »Stvoriti vladavinu za narod svakako korisna stvar, ali znam za još korisniju, — odgojiti narod za vladavinu«.

Pored ovakvog razumijevanja političke kulture kao subjektivnog stanja svesti i sposobnosti članova političke zajednice, kao važne dimenzije kulture čovekove ličnosti, veoma je često supstancijalno ili objektivno teorijsko poimanje i određivanje političke kulture. Iako se često ističe da je u pitanju nešto što nije moguće do kraja racionalno shvatiti i definisati (česti su izrazi kao »tamna strana politike«, »podvodni politički g'eben«, »iracionalno u političkom životu« itd.) u političkoj klasiци se snažno podvlači dalekosežni objektivni značaj političke kulture u životu svakog naroda. Monteskeje i Tokvil su pri tom naglašavali značaj različitosti i često neočekivane efekte unutrašnjih nepisanih običaja i zakona među pojedinim narodima, koji sačinjavaju njihovu »političku metafiziku«. E. Berk uočava činjenicu da u svakoj državi postoje skriveni faktori čiji uticaj na prvi pogled nije veliki, ali od kojih »u velikoj meri može zavisiti razvoj i napredak države«. I u najnovijoj političkoj literaturi *proučavaju* se sadržaji i tendencije onoga što čini »političku memoriju naroda« i njegovo kolektivno iskustvo u političkom razvitku jer od toga, kako je to definisao G. Moska, zavisi priroda ispravne »političke formule« i stabilne političke vladavine. Izgleda da osnovni poredak u političkom kosmosu i glavni znakovi ljudske orijentacije u političkom prostoru imaju pretežno simbolički i mitski karakter, da deluju kao neka vrsta unu-

trašnjeg političkog automatizma ili »političke nagnoske energije«, koja nije do kraja svodiva na racionalne i predvidljive elemente političkog upravljanja, na namere i htenja aktivnih političkih snaga. Tako politička istorija, posredovana političkom kulturom u kojoj se prepliće racionalno i iracionalno, često veoma iznenađuje očekivanja zasnovana na tzv. naučnoj političkoj logici i pozitivizmu, a po pravilu uvek ispada kao »nešto što zapravo niko posebno nije želio«, kao ishod i rezultanta sukobljavanja suprotnih političkih htenja i političke volje, od kojih svaka odstupa i realizuje se samo malim svojim delom u političkim kompromisima. Sigurno je, međutim, da je i pored strogog suda modernog naučnog mišljenja da je politička kultura nešto dosta »neodređeno« (loose), uočavanje konstanti u političkim sklonostima naroda i čak »racionalnog smisla i značenja političkih iracionalnosti«, a naročito proučavanje kulturnih rascepa i stabilizujuće, protivtežne uloge političke kulture u obuzdavanju ekspanzije političkih sila; do danas znatno unapredilo dijalektički pristup razumevanju prave prirode političke kulture i njenih dometa u političkom životu pojedinih zemalja. Sigurno je da nema društava na onom stupnju političke racionalizacije političkih svesti i ponašanja građana, koja ne bi bila pod uticajima nevidljivih, pa i iracionalnih oblika političke tradicije i identifikacije, iako se mogu konstatovati (pa i objasniti) manji ili veći uticaji ovih elemenata na politički razvoj i političko stanje pojedinih zajednica. Slično tome, vidljivo je da uprkos spornom menjanju političkih i kulturnih identiteta i njihovom ljubomornom čuvanju u svakoj zajednici, postoje i tendencije širenja i univerzalizacije pojedinih kulturnih vrednosti, pa i onih političkih. Naročito je to vidljivo sa napretkom različitih regionalnih i kontinentalnih ujedinjavanja, približavanja i prožimanja. Ukratko, s pravom je J. Dudić pisao: »Istorijsko osećanje koje jedan narod ima o svojoj prošlosti, spada ne samo u prve duhovne fakte, nego i u prve probleme političke«. Slika koju kolektivni entiteti gaje i neguju (često veoma ulepšane, pa i iskrivljene), nije samo pokretač »naivne narodne mašte« već i racionalizovani element političkih planova, pa ne-

retko i same političke sudbine naroda. Tlo političke kulture ili »političko podneblje« je prostor na kome neki sistemi mogu uspevati i razvijati se brže ili sporije, podržavani posebnim političkim mentalitetom ljudi koji na tom prostoru žive. Razumljivo, ovu konstataciju ne treba uzeti fatalistički, kao »apsolutni kulturni determinizam političkih oblika (Veber), već kao skup činilaca koji su značajni za formacije političkog organizovanja i političkog života, koje su čest predmet zablude, nepoznavanja ili nepriznavanja, čak i u vladajućim grupama, sa posledicama koje mogu biti i porazne za društvo i njegov istorijski razvitak.

Funkcije političke kulture. — Politička kultura se shvata i kao faktor (krajnji) najšire političke podrške, ali i protivteže političkoj vlasti, iz koje nastaje »društveno prihvatljiva« mera i način ostvarivanja te vlasti. Imajući u vidu stabilizujuću, pa i konzervativnu ulogu kulture, koja se usmerava ka čuvanju tradicije i oslanjanju na iskustva, ranije proveravanja i izvesnost prošlosti u odnosu na dinamična i neizvesna stanja koja društvo prate na putevima njegovog istorijskog razvoja, politička kultura je i jedan od najvažnijih kontributivnih faktora ekspanzije politike u društvena tkiva, neka vrsta odbrambenog mehanizma koji društvo autonomno čuva i zadržava u odnosu na osamostaljenju političku vlast i tekuće političke procese. Otuda je politička kultura neka vrsta »krajnje rezerve« i otpora koje društvo može da pruži u odnosu na političke ekscese, na izazove kojima tekuća politika nije dorasla, na urgentna i krizna stanja, ili, naprosto, u odnosu na političke »praznine« kojima se ugrožava elementarna kohezija ili opstanak neke zajednice. U odnosu na zvaničnu politiku, politička kultura je modalna ili interventna forma, a sama politika, ukoliko nije potpuno otuđena od društva, kao rezultat međusobnog modeliranja i interakcije tekuće politike i političke kulture. Politička kultura izražava postojanje i stalni sukob između stabilizujućih (kulturnih) i dinamičnih, ekspanzirajućih snaga politike. Iz svih ovih odredaba proizilazi da se politička kultura najdistinktnije i najjače manifestuje u različitim urgentnim i kriznim situacijama, opasnostima po društvo,

unutrašnjim ili spoljnim. Tada se iz političko-kulturnih sklopova aktiviraju i najdublji slojevi kao što su *mitovi* (pradavni obrasci političke identifikacije), koji treba da daju dodatnu psihološku moć političkoj mobilizaciji i orijentaciji.

U teorijama koje polaze od koncepcije čoveka kao prevashodno simboličkog bića (*animal symbolicum*), politička kultura je deo simboličkih društvenih tvorbi, koje kao i druge slične sfere (religija, nauka i sl.) služe za olakšanje orijentacije ljudi i društvenih grupa u složenom, neprozirnom i ne retko opasnom i pretećem političkom prostoru društvene egzistencije. Mitovi, rituali, politička simbolika (himne, insignije, grbovi, svečanosti itd.), nisu ništa drugo do tradicijom preuzeta sredstva i komunikacijske oznake, bez kojih bi se izgubio u svetu politike i ne bi mogao da svoje sopstvene snage preobrazuje (organizuje) kao umnogostručene, političke. Jedan teoretičar (Gunel), tako, smatra da su politika i politički sistem *krajnji izlaz*, kojim čovek rešava problem svoje »bačenosti u stihiju vremena«. Političke kulturne oznake (simboli) i monitori su sredstva koja jedna zajednica poseduje relativno nezavisno od postojećih institucija, ideologija i indoktrinacija, upravo zbog toga što služe kao rezerva i mogući supstitut onda kad zvanične institucije zataje ili ne dejstvuju, a zbog toga nastaju štete i opasnosti po društvo i njegov razvoj. Da bi se mogao zaputiti stalno promenljivim putevima politike i političkih sučeljavanja, čovek zadržava političku kulturu kao zonu svoje relativne »sigurnosti« i onaj dublji sloj osećanja, iskustava i saznanja koji ga na tom putu štite od mogućih ugrožavanja. Prema tome, kultura u političkoj sferi bi bila jedan deo autonomnih egzistencijalnih snaga društva i čoveka u njihovom istorijskom razvitku.

Slično izloženom odnosu i balansu stabilizujućih snaga i snaga promene, u novijoj sociologiji politička kultura se shvata kao niz individualnih modifikacija i varijabli onoga što čini zajednički politički duh i kolektivno pamćenje jedne zajednice. Da bi se ostvarila individualizacija, mora se imati u vidu opšte sadržano u (političkoj) kulturi. Politička kultura je izraz sukoba i potrebe za ujedinjavanjem opšteg i individualnog u društvenim

sistemima vrednosti; ona je prevashodno izraz *unificirajućih* snaga i principa zajednice, u odnosu na individualnu slobodu i autonomiju, kojima se podstiču različitost i progres.

Teorije o političkoj kulturi. — Moderni politički pisci dali su svoje priloge preciznijem definisanju i boljem razumevanju pojma političke kulture. Tako Gabriel Olmond političku kulturu shvata kao mrežu individualnih *orijentacija* i stavova pripadnika jedne zajednice prema političkom sistemu. Orijentacija je bazična kategorija i prethodi zauzimanju stavova. Kad je reč o stavovima ljudi prema politici i političkom sistemu, Olmond u njima analitički izdvaja kongnitivne, afektivne i vrednosne (evaluativne) dimenzije. Te dimenzije su isprepletane tako da jedna utiče na drugu, ali u većini stavova preovlađuje jedna ili druga komponenta, modelirajući političko ponašanje. Ponekad su politički stavovi obojeni snažnim osećanjima (afektima), koja mogu zaseniti i potisnuti racionalne (kognitivne ili spoznajne) elemente neophodne za zauzimanje ispravnih i adekvatnih stavova i procena o nekoj političkoj pojavi. S druge strane, preterana evaluacija politike, bez oslonca u spoznaji, može biti isto tako pogrešna i štetna za subjekta koji jednu političku pojavu procenjuje. Međutim, kako se politički procesi nikada ne mogu do kraja racionalizovati, jer se politika najčešće odnosi na nove i nepoznate situacije i promene o kojima treba rasuđivati i delati, osećajni momenat često može (ukoliko je kontrolisan i umeren) biti neka vrsta nadoknade za nedostatke empirijske analize političkih odnosa i fenomena. Taj moment u stavovima i te kako je važan u praktičnoj politici (razni emocionalni, »patriotski« i drugi apeli publici, negovanje »imidža« kandidata za političke funkcije itd.).

U analitičkoj shemi Bira i Ulama (Beer, Ulam), čitava procesualnost političkog sistema obuhvaćena je u četiri osnovne komponente: *vlast, interesi, politika, politička kultura*. Politička kultura je specifični kulturni podsistem, koji obuhvata norme i načela o načinu usmeravanja i upravljanja društvom pomoću političkog sistema. I ovde, dakle, postoji ideja da politička kultura u svom ak-

tuelnom obliku nije samo proizvod tradicije, već i savremenosti koja svoj uticaj u političkoj kulturi razvija u fazama: institucije-procesi-politička kultura. Bir i Ulam, inače, osnovni sadržaj svake političke kulture vide u sledećim elementima: *vrednosti, uverenja*, (nazori), *emocionalni simboli* i *stavovi*, kao i *stilovi* političkog ponašanja i političkog života. Neretko su ovi elementi u međusobnom konfliktu, što je od značaja za procenjivanje operativne snage i uticaja jedne političke kulture. Na primer, građani jedne zemlje mogu favorizovati demokratski poredak kao *vrednost*, ali istovremeno mogu biti i *uvereni* da je takav poredak praktično nedostižan, ili čak i nepoželjanu nekoj konkretnoj situaciji (npr. pretnja anarhije). Ili, jedan sistem je previše ceremonijalan i hijerarhijski, što može dovesti do usporavanja promena i modernizacije. Ove unutrašnje protivrečnosti u političkoj kulturi poželjno je što tačnije uočavati, da bi se pouzdanije prosuđivalo perspektivama političkog razvoja jedne zajednice. Bir i Ulam su, inače, poznati po opsežnim analizama tzv. velikih političkih kultura u svetu, na osnovu kojih su utvrdili postojanje sukoba u političko-kulturnoj sferi mnogih zemalja. Tako, oni govore o sukobu »crvene« (demokratske i liberske) tradicije u Francuskoj, sa suprotnom, »crnom« političkom baštinom koja je sklona autokratijama, pa i totalitarizmu. Slično ovome, oni govore o kontrastu u političkoj kulturi Italije, između civilizovanog i demokratskog Severa i patrijarhalnog i nedemokratskog Juga, sa tendencijama nasilja, prikrivenih socijalnih »ratova« i sl. Prema tome, Bir i Ulam su ukazali na postojanje *teoloških* (vrednosnih, ciljnih) i *instrumentalnih* elemenata u političkim kulturama, pomoću kojih se određene vrednosti posreduju, podstiču ili pak suzbijaju i odbacuju. Na osnovu ovog razlikovanja može se učiniti korak napred, preciznijim razlikovanjem prirode vrednosti i vrednosnih obrazaca u političkim kulturama pojedinih zemalja. Veoma je značajno pitanje, na primer, da li se većina ljudi identifikuje sa starijim i arhajskim vrednostima (mitovima) ili uz njih i modernijim, racionalizovanim vrednostima i kakve to posledice ima za dinamiku razvoja pojedinih

zemalja, njihovu prijemčivost za demokratske promene i tako dalje. S druge strane i ostali elementi (ceremonije, rituali, protokol, stilovi i sl.), koji se od površnih posmatrača ponekad uzimaju kao puka forma ili nešto sasvim sporedno za praktičnu politiku, stvarno imaju duboko praktičan značaj. Protokol kao način deklarisanja rangova ima značaja za negovanje autoriteta i lojalnosti. Ritual i ceremonije (naročito u monarhijama), oživljavaju davne obrasce političkih veličina ili poduhvata, kojima se ojačava samopouzdanje podanika. Često se u njima razrešavaju (na emotivan način) veoma protivrečni motivi i politički sukobi. Ne treba posebno naglašavati, nadalje, koliko su politički stilovi i procedure značajni za razvijanje i stabilnost političkog poretka.

Robert Dal (Dahl), dao je originalnu koncepciju i pojmovna određenja političke kulture. On ističe da političku kulturu sačinjava mreža individualnih orijentacija prema političkom sistemu. Orijentacije mogu biti *pozitivne* (aktivne, lojalističke), zatim *apatične* (neutralne) i, najzad, *otudjujuće*. On utvrđuje i druge tipove orijentacija. Jedne su orijentacije ka kolektivnim akcijama, koje mogu biti *kooperativne* i *nekooperativne* (antagonističke). Postoji i onaj tip orijentacija u rešavanju problema može biti *pragmatična* ili pak *deduktivno-racionalna* (teorijska, apstraktna). Na osnovu opsežne analize svih ovih tipova orijentacije, Dal daje svoju dualnu tipologiju političkih kultura. U prvoj grupi političkih kultura su one koje u pretežnoj meri obuhvataju pozitivne, kooperativne i pragmatične orijentacije i koje su uglavnom usmerene na političku praksu i efektivni društveni uticaj. U drugoj grupi su kulture u kojima prevladavaju apatične, neutralne, nekooperativne i deduktivne orijentacije i koje su statičke i ograničavajuće, sa mnoštvom konflikata i tendencijama otuđivanja pojedinaca i grupa. pristup političkoj praksi je naročito posredovan logističko-deduktivnim načinom rešavanja problema koji je zaobilazan i spor (sa usporanim reagovanjima) u odnosu na političke procese.

Pored tipologije političkih kultura koju je dao R. Dal, u savremenoj nauci postoje i druge klasifikacije tih kultura. Jednu od najpoz-

natijih dali su G. Olmond (Almond) i Sidni Verba, razlikovanjem *parohijalnih*, *podaničkih* i *participativnih* političkih kultura. Ovi oblici se mogu međusobno mešati i ukrštati, čak i u delovima jednog istog političkog sistema, ukoliko je on heteronoman. U parohijalnim političkim kulturama većina ljudi nema razvijenu svest i predstave o širim (nacionalnim) političkim procesima i u politici sudeluje sporadično, u užoj sredini i uglavnom spontano. U podaničkim političkim kulturama ljudi, doduše, percipiraju šire političke procese i njihov značaj, ali nemaju razvijene potrebe i vrednosti koje bi ih podstakle na samostalni uticaj na politički život i odlučivanje, odnosno gaje negativna uverenja da su im oni nepriступačni.

A. Liphart (Lijphart) razlikuje političke kulture po njihovim integrativnim osobinama. Tako, on utvrđuje da postoje tri tipa političkih kultura: *centripetalna* (orijentacija ka centru), *centrifugalna* (udaljavanje od centra) i tzv. *sporazumevajuća* politička kultura, u kojoj su putevi za stalno traženje konsensusa o glavnim političkim pitanjima otvoreni u političkom sistemu.

U analizama pisaca marksističke orijentacije nema mnogo referenci o političkoj kulturi. Izuzetak su Marksovi istorijski radovi, zatim filozofske rasprave o ideologiji (*Nemačka ideologija*), a posle Marksa radovi Plehanova, Lukača i Gramšija. Lukač i Gramši su naročito doprineli razvijanju predrasuda vulgarnih materijalista koji su potcenjivali uticaj političkih i duhovnih faktora u istorijskom razviku društva i različitosti kulture pojedinih društava, zavisno od tradicije i puteva kojim su se kretala u razrešavanju različitih problema. Rekonstrukcija radova ovih pisaca pruža uvide u razlikovanje različitih nivoa društvene svesti i saznanja kao što su *teorija*, *ideologija* i *politička kultura*. Oni su dalje razvili one ideje koje je Marks izložio u svojim istorijskim radovima, poput one da »tradicija kao mora pritiskuje svest sadašnjih generacija«, ili da je velika Francuska revolucija »ostvarenju svojih ciljeva morala na sebe navući kostime stare rimske republikanske tradicije itd. Indikativni su u tom smislu i izvodi koji se odnose na religijsku svest i poreklo religije,

jer je i politička kultura zapravo samo jedna vrsta »građanske religije« itd.

Formativni činioci političke kulture. — Dva su faktora presudna za nastanak svake političke kulture, a to su: (1) *politička tradicija* i (2) *politička socijalizacija*. Pod političkom tradicijom podrazumevaju se ne samo veliki politički i kolektivni događaji i procesi u prošlosti, ne samo velika dostignuća i iskustva političke prirode, koji se trajno pamte u »kolektivnoj memoriji naroda« tipičnim za pojedine političke kulture već i sva ona šira zbivanja koja posredno ili neposredno imaju veliki značaj za zajedničku egzistenciju i samosvest, za identitet pojedinih naroda. To mogu biti i velike seobe, religijske šizme i promene, kulturni raskoli i sl., koji su u manjoj ili većoj meri preusmerili razvoj neke zajednice ili ostali značajni za njeno samopoznavanje i kolektivno pamćenje.

Politička tradicija različitih naroda ne samo da je različita već je u različitoj meri i na različite načine naknadno *racionalizovana* i razjašnjena u skladu sa potrebama kasnijih vremena, bržeg razvika, modernizacija, na putu ka budućnosti. Neke kulture, a u njima i političke, manje-više su spontano i automatski preuzeta tradicija, koja se sporo menja i koja se nameće pripadnicima jedne zajednice kao neka vrsta *nužnosti*, socijalne prinude ne retko sankcionisane vrlo strogim pravilima. Primitivne političke kulture odlikuju se snažnim i živim vezama sa prapadavnom tradicijom i njenim obrascima. Držanje naroda za te prapadne kulturne korene, ponekad je znak dugotrajne ugroženosti neke zajednice i potreba da ona mobilise sve svoje unutrašnje snage, naročito kulturne, kako bi očuvala svoj identitet i svoje bitne vrednosti. U demokratskim kulturama arhaijski obrasci identifikacije moraju biti revalorizovani u skladu sa razvojem i potrebama savremenosti, jer je »uzaludno zahtevati prošlost u istorijski drugom« (Kordić). Zbog toga se tradicije, kao i politička kultura teško mogu programirati i nametati spolja, jer više pripadaju etici i istoriji nego politici. Pokušaji da se pojedini spolja preuzeti obrasci presade na neko društveno tkivo, dovode do fenomena »odbijanja pre-sadenog tkiva«. Otuda i svaka politička forma

koja, barem u osnovi ne odgovara osećanjima i vekovima stvaranoj tradiciji, njenog postepenog kristalizaciji u mentalitetu naroda, rizikuje da bude odbačena i neuspešna.

Za tip političke tradicije koji u jednom društvu nastaje od velikog su značaja oblici i sadržina konflikata koji su u tom društvu u prošlosti nastajali, koji su to društvo delili (ili ujedinjavali) oko različitih pitanja. U nekim zajednicama tradiciju sačinjavaju unutrašnji (socijalni) sukobi i raskoli, dok u drugima prevladaju problemi odnosa sa drugim zajednicama (spoljašnji sukobi). Čini se da su unutrašnja sučeljavanja u velikoj meri doprinosila bržem demokratskom sazrevanju političkih kultura, naročito jačanju individualne slobode i autonomije bitne za demokratiju, dok je u zajednicama koje su se borile protiv spoljašnjih pritisaka, postojala prinuda unutrašnjeg ujedinjavanja i odbrane (uprkos unutrašnjim socijalnim razlikama), što je, doduše, jačalo integraciju, ali i ukidalo i smanjivalo ličnu slobodu i nezavisnost. Kritički odnos prema tradiciji, sa stanovišta savremenosti i budućnosti svakako je važan preduslov izrastanja dinamične i participativne političke kulture. To je stanje u kome postoji »tradicija kao revolucija prošlosti i revolucija kao tradicija budućnosti« (Pervić).

Na političku tradiciju pojedinih zemalja utiču i opšte prilike i opšta obeležja njihovog istorijskog razvoja, težina sukoba koje su te zemlje morale proći da bi razrešile istorijska pitanja svog razvoja. U zemlji koja je prošla kroz niz dubokih i često teških i krvavih revolucija, prevladuje izraženija slobodarska tradicija u formi pozitivne slobode i spremnosti na političko učešće, dok u sredinama koje su išle putevima evolutivnih promena, pučeva i kompromisa, u prvom planu stoje vrednosti autonomije, odnosno negativne slobode i nezavisnosti individua i grupa, dakle tendencije ka liberalnoj, a ne populističkoj demokratiji. U nekim kulturama, opet, više se favorizuju vrednosti jednakosti kao opšte demokratske vrednosti, a u nekim vrednosti slobode stoje ispred jednakosti itd.

Kad je reč o političkoj *socijalizaciji*, valja razlikovati spontane i nesvesne procese identifikacije i socijalizacije, od onih koji su usme-

reni, programirani i racionalizovani, npr. preko vaspitanja, obrazovanja. Postoje i mnogi neposredni načini političkog obrazovanja i vaspitanja, koji u nekim sistemima čak poprimaju karakter ideološke indoktrinacije, dok su u nekim deo tzv. građanskog odgoja ili treninga, naročito u građanskim liberalnim sistemima. U oblasti političke socijalizacije tokom poslednjih decenija, a naročito posle Drugog svetskog rata koji je sa fašizmom razotkrilo razorne posledice »regresivnog mentalnog naoružavanja masa«, provedena su mnoga empirijska i druga istraživanja o faktorima koji utiču na formiranje političkih orijentacija i stavova, naročito u okviru proučavanja tipova tzv. »socijalnog karaktera« koji postaje u određenom društvu. Jedna struja u ovom okviru je ona koja se oslanja na Frojdovo psihoanalitičko učenje i koja polazi od ranih doživljaja kao bitnih za formiranje sklonosti i karaktera, naročito unutar porodice. U tom pravcu značajna su istraživanja E. Froma (*Bekstvo od slobode, Zdravo društvo, Anatomija ljudske destruktivnosti*), kao i studije T. Adorna i E. Frenkel-Brunsvik o autoritarnoj ličnosti (karakteru). Ilustrativni za ovaj naučni pravac su nalazi o uticaju patrijarhalne porodice i autoritarne figure oca porodice (oličenja apsolutne vlasti), za kasniju prijemčivost i divljenje deteta iz takve porodice prema diktatorima i »jakim« političkim vodama, za njihovo »traženje vode« i pokornost prema nosiocima vlasti. U radovima Adorna i Frenkel-Brunsvik, naglašen je kontrast između normalnog, fleksibilnog i demokratskog karaktera i autoritarne ličnosti, koja se uzima kao negativni obrazac političke regresije. Za tu ličnost karakteristični su krutost, etnička i socijalna netolerancija, okrutnost nadole i servilnost prema višima u hijerarhiji, stereotipi i predrasude u pogledima na ljude i događaje, naglašena vezanost za tradiciju i nekritička submisivnost važećim pravilima poretka, mali stepen individuacije i nezavisnosti (prerazvijeno »nad-ja« divljenje političkoj i svakoj drugoj moći i rasep, ambivalencija između verovanja u moć i potčinjavanja moći (F-skala).

U raspravama E. Froma, politička socijalizacija (posebno negativna koja se egzempli-

fikuje nemačkim fašizmom i hitlerizmom), proučava se kombinovanjem metodama individualne psihologije (Frojdove) i sociologije. Taj je metod, zapravo, pokušaj primene Frojdovih pogleda na socijalnu karaktologiju i političko ponašanje ljudi. U toj shemi naročiti predmet proučavanja su socijalna i lična osujećenja, lični psihološki kompleksi voda i »tipičnih« pripadnika pojedinih društvenih slojeva, socijalno uslovljena i podsticana karaktera i psihološka izopačenja i fiksacija samo za jednu stranu (npr. materijalno sticanje) života i zapostavljanje duhovnosti, otuđenje i sledstvena politička zavisnost i bezuticajnost, mala socijalnost i nesposobnost ravnopravne saradnje, nezrelost (psihološka i moralna), neosetljivost prema drugima, ljudska neostvarenost i egzistencijalna praznina ličnosti (skućena kreativnost, nesposobnost davanja i primanja ljubavi itd.). From je, dakle, Frojdovu optiku unekoliko dopunio Marksovim kategorijama otuđenja, postvarenja i njegovim istorijskim i situacionim analizama. U ovom krugu su i druge studije (G. Mose i dr.) koji se bave genezom fašizma, kao procesom lagane akumulacije negativnih sentimentata i frustracijama u nemačkom narodu, kao posledice zaostajanja u političkom i privrednom razviku, počev od prve polovine XIX veka nadalje (od poraza Nemaca u bici protiv Napoleona kod Jene). Na toj negativnoj kristalizaciji političkog nasleđa i tradicije, dodavši i katastrofalne posledice velike ekonomske krize tridesetih godina XX veka u Nemačkoj, dogodiće se prodor ekstremističke i regresivne fašističke ideologije koja je ugrozila i sam opstanak slobodnog i demokratskog čovečanstva. Ovim kulturnim padom u veliku političku regresiju koja nastaje kao plod dugotrajne negativne političke socijalizacije i trovanja političke svesti naroda, objašnjava se nastanak velikih diktatorskih sistema i različitih formi političke degradacije ljudi i naroda, uspon totalitarnih sistema u modernoj istoriji, koji svojim »podzemnim« dejstvom iznenaduju i civilizacijski razvijenije narode i zemlje.

U odnosu na izložene pristupe, nešto su specifičniji i šire postavljeni pristupi proučavanju političke socijalizacije među novijim ame-

ričkim istraživačima političke kulture. Iz fonda ideja S. Frojda proučavaju se *primarni i sekundarni* agensi političke socijalizacije (među prvima su porodica i drugovi, a u druge se ubrajaju škola, partije, masovni mediji, institucije i značajni politički događaji koji se zbivaju za života pojedinca, velike političke promene i potresi i sl.). U poslednje vreme, npr., objavljeno je više studija nastalih empirijskim proučavanjima političke socijalizacije dece. Pored proučavanja obrazaca identifikacije i uticaja tzv. *Vater- kompleksa* (divljenja, ali i prikrivenog destruktivnog protesta prema autoritetu oca kao nosioca vlasti, po čemu se kasnije odmierava i javna vlast), proučava se način usvajanja centralnih političkih simbola u detinjstvu. Tako je F. Grinstein ustanovio da u SAD, najveći broj dece već oko četvrte godine života stiče bazične predstave i stavove o centralnim političkim simbolima, pre svega o predsedniku SAD, kao centralnoj političkoj figuri i nosiocu prestiža, društvene časti, sigurnosti i veličine zemlje i sistema. Način doživljavanja ovih i drugih bitnih političkih simbola je od presudnog značaja za socijalizaciju. Pored toga, proučava se i uticaj institucija i drugih spoljašnjih činilaca političke socijalizacije, od škole do grupa sa kojima se deca udružuju, izbora ličnosti kojima se dive i osobina koje u ljudima favorizuju.

Šeme proučavanja političke socijalizacije još su složenije i obuhvatnije u pristupu analitičkih politikologa kao što su Hajman, Verba, Olmond, Lasvel i drugi. Oni kombinuju psihološka sa sociološkim i kulturološkim proučavanjima, kao i sa onim pristupom (proučavanje moći i vlasti) koji je tipičan za političke nauke. Tu se zahteva čitava skala faktora, počev od procesa nesvesne i spontane socijalizacije i identifikacije, do političkih mitova, rituala i simbola i njihovog uticaja na formiranje stavova budućih građana. Naravno, tu su uključeni i direktni oblici socijalizacije u vidu građanskog treninga, učešća u političkom životu, kao i analiza svih socijalnih i grupnih varijabli od značaja za politički identitet pojedinaca i grupa (religijska pripadnost, socijalni status, regionalno pripadanje i njegove tradicije, okolina, način razvijanja i čuvanja kolektivne memorije, veliki

politički događaji i doživljaji i sl.). Često se naglasak u ovim proučavanjima stavlja i na način učenja onih ličnih »uloga«, koje se kasnije, odgovarajućim modifikacijama ponašanja, prenose i na politički teren. Rut Benedikt je ovu šemu primenila i u izučavanju uporednih političkih kultura.

Zanimljiv je pristup američkog autora Lisjena Paja (Pye) u proučavanju dinamike političke socijalizacije. On je u središte svojih proučavanja postavio način prihvatanja političke kulture od strane pojedinca, kao važnog elementa u izgrađivanju njegovog identiteta. Konkretni predmet proučavanja je učenje političkih normi i pravila političkog ponašanja u društvu. Pri tom se proučava uloga pojedinih društvenih i političkih institucija i njihova prilagođenost životnim potrebama i mogućnostima pojedinih grupa ili ličnosti. Kombinuju se »mikroistraživanja« (istraživanja svojstava pojedinaca) sa »makroproučavanjem« kulturne okoline, socijalne psihologije i zahteva sredine prema pojedincima, proces njihove interakcije. Često se nailazi i na dihotomne sheme u istraživanju kao što su lojalnost (poverenje) prema političkom sistemu, nasuprot nepoverenju i kolebljivom stavu prema politici i političarima. Kao dodatni metod ovih izučavanja, utvrđuju se profesionalne, generacijske i druge razlike pojedinih društvenih grupa prema politici, a sve to dovodi u vezu sa oblicima i stupnjevima političkog uključivanja, uticaja i aktivne participacije u političkim procesima. To su nešto specifičniji i už, ali zato precizniji i merenjima utemeljeni uvidi u stanje pojedinih političkih kultura.

Uporedni primeri političke kulture. — Uporedna proučavanja političkih kultura, pokazuju uočljive razlike u sadržaju i oblicima političke tradicije i socijalizacije pojedinih zemalja. Kao uzoran primer tzv. umerene i otvorene demokratske političke kulture, najčešće se uzima politička kultura Engleske. Karakteristična za ovaj primerni obrazac političke kulture je pre svega politička tradicija Velike Britanije, u kojoj tokom vekova, zbog prirodne izolacije i odsustva spoljnih osvajanja i pritisaka, traju procesi plodnih unutrašnjih socijalnih i interesnih kontroverzi unutar samog društva. Heroji ove političke tradicije nisu nacionalni borci koji se ističu u otporima

stranim zavojevačima, već pre svega borci za socijalna prava ugnjetenih, siromašnijih delova društva (Robin Hud i sl.). Zbog ranijeg privremenog prisustva normanske dinastije, tokom istorije stvaran je oslobodilački savez plemstva i donjih društvenih slojeva, jer plemstvo nije, kao u Francuskoj, bilo saveznik krunne, već udruženo sa narodom. U Engleskoj se, u okrilju srednjeg veka najdalje otišlo sa slobodama i autonomijama gradova i građanstva, koje je brzo preraslo staleške međe i okvire, a smena staroga (feudalnog) režima izvršena je u »revoluciji bez krvi«. Navike na mirno širenje političkog učešća i političkih prava različitih društvenih slojeva, na političko pregovaranje i kompromise, uklanjali su potrebe za masovnim i nasilnim prevatima. U isto vreme, slobode osvajane od plemstva i krunne, brižljivo su upisivane u povelje i čuvane od strane građana kao dragocena tradicija lokalnih mirovnih i drugih sudova. Nepoverenje prema centralnoj vlasti i angažovanje u lokalnoj samoupravi, vremenom je stvorilo nepoverenje prema centralnoj birokratiji, a brižljivo podizanje i postupno »kročenje« činovnika, od najnižih službi do vrhova hijerarhije, svodilo je mnoge visoke političke i liderske ambicije na skromne razmere služenja društvu i građanima. Taj odnos prema javnim ličnostima kao službenicima društva, a ne moćnicima iznad društva, negovan je i u partijama i u državnoj administraciji, tako da je najzad postao deo one tradicije koja svedoči o »ravnoteži između društva i političke vlasti«. Otuda je uprkos podele engleskog društva na dva osnovna dela, bogatije (gornje) i siromašnije (donje) slojeve, politička zajednica ostala prostor relativne slobode i ravnopravnosti, iako šanse za promene materijalnog položaja i socijalnog statusa pripadnika donjih društvenih slojeva u ovom društvu nisu bile velike, bar ne u onoj meri koliko je to bio slučaj u razvoju otvorenijeg i u socijalnom smislu znatno mobilnijeg društva kakvo je, na primer, bilo američko društvo (»prva nova nacija«, društvo neopterećeno feudalnom hijerarhijom na velikom neosvojenom ekonomskom prostoru). Međutim, sigurno da politička ravnoteža koja prati britansku političku tradiciju,

uprkos socijalnim razlikama u društvu ne bi mogla biti očuvana, da ta zemlja vekovima nije zadržavala položaj i privilegije velike svet-ske kolonijalne metropole, koja je omogućila očuvanje minimuma materijalne sigurnosti za sve svoje građane.

Politička kultura u Jugoslaviji. —Politička kultura u Jugoslaviji, pripada tipu složenih, fragmentiranih političkih kultura, sa značajnim razlikama u nacionalnom, verskom, jezičkom i kulturno-tradicijskom smislu. Uprkos zajedničkim gravitacionim uporištima u zajedništvu davnog etničkog porijekla i očitim savremenim interesima jugoslovenskog zajedništva, koje nije samo u interesima uspešnije odbrane od spoljnih pritiska i osvajanja, već i u uvećanim šansama brzog civilizacijskog napretka, političko-kulturne podele i dalje ostaju veoma značajne za savremenost i buduće perspektive jugoslovenske zajednice. U dosadašnjoj istoriji Jugoslavije koja traje oko sedam decenija, još uvek nisu u dovoljnoj meri utemeljene bitne vrednosti jednog autonomnog, građanskog (civilnog) jugoslovenskog društva, koje bi uverljivo nadmašivale i istovremeno obogaćivale i uvećavale posebne vrednosti i tradicije pojedinih nacionalnih zajednica (kakav je npr. slučaj u zemljama uspešnog civilizacijskog napretka, Švajcarskoj i drugim). Jugoslovenska ideja, koja u sebi obuhvata i omogućuje oslobađanje snaga brzog civilizacijskog razvitka za sve svoje delove, u svojoj istorijskoj realizaciji bila je više pod uticajem traženja političkih i ideoloških ravnoteža, nego društvenog i ekonomskog napretka, koji bi mogli biti realni temelj njenog dubljeg istorijskog identiteta i integriteta. Razlozi za ovakvo usporevanje su i unutrašnji i spoljašnji, a u svakom slučaju oni ostaju otvoreni za buduće preobražaje.

Još je J. Rajić u svojoj *Istoriji* pisao o teškom oslobađanju slovenskih naroda »od drevnih predstava«. I u raspravama drugih pisaca od Vuka i Njegoša do M. Popovića i Krlježe, ukazuje se na dugo trajanje i održavanje narodnoslobodarskih tradicija, nasuprot usporenom razvoju civilizatorsko-socijalnih tradicija. Staviše, snaga davnasnih kulturnih slojeva, slobodarstva na račun razvoja demokratije, onih arhajskih obrazaca koji su u svo-

jim korenima mitski i paganski, i u savremenosti se u stanjima akutnih kriza i ugroženosti obnavlja i aktivira kao moćan rezervni psihološki potencijal političke mobilizacije. Etnonacionalizam kao specifična vrsta političkog fundamentalizma u prevarnim vremenima istorije balkanskih naroda, sadrži u sebi veliku emotivnu snagu koja često dovodi do razgaranja nacionalnih strasti i sukoba, ometajući racionalne pregovaračke i integrativne procese i na političkom planu. Očito je da ispod na izgled mirne površine nacionalnih odnosa i komunikacija i nasuprot etničkoj bliskosti i zajedništvu interesa, zajednički život naroda na jugoslovenskom (i balkanskom tlu), potresaju snažne emotivne erupcije čiji su epicentri u arhajskim slojevima kulturnih i religijskih raskola. Praktična politika, instrumentalizujući ove pritajene emotivne snage, često je podsticala i evocirala pradávnne obrasce slobodarskih podviga i dostignuća, da bi pokrenule odbrambene snage masâ naroda (naročito seljaštva) u raznim burnama i revolucijama.

Život mitsko-oslobodarskih tradicija u političkim kulturama jugoslovenskih naroda, borbenost i heroizam kao zamena za demokratske pregovore i integracije koji još uvek nedostaju, može se tumačiti specifičnostima političke istorije na jugoslovenskim prostorima. Umesto socijalnih kontroverzi unutar društva (kao npr. u Engleskoj), ovde se srećemo sa stalnim opasnostima spoljašnjih zavojevanja i neprijatelja, koji u slučaju malih naroda znače i ugrožavanje samog njihovog opstanka. Tolerisati unutrašnje protivnike ili loše vladaoce, da bi se postiglo jedinstvo u borbi protiv spoljašnje opasnosti, bio je prvi motiv ove političke kulture, a u tablici njenih vrednosti nacionalni identitet i herojska postignuća, uvek idu ispred mirnih civilizatorskih i demokratskih kompromisa u interesu napretka. Nagonske kolektivne snage naroda ovde su neprekidno u stanju bđenja protiv mogućnih opasnosti koje prete od drugih naroda, vera i vojski. Čak je i u oslobodilačkom ratu (1941—1945), prema navodima V. Dedičera, tradicija, uključujući i versku i verske svetkovine, bila u službi političke mobilizacije naroda. Tako su i srpski verski praznici još 1945. bili zvanično proslavljani u Hrvatskoj.

Sledeći činilac koji je doprineo održavanju drevnih obrazaca u političkoj kulturi na jugoslovenskim prostorima, bila je i politika velikih imperija (Otomanske, Venecijanske, Habsburške itd.), koje su podsticale kulturne raskole i sukobe, da bi održale svoj uticaj i prevlast nad jugoslovenskim narodima. Tokom čitavog srednjeg veka, malo je sukoba i buna koje bi se mogle označiti kao socijalne, dok su gotovo svi ratovi bili nacionalni, ratovi samoodržavanja. Osim Gupčeve i Dožine bune početkom XVI veka, u sastavu naših naroda ne ističu se velike socijalne pukotine; one su potisnute pod pritiskom potrebe borbe protiv tuđinskih nasrtaja i pretenzija. Dodajući ovome i česte iznuđene i prisilne seobe naroda, koji su na novim prostorima nastojali da što duže čuvaju »starinu« kao osnovu svog identiteta i samopamćenja, kao i preovlađujući agrarnu strukturu i svest, obeležja političke kulture naših naroda su naglašeno prisustvo arhajskih elemenata, parohijalizam i tradicionalno nepoverenje prema vlasti (pretežno tuđinskoj) slobodarstvo bez razvijenih socijalnih i demokratskih tradicija, tolerancija sopstvenih, makar i lošijih vlasti, jer je »svoja vlast« uvek bolja od tuđe, itd. Drugim rečima, reč je o teškim egzistencijalnim borbama i sukobima u kojima su potrebe elementarnog opstanka bile primarne (»Zlo se trpi od straha gorega« — Njegoš), stavljajući u drugi plan danas neophodne interese privrednog i društvenog razvoja, napretka civilizacije i demokratskih odnosa unutar samog društva. Ukratko, u istoriji jugoslovenskih naroda još uvek nije bilo dovoljno racionalnih preobražaja koji bi dublje utemeljili jugoslovensko društvo. Tako u njemu još uvek preovlađuju zatečene i često samonikle tradicije etnosa i drugih organskih struktura, koje često mogu biti i predmet različitih političkih manipulacija i zloupotreba od strane političkih uzurpatora, raznih samodržaca i sl.

Razumljivo, kristalizacija novih i racionalnih kulturnih elemenata u političkoj sferi, u jugoslovenskim uslovima je mogućna samo sa ubrzanjem modernizacije onih privrednih i socijalnih preobražaja koji bi unutar društva afir-

misali i utemeljili nove skale vrednosti, relativno nezavisne od prirodnoistorijskog pripadanja i zavisnosti od etnija i nacija, odnosno svih drugih organskih struktura (mase, klase, itd.). Društvo po sebi znači samopoštovanje i suverenost jedne racionalizovane političke zajednice slobodnih i nezavisnih ljudi, čiji se subjektivitet ne potvrđuje samo u raznim proklamacijama i deklaracijama vladajućih već i u privrednoj nezavisnosti, svojini, socijalnoj sigurnosti i proširenoj, modernizovanoj skali potreba, vrednosti i interesa svojstvenih civilizovanim društvima XX veka. Takav proces preobražaja u Jugoslaviji je još uvek otvoreno pitanje. Glavna protivrečnost u budućem kulturnom razvitku je u tome što šire i međunacionalne integracije jugoslovenskih naroda u formi *modernog i demokrat-*

skog društva jesu istovremeno i *sredstvo i cilj* njihovog zajedničkog života i uspešnijeg razvoja. Put do takvog cilja dug je i složen, a svaki korak u negovanju savremene političke kulture je i jedino sredstvo za postepeno kretanje ka stvarnom i trajnom zajedništvu jugoslovenskih naroda koje je i pravi okvir izražavanja njihovih različitosti i samobitnosti.

Milan MATIĆ

LITERATURA

- J. Dordević, *Eseji o politici i kulturi*, Savremena administracija, Beograd, 1981.
M. Matić, *Mit i politika*, Radnička štampa, Beograd, 1984.
M. Podunavac, *Politička kultura i politički odnosi*, Radnička štampa, Beograd, 1982.

POLITIČKA NAUKA

Pojam. — U svom starijem i klasičnom značenju politička nauka označuje: nauku o životu u političkoj zajednici; učenje o poretku građanskog života; disciplinu koja zajedno sa etikom i ekonomijom čini sastavni deo praktične filozofije. Pošto su pitanja kojima se politička nauka bavi najuzvišenija (E. Voegelin) i tiču se dobra, pravde, vrlin, opšte koristi, ona se u istoriji političkih ideja određuje kao »kraljevska nauka« (Platon), »najvažniji deo filozofije ljudskih stvari« (Aristotel), »cvet nauka o državi« (R. V. Mohl). U njenom temelju je reč politika, termin koji ima isto značenje u gotovo svim evropskim jezicima. Etimološki, termin politika izvodi se iz grčke reči *ta politika* koja istovremeno znači »poslove vezane za polis«, »umetnost vladanja državom«, »nauku o državi« kao i »državnu veštinu«. Ovo je značenje koje se nalazi već kod Ksenofonta — *ta politika*, »stvar je polisa, javna ili društvena stvar«. Kod Izokrata, pak, nalazimo pojam *politikos* (pridev od *polis*) koji se upotrebljava da bi se označili »javni interesi koje zajednica prihvata«. Pod uticajem rimske političke kulture i latiniziranja grčkih pojmova, ovaj pojam je bio gotovo dve hiljade godina zagubljen u evropskoj političkoj misli. Na ek-

splicitan način obnavlja ga J. Altusijus (J. Althusius) u naslovu svoje knjige *O prirodi političkih poredaka* (*Politica Methodice Digesta* 1614).

Premda se u jednom dugom istorijskom kontinuumu, od antičke političke filozofije do moderne političke teorije, može identifikovati široki spektar znanja i teorija, koje se mogu podvesti pod pojam »politička nauka«, velike su poteškoće da se jasno omeđe i precizno odrede granice ovog pojma. Uticajni politički pisci poput F. Nojmana (Neumann), H. Helera (Heller) i K. Šmita (Schmidt) smatraju da je ova nepreciznost bitna osobina političke nauke, mada se ishodište ovog spora može naći već kod Aristotela i njegovih komentatora (Alfarabi, Maimonides, Akvinski) koji su političku nauku smatrali »arhitektoničkom naukom«. Helerova je argumentacija da nije moguće formulisati bilo koju preciznu definiciju sadržaja ili metoda ove posebne sintetičke discipline, pošto ni pojam politike, a ni pojam nauke nema fiksno značenje. Otuda, političkoj nauci nedostaje jasno definisan krug problema i precizno utemeljena metodologija. Stanovište da »političko nema sop-

stvene supstancije« te da »ono ne označuje posebno predmetno područje« pojavljuje se kao suštinski kriterijum za definisanje političkog kod K. Šmita (*Der Begriff des Politischen*, 1932). Ova poteškoća potencirana je činjenicom da se pod nazivom »politička nauka« često kriju vrlo različiti sadržaji. Otuda i različiti nazivi: »politička nauka«, »političke nauke«, »naučna politika«, »nauka o politici«, »politologija«, »politikologija«. Ovi nazivi u osnovi sadrže ne samo različito poimanje političke nauke već i različito značenje pojma »politike«. Ove razlike delo su i dubljih podela u političkoj kulturi savremenih političkih društava. Anglosaksonski pojam »political science« uronjen je u tradicijsko polje »civilne kulture« i predominantno okrenut analizi »poretka civilnog društva«. Kontinentalno-evropska tradicija (*Politikwissenschaft*, *Science politique*) izrasla je na pretpostavkama »političke kulture državnih društava« i tradicionalnih disciplina o državi i pravu (*Staatlehre*, *Verfassunglehre*).

Ove poteškoće u preciziranju pojma »politička nauka« čine da je ono metodički primenjivo i pogodno za upotrebu u različitim sistemima političke tehnologije. Ovo stanovište koje je bilo prihvaćeno unutar glavnih struja empiričke političke nauke, podvrgnuto je radikalnoj kritici u savremenim debatama oko statusa političke nauke. Kritička politička nauka i alternativni pristupi sve očitije potvrđuju da je nasilno oslobađanje političke nauke od normativnih, teleoloških i vrednosnih nanosa klasične političke filozofije, mnogo manje porađalo objektivno naučno znanje, a mnogo više izražavalo se kao latentna podrška *status quo*; da najznačajnija karakteristika savremenih struja u političkoj nauci, nije bila njihova sposobnost da se »osvetli« postojeća socijalna i politička realnost, koliko njihova nesposobnost da se pribavi bilo kakva kritička alternativa onome što se događa; da je politička nauka u osnovi bila samo jedan od instrumenata »tije« legitimizacije političkih tehnika socijalne kontrole i političke manipulacije, koja se sistematski prošire i kolonizira sve aspekte socijalnog života ljudi (J. R. Bernstein; J. Habermas; T. Bluhm).

Mesto politike u klasičnom sistemu nauka. — Iako se ne može sporiti stanovište da je politička nauka rođena sa Aristotelom, obnovljena sa Makijavelijem, a kao autonomna disciplina utemeljena na XIX veku, podaci upućuju na sofiste kao prve protagoniste političke nauke u Grčkoj. Sofisti, posebno Protogora i Gorgija, identifikuju političku veštinu sa određenim načinom ličnog života ljudi. Oni su, otuda, prevashodno zaokupljeni pripremom i edukacijom mladih atinskih građana koji se spremaju za političku karijeru. Temelje ovog političkog treninga činili su zgnusnuti kursevi edukacije koji se premošćuju razlikovanjem dva uobičajena značenja ovoga pojma: po *prvom* značenju, politička nauka obuhvata autonomni način istraživanja politike (autonomija *a parte subiecti*); po *drugom*, pak, naglasak je na samoj autonomiji politike (autonomija *a parte obiecti*). Autonomni status istraživanja politike ukazuje da politikolog nije filozof, istoričar, sociolog, pravnik itd.; u drugom značenju naglasak je na činjenici da politika kao autonomna sfera ima sopstvene imperative, svoje sopstvene zakone i da ne može biti reducirana na nešto drugo. Ovaj spor je naročito naglašen u savremenim sociologizirajućim strujama političke nauke, težnjom da se politika pomeri od »veštine ka nauci« i istakne razlika između klasičnih stanovišta političke filozofije i savremenih stanovišta političke nauke. Ova je demarkacija učinjena na višestrukim premisama. Politička filozofija definiše se u kategorijama vrednosnog i normativnog diskursa, a politička nauka u terminima deskriptivnog i vrednosno neutralnog diskursa. Dalje: u prirodi je političke filozofije težnja za utemeljenjem filozofskog sistema i za formama univerzalne sistematizacije *ab imis fundamentalis*; politička nauka, pak, parcijalna je, indiferentna na »prve principe« i po svome domaćaju »nauka srednjeg obima« (R. Merton). Kao posebna tačka demarkacije utvrđuje se i razlika između hermeneutičkog i nekumulativnog karaktera filozofskih spekulacija i kumulativnog naučnog znanja političke nauke. Politička filozofija zaokupljena je metafizičkim istraživanjem same sadržine: ona se pita šta prethodi

njenih pojedinih delova protiv vladara, koji je bilo sudovanjem ili svojim pojedinim odlukama, dolazio u sukob sa osećanjem pravde. Suprematija zakona nije bila garantovana regularnom i institucionalnom kontrolom. Ona ne poznaje ni princip narodnog suvereniteta, a ni njegovu institucionalizaciju u pravnim i političkim procedurama. Klasično pravo otpora tiraninu (pravo tiranida) nije posebno korporativno ili individualno pravo: ono je prosto izraz snage (moći) naroda da se nepravilni vladar ukloni. Nasuprot ovome, pravo građanske neposlušnosti sastavni je deo jedne čisto pravne koncepcije konstitucionalne demokratije i znak »dobro uređenog društva« (Rols). No, premda su i pojam »tiranija« i kla-

sično pravo otpora tiranskoj vlasti se više deo političke arheologije, ostaje uput (L. Strauss) da... »kada opet jednom od klasika naučimo šta je tiranija, bićemo kadri i moraćemo dijagnostikovati kao tiranije čitav niz savremenih režima koji se javljaju u duhu diktature« (L. Strauss, *O Tiraniji*, str.165).

Milan PODUNAVAC

LITERATURA

Aristotel, *Politika*, Kultura, Beograd, 1960.
F. Neuman, *Demokratska i autoritarna država*, Naprijed, Zagreb, 1974.
L. Strauss, *O Tiraniji*, GZH, Zagreb, 1980.

TOLERANCIJA

Pretpostavke tolerancije. — Danas su na ceni razlike a ne sličnosti, ali je plaćena visoka cena za ovakav stav. Sličnosti se ne primećuju da bi im se istakla vrednost, već da bi im se ona osporila: one su neka vrsta dosadnog obrasca, ponavljanja istog! *Baš zato što sistematski skrećemo pažnju od onoga što nam je zajedničko i isto, mi se uistinu sve manje razumemo i poštujemo.* Preterano isticanje razlika odvodi u netrpeljivost i mržnju, a zanemarivanje razlika u sivilo i dosadu. *Razvijena duhovnost ujedinjuje obe krajnosti, jer su joj obe potrebne.*

Ma koliko se pojedinci međusobno razlikovali, oni uvek imaju nešto *zajedničko*: baš to je dobra osnova za razumevanje i saradnju! Zajedničke i bitne osobine (misli, verovanja, vrednosti itd.) pripadaju nadi svih ljudi, kao i sama nada: zato u jednom čoveku možemo razumeti sve ljude! Svi univerzalni simboli samo su sredstva u borbi protiv raspadanja *ljudskog* roda, jer simbol ima moć ujedinjavanja. Biti svestan ove istine, ovog »antropološkog puta«, skoro da je jednako biti čovek. Preko ovih simbola mi postajemo svesni da smo braća i sestre jedne ljudske porodice.

Ljudska stvarnost je viši ili osnovniji red stvarnosti no što je *društvena i lična*: na univerzalnim značenjima počiva mogućnost *ljudske* zajednice, na posebnim i ličnim značenjima razvija se grupa i pojedinac. Čovek je čovek i po svojoj zajedničkoj ljudskosti, a ne samo po raznolikosti i posebnosti: zajednička značenja omogućavaju razumevanje! Sa porastom društvenih deoba, simboli velike širine i dubine, dobijaju ograničena ili uska značenja. Tako se našem društvu desilo da naciji pridaje značaj i značenje koje ona ne zasluži: ideologija nacionalizma opisuje kako je moguća i ostvariva ta sumnjiva igra u kojoj deo postaje važniji od celine!

Ako se vrednost nacije digne iznad vrednosti čoveka, onda je otvoren put prema netrpeljivosti, mržnji i sukobima: *svuda se razlike pretvaraju u opreke!* Svuda se oseća da je čovek bolestan na smrt: »iz činjenice da smo bolesni, ne sledi da možemo biti izlečeni« — veli mudrac.

Čim se skupi desetak naših ljudi, odmah počinju sporovi, svade i tuče zbog verskih, nacionalnih i političkih podela i razlika u mišljenju: nepristrasno oko, koje posmatra sa

strane, odmah primećuje jaku borbu interesa i slabu brigu o istini! Samo u trenucima velikih nesreća ili iznenađenih pobjeda, oni su skloni da dožive čudo sjedinjenja. Teško i sporo probija se svest da ljudi mogu da žive i grade zajedno, a da ne budu iste vere, iste nacije ili istih političkih i moralnih uverenja. Možda je upravo metoda dijaloga onaj put očuvanja i dostizanja zajedničkih vrednosti, značenja i istina, jer su ove zaslužio prošle kroz sito i rešetko međusobnih sučeljavanja i osporavanja. I najmanji pomak od golog interesa prema čistoj istini o čoveku predstavlja polje poverenja i nade. Jer, kao posledica podela i pripadnosti raznim stranama i strankama, nestalo je zajedničkog polja razumevanja: čak je jezik tako strašno iskvaren da ne omogućuje razumevanje i usaglašenost. Ovo ne treba razumeti kao govor protiv razlika: ako ne postoji sloboda opredeljivanja, onda pojam *consequenza* gubi svaki smisao! Sloboda postoji samo dok se koristi, dok ima šanse da se bira.

Svaki čovek ima i poneku svoju osobinu kojom se razlikuje od drugih ljudi. Ali ima i nekih svojstava po kojima je *sličan* svima drugima. Traženje zajedničkih crta raznolikih pojedinaca nije motivisano samo teorijskom potrebom njihova boljeg upoznavanja, nego i praktičnom željom: da se izgrade mostovi među njima, tako potrebni u ovo vreme netrpeljivih. *Ko nije trpeljiv, ne može biti čovek.*

Šta je tolerancija. — Ako nema smisla razgovor između onih koji misle isto, onda nema smisla ni trpeljivost prema istomišljenicima: nema govora o trpeljivosti prema onima koji misle, veruju i deluju u okviru istog pogleda na svet! Ako se desi da neki pojedinac misli, oseća i deluje drugačije, onda on iskače izvan tog okvira i začinje drugi pogled na svet: rada se jeretiki! Prema njemu se može biti trpeljiv ili netrpeljiv. Jer, ne može se biti trpeljiv prema nečemu sa čime se slažemo, već samo prema nečemu sa čime se ne slažemo, ali iz nekih drugih razloga podnosimo i uvažavamo: da bih ja bio trpeljiv prema tebi, prvo moram da se ne slažem s tobom i da ne odobravam ono što misliš, govoris i činiš, a da ipak podnosim sve to! Kad

bi se ja i ti slagali, ne bih ja mogao biti trpeljiv prema tebi: može se biti trpeljiv samo prema neistomišljenicima, verskim, moralnim i političkim suparnicima! Trpeljivost podrazumeva moje neslaganje oko ubeđenja koja su bitna za nekog drugog: imam priliku da budem trpeljiv tek kada temeljne misli, uverenja i dela drugog smatram lošim! Uprkos svome uverenju da je reč o nečem što ne odobravam, uzdržavam se od osude i prinude, ne sprečavam te da živiš po svome.

Nije lako ne slagati se sa nečijim mišljenjem, uverenjem i ponašanjem, a u isto vreme ga ne osuđivati i ne kažnjavati na bilo koji način: duševno ili telesno! Zato je osećanje trpeljivosti nekako *protivrečno* u samom sebi: to je podnošenje nečeg što inače ne odobravamo, a u isto vreme potreba da to stanje izmenimo. To je svest da nam se nešto u ubeđenju drugog ne dopada, a da u isto vreme moramo s tom činjenicom živeti. Moramo se pomiriti s tim da na jedno pitanje iz ljudskog života po pravilu postoji više odgovora i da svako ko smatra da je njegov odgovor jedini i pravi, postaje neodgovoran, dovodeći u pitanje druge odgovore, pa i samu mogućnost postavljanja drugačijih pitanja. Čovek je čovek upravo po tome što uvek ima više od jednog odgovora na jedno pitanje. Malo je pitanja na koja se mogu dati prosti odgovori »da« i »ne«.

Ako mi se nešto ne dopada, ako se sa tim ne slažem i ako to ne odobravam, a ipak sam spreman da sve to podnosim, ne znači li to da sam ja u svojoj biti slabiji, duhovni i stvorni? Da li je u pravu filozof volje za moć kada tvrdi da je trpeljivost samo izraz za »nesposobnost da se kaže da i ne«?

Ako si trpeljiv prema svemu, onda si u stvari ravnodušan: za ravnodušnog čoveka sve stvari su podjednako udaljene i on nijednoj ne pridaje poseban značaj i značenje! Za ravnodušnost krije se nedostatak čoveka: ravnodušnost nema bitne veze sa trpeljivošću! Posve trpeljiv ne može biti niko, jer svako ima, svesno ili nesvesno, neko uverenje koje ne trpi odstupanja od njega. I da stvar bude još čudnija, samo oni koji imaju duboka uverenja, jesu oni koji *mogu* biti trpe-

ljivi, jer se njihovo uverenje odmerava u odnosu na druga sa kojima se ne slaže. Prema tome, iza trpeljivosti se može, ali ne mora, kriti čovek slabe volje i oskudnih razloga. Trpeljivost je moguća tek kada sami imamo neko ubedenje koje se razlikuje od ubedenja drugog ili drugih: trpeljivost podrazumeva priznanje tih ubedenja (jer većina ljudi misli i deluje u skladu sa svojim ubedenjima). Onaj ko deluje na osnovu svojih ubedenja mora u izvesnoj meri da bude netrpeljiv, ali i trpeljiv, u tom smislu što priznaje i pravo drugome da dela na osnovu svojih ubedenja. Zalagati se za svoj stav ne znači poricati drugome pravo da to isto čini za svoj. Trpeljivost nije ravnodušnost, neutralnost, izdvajanje, kukavičluk, licemerje, snishodljivost, itd. Ona je jedan zahtev da se odredimo spram osnovnih misli, uverenja, stavova, sklonosti i ponašanja sa kojima se ne slažemo.

Ako bismo mislili idealno-tipski, onda bismo mogli da razlikujemo dve krajnosti: zamislimo nekoga ko je trpeljiv prema svemu i nekoga ko je netrpeljiv prema svemu! Aristotel je u skladu sa grčkim shvatanjem mere, držao da je vrlina u stvari sredina između dve krajnosti. Ali, ovo bi podrazumevalo da je trpeljivost vrlina, a netrpeljivost mana, što nije posve u skladu sa gledištem koje ovde zastupam. Jer ako smo u svakoj prilici trpeljivi i prema netrpeljivima, onda je trpeljivost očigledno mana, a ako je mana, ne može biti vrlina. Isto tako, ako smo netrpeljivi prema netrpeljivima u određenim prilikama, onda je netrpeljivost očigledno vrlina: sprečavamo netrpeljive da unište trpeljive, dakle, netrpeljivost nije uvek mana! Iz ovih razloga bolje je o trpeljivosti govoriti kao o zahtevu, normi ili zlatnom pravilu: ne čini drugima ono što ne želiš da oni čine tebi! Trpeljivost kao norma je nešto apsolutno i nadiskustveno, a trpeljivost kao odnos nešto relativno i iskustveno: stvar meri!

Trpeljivost je pre sredstvo da se dode do nekog uzvišenog cilja (do ostvarenja nekog ideala, neke vrednosti ili neke vrline), nego cilj po sebi: ona nije ideal, vrednost ili vrlina, iako pomaže njihovu ostvarenju! Ako je trpeljivost u službi nekog višeg cilja i smisla, onda ona ne može biti vrednost za sebe, tj. vrlina.

Ako je trpeljivost vrlina, onda mora imati samo pozitivno značenje. Ali ona, kako vidimo, može da dobije i negativno značenje, što znači da nije vrlina u pravom smislu reči.

Trpeljivost kao pojam podrazumeva neki bitni izazov koji zahteva odgovor: u pitanju je sučeljavanje temeljnih ubedenja i postupaka, a to je vrlo zapaljiv materijal, koji lako vodi do sporova i sukoba! Kažem ubedenja i postupaka, što znači da je reč o dve stvari: mogu da budem trpeljiv prema tvojim ubedenjima i prema tvojim postupcima! Ako sam trpeljiv prema tvojim postupcima, znači samo to da neću delati protiv tebe, iako mogu misliti manje-više loše o tvom ponašanju. Jedna je stvar moja trpeljivost prema tvom ubedenju, a druga je stvar moja trpeljivost prema tebi: u prvom slučaju pokazujem svoju trpeljivost prema tvojim (verskim, moralnim i političkim) stavovima, a u drugom slučaju prema tvojim delima, tj. tebi. Osnovni pokazatelji moje trpeljivosti su dvostruki: teorijski i praktični! Moja trpeljivost ne znači da ću bez pogovora prihvatiti i složiti se sa činjenicom da ti iskrivljeno, neistinito ili lažno tumačiš činjenice; moja trpeljivost podrazumeva razumevanje i human odnos prema tebi koji si, možda bez svoje zasluge i krivice, usvojio iskrivljene, neistinite i lažne ideje, verovanja i vrednosti. Ja ću, dakle, biti nemilosrdan kada je u pitanju kritika i odbacivanje tvojih stavova, ali ću biti milostiv kada si u pitanju ti: ništa ti neću nametati i ne pada mi napamet da te bilo kako kaznim! Ne volim tvoju ideologiju, neistinu i laž, ali poštujem tebe, i zato ti ukazujem na pogreške u tvom mišljenju, verovanju i vrednovanju: iako sve to ne volim, imam razumevanja za tvoje zablude i laži! Netrpeljiv sam prema laži, trpeljiv sam prema lažovu. Uzdržavanje od osude na osnovu dobro obrazloženog suda jeste ono bitno u mojoj trpeljivosti prema tebi: odbacujući tvoje zablude, ja ne odbacujem tebe, svoga brata. Ako sam trpeljiv prema tvojim greškama, onda te ostavljam u zabludi; ako sam trpeljiv prema tvojim lažima, onda pristajem na laž. Nije li onda moja trpeljivost isto što i odustajanje od istine i vere?

Paradoks tolerancije. — Kao i svi ključni pojmovi, i trpeljivost sadrži u sebi vlastitu mo-

gućnost poricanja: ako si zaista trpeljiv, onda moraš biti trpeljiv i prema netrpeljivima! Ako izjaviš: ne vidim razloga da mirno trpim netrpeljive, da podmećem drugi obraz bezobraznima, onda moraš biti svestan teorijskih i praktičnih posledica svoga stava. Ako si netrpeljiv prema netrpeljivima, onda sam poričeš samo načelo trpeljivosti.

Načelo trpeljivosti samo je poseban oblik načela slobode kao univerzalnog načela. Ako je sloboda neograničena, onda i protivnici slobode mogu da čine što hoće: mogu ići tako daleko da dokinu slobodu drugima. Sloboda ukida samu sebe: to je paradoks slobode!

Ljudi su slobodni da žive svoj život na način na koji oni to izaberu, ali pod uslovom da njihov izbor ne ugrožava slobodu i prava drugih. Ako ugrožava, onda takvom izboru ne treba pružiti podršku, već ga suzbijati: teorijski i praktično! Niko ne može biti slobodan ako poriče pravo na slobodu nekome drugom. Najviši stepen slobode podrazumeva da su neke slobode uskraćene: na primer sloboda da se uništi sloboda! Svako može biti u pravu samo pod uslovom da ne zahteva da on jedino bude u pravu; svako može da govori šta misli, ali pod uslovom da ne misli da on jedino zna istinu.

Ne smemo biti trpeljivi prema netrpeljivima: zato humanizam ne može bez izvesne mere netrpeljivosti u određenim ne/prilikama. Trpeljivost ne podrazumeva da se sve odobrava: možeš da misliš što hoćeš, ali ne možeš da činiš što hoćeš! Trpeljivost nije samo formalno (normativno) nego i sadržajno (deskriptivno) načelo. Teorijski razlozi za trpeljivost mogu biti naznačeni i bez potrebe da se navode istorijski uslovi u kojima će trpeljivost biti ostvarivana: teorijski razlozi preleću preko istorijskih uslova! Ako je trpeljivost zahtev i norma, onda tek u sukobu sa netrpeljivošću dobija svoj sadržaj. Trpeljivi imaju pravo da ograniče slobodu netrpeljivima, ako ovi ugrožavaju temelje slobode. Vrhunac svoje čovečnosti trpeljiv čovek pokazuje u odnosu na netrpeljivoga: neka ovaj veruje u šta hoće, misli šta hoće i čini šta hoće sve dok njegova vera, misao i čin ne ugrožavaju verski, duhovni i moralni život drugih ljudi. Ako trpeljiv čovek izriče svoj sud

o veri, misli i činu netrpeljivog čoveka, ona ne ograničava njegovu slobodu: ograničenje je na delu kada se izriče osuda njegovih postupaka koji ugrožavaju živote drugih. Provera trpeljivosti za teorijske potrebe je kritika; provera trpeljivosti za praktične potrebe je akcija. Valja otvoreno reći onima koji drugačije misle da razmisle o ovome: ako dobrim razlozima osporavam nečiji stav, onda time ne narušavam njegovo pravo na samoodređenje; ako silom sprečavam ograničenog čoveka neograničene volje za moć da čini zlo, onda se borim za slobodu protiv neprijatelja slobode. Netrpeljivost se ovde povezuje sa trpeljivošću, ako ova ne želi da bude uništena: ne može se praktično biti dosledno trpeljiv u svim prilikama! Da nije netrpeljivih, ne bi bilo ni trpeljivih, jer oni se međusobno omogućavaju.

Opravdanja tolerancije. — Danas su dijalog i tolerancija zahtevi vremena, jer je svet podeljen na sve moguće načine. Nema jedinstvenog pogleda na svet, a ipak se mora zajedno živeti i tragati za onim što nas spaja. Nijedna društvena grupa, baš zbog toga što je grupa, ne može računati sa celovitim pogledom na svet, iz čega sledi da je primorana da svoj pogled na svet stalno ispravlja, upotpunjuje i proširuje, takoreći u hodu. Svako jednostrano ljudsko mišljenje jeste uvreda za božansku monogostnost ljudskog duha. Dijalog i tolerancija jesu moćne brane vladavini jednostranosti.

Ako su filozofske pretpostavke, od kojih se polazi kada se piše o dijalogu, razumne i umne, onda se one moraju pokazati takvima i kada je reč o toleranciji. Ideja o toleranciji počiva na ontološkoj pretpostavci o nedovršenosti ljudskog bića (i zato su mu potrebna druga bića da bi sebe proširio i razvio), na gnosološkoj pretpostavci o ograničenosti čovekove spoznaje (i zato su potrebni drugi ljudi da mu je prošire i produke), i aksiološkoj pretpostavci o relativizmu grupnih vrednosti (i zato je nužna razmena i izmena vrednosti u pravcu stvaranja jedinstvenog sistema vrednosti, kako bi se savladao relativizam bez obala). Ako se prihvate ove pretpostavke (a nema valjanih razloga da se one odbace), onda je logički nužno

da se prihvate i posledice koje iz njih slede: stvarne i moguće, praktične i teorijske.

Čovek nije dovršeno biće: on je uvek na putu do punoće svog bića! Nema drugog načina da sebe upotpuni nego da stupi u dodir sa drugim čovekom koji se od njega razlikuje. K. Jaspers s pravom kaže da »u jednom jedinom čoveku ne postoji sve«. Zato jedan traži drugog, jer svaki je stvoren sa nekim nedostatkom. Jedan čovek, ako stvarno deluje na drugog čoveka, postaje stanovnik njegove duše. On kao vanjsko, telesno biće, sada postaje duhovna vrednost u onom prvom. U srcu i duši *jednog* čoveka uvek se nade mesta za *drugog*. Očigledno je da odnosi između ljudi nisu ovde u službi nekog spoljašnjeg cilja, već u ulozi *razvoja ličnosti*, dakle, mnogo dubljih potreba no što je površna društvenost.

Novi čovek izrasta u meni prvi svakom nezaboravnom susretu: svaki brat i sestra imaju nešto da mi ponude, nešto u čemu je oskudevam ili uopšte nemam. Ono najranije razlikovanje ja od *ne-ja* znači prvo otvaranje za iskustva drugih — za vlastiti rast i punoću bića. Onaj ko ima u svom iskustvu sva druga značajna iskustva, mora da je bogat, kao bog: on je slika i prilika božja! Samo u dodiru sa drugim, prvi čovek može da raste u svojoj lepoti življenja, makar mu i ne bilo lako. Njegov sabesednik u stvari je njegovo *nepoznanje* ja: ako hoće da upozna i obogati sebe, on mora da upozna i to drugo ja! On ne može da upozna sebe nezavisno od slika koje vidi na pokretnim ogledalima oko sebe, u očima drugih. Ako neće da završi u zidinama vlastitog zatvora, on mora da otvori sve prozore svoga bića prema drugim ljudima, da ih sasluša i da ih daruje onim što njima nedostaje. *Trpeljivost je uslov napretka: drugi mi je potreban da bih razvijao sebe!* Prema njemu ne moram da budem trpeljiv samo zato što mi je drag, nego i zato što mi je potreban, jer se razlikuje od mene: to je minimum tolerancije, nužan i dovoljan za zajednički život.

Na prvi pogled toliko smo slični da smo dostojni sažaljenja, a na drugi pogled toliko smo različiti da se ne možemo prepoznati jedan u drugome: deli nas neki nevidljivi zid,

nedodirljivi smo i nedohvatljivi! Ako smo ja i ti isti, nama se ništa ne događa; ako smo ja i ti različiti, onda se uopšte ne možemo sresti i razumeti, pa nam se opet ništa ne događa. To je trenutak kad čovek otkrije svoju užasnu samoću u društvu i svemiru: korača sam kroz pustinju besmisla, bez oslonca (u bogu, u čoveku), sklon padu u ravnodušnost i prazninu, opušten, napušten i prepušten samom sebi. Tako se on okreće protiv same suštine društvenog života: razmene iskustava, misli i vrednosti! (Biti sam sa svojom istinom — to se ne može podneti. Ona se mora podeliti sa drugima, kako bi i oni mogli da je provere potvrde ili ospore!) To više nije gest jednog nezainteresovanog čoveka prema onome što drugi misli, oseća i dela, već odbijanje da proširi sebe i svoje iskustvo: između sebe i drugog podiže zid!

Zid je oduvek bio simbol odvojenosti, a most simbol povezivanja između ljudskih bića. Nasuprot simbolu *mosta* kao ispružene ruke u svet, stoji simbol *zida* kao nepremostive prepreke u razumevanju bića. Dijalog je građenje mosta do drugog, koji je u nekom drugačijem društvenom, ekonomskom, političkom, kulturnom i psihološkom položaju nego što sam ja. Nas dvojica možemo da o mnogo čemu raspravljamo i da se u malo čemu složimo. Ali to *malo* je neka vrsta mostića između mene i tebe, preko koga uvek možemo da dodemo jedan drugome. Dijalog je dokaz da ljudi mogu graditi mostove rečima, kao što ljubav gradi mostove pogledima ili dodirima. Ako se razumemo, onda se zidovi ruše, a umesto njih, naše ruke se dodiruju. Ljubav dokazuje da čovek nije ovde samo da misli i radi, nego i da voli i moli. Pošto je svako biće različito od našeg, mi treba da ga volimo, ne samo zbog njega, nego i zbog sebe, jer bez njega bismo bili siromašniji za jedan život. Mudrac izvlači najveći dobitak iz duhovne igre sa nekim ko se od njega u nečemu razlikuje.

Nijedan čovek ne zna toliko da se može osloniti samo na svoje znanje i iskustvo: potreban mu je drugi da bi mu darivao svoje znanje i iskustvo, kako bi združeni rasli do božanske visine. Nema većih nezalica od onih koji misle da znaju sve i ništa više. Neko

je dobro rekao: »Čovek treba da je veoma human da bi mogao reći: 'Ja to ne znam' — da dopusti sebi neznanje«. Trpeljiv može biti samo onaj čovek koji je svestan da ne zna celu istinu, i da mu je potreban drugi čovek, da bi dospao u blizinu istine. Netrpeljiv čovek veruje da zna istinu i da mu nikakav razgovor nije potreban. On ne vidi da je *trpeljivost jedan uslov bez koga nema načina da dodemo do istine*. To ne znači da trpeljivost može postati suvišna kada dokučimo istinu, jer celu istinu ne možemo nikad saznati, pa je trpeljivost svagda potrebna.

Trpeljivost ne podrazumeva samo pravo onog ko drugačije misli da brani svoje ubeđenje, nego i pravo njegovog sagovornika da ne uzme zdravo za gotovo ono što ovaj misli. Čak i više od toga: jedan mislilac sumnja u istinitost svoje *vlastite* misli, pa je neprekidno ispravljajući, dopunjuje i proverava. Od onoga ko to ne čini prema sebi, ne može se očekivati da to čini ni prema drugome. *Sve dok se neka misao proverava, ona se ne obožava: nismo u njenoj vlasti!* Razgovor sprečava da se pojedinac poistoveti sa svojim dogmom.

Ako se kao važno načelo razgovora postavi razboritost, onda nema mesta netrpeljivosti; ako je načelo razgovora neki sveti izvor (koji ne dozvoljava ni izmenu jednog zarez), onda ima mesta za netrpeljivost: oni se prosto podrazumevaju kao branioci svete reči!

Čovek može da saznađe spoljni svet, a da ga ne menja, ali ne može da saznađe sebe, a da se ne menja: samo znanje o sebi menja ga! Tako se može voditi razgovor između svesnog i nesvesnog dela čovekove ličnosti pri čemu je ovaj nesvesni deo mnogo širi i dublji, tj. sadrži više mogućnosti, pa otuda može i dati veće doprinose spoznaji. Možda mi razumemo samo one ljude koji su delovi nas samih, različita lica naše jedinstvene ličnosti: kao što su likovi iz nekog romana samo različita otežavanja samog pisca, ili kao što je svaki pojedinac samo jedna oznaka u jedinstvenom pojmu čovek. Budite sigurni: svaki stvor je knjiga, samo je treba znati čitati! Možda Frojdu pripada istinska zasluga što nam je, posle Sokrata, otkrio i uveo dijalog u nauku. On je *iza* onog što bolesnik

govori tražio stvarnog čoveka, čija reč ne zahteva ništa do da je čuje drugo uvo: to je jezik potisnutih želja i maglovitih uspomena! Ono što se u dijalogu razmenjuje nije novac, nego reč koja leži: u ovoj moneti niko ne oskudev! Razgovor se ne mora završiti u *slaganju*, ali od nekog razumevanja svakako se stiže.

Rečeno je da su dijalog i tolerancija uslovi da se dode do istine. A istina je jedna *vrednost*, što znači da se kroz tolerantan dijalog otkrivaju i stvaraju nove vrednosti. Trpeljiv je onaj ko prizna da ne zna istinu, celu istinu. Netrpeljiv je onaj ko misli da zna istinu, celu istinu. Sudbina prvog je da uči i da se razvija, sudbina drugog je da stoji u mestu i da mrzi. Zato trpeljiv čovek po pravilu ima šire pogleda od netrpeljivog, jer je svoj duh oslobodio zavisti i mržnje. *Onaj ko ne ume da sasluša drugog, sklon je da obmanjuje sebe, a da to i ne zna.*

Postoji jedna navika koja se uporno održava u načinu na koji mislimo: da jednu misao, čim se pokaže neispravnom, odmah zamenjujemo njoj suprotnom, ne videći da i ova može biti pogrešna, a tek neka treća (ili četvrta, peta...) ispravna. Evo prvog primera. Čovek se mora pokoriti prirodi. Priroda se mora pokoriti čoveku. Živeti u skladu sa prirodom. Evo i drugog primera. Ima boga. Nema boga. Boga ima za one koji u njega veruju, nema ga za one koji u njega ne veruju.

Prema tome: razgovor ne znači da je istinito što ja kažem i da je neistinito što ti kažeš, već da se u razgovoru dolazi do rešenja koja pre razgovora nismo ni poznavali. Ovo treće rešenje otkrilo je slabe strane moga i tvoga stava i istaklo svoje prednosti u odnosu na oba: *auditor et tertia pars* (saslušajmo i treću stranu)! Imali smo suprotna mišljenja o jednoj stvari, razgovarali smo o tome, pokazali volju da dosegemo do rešenja kojim obojica možemo biti zadovoljni. Neko je sjajno primetio: »Većim delom ono što mislimo je ne tačno, ali ono što znamo je tačno«.

Možda ovo podseća na Hegelovu trijadu teza-antiteza-sinteza, ali svi oblici razgovora ne pokoravaju se ovom pravilu, iz prostog razloga što se jednoj tezi može suprotstaviti više antiteza, ili što do sinteze ne mora ni doći. Ali, ponavljam, obično se misli ovako:

ako postoji bolje rešenje, onda je to suprotno rešenje! *Možda je teza-antiteza oblik mišljenja koji proizvodi stalan sukob sa drugim*, bio taj drugi drugi čovek, priroda ili društvo. Svet je mnogo složeniji od ove proste opreke, i dok to ne shvati, uvek će biti otvoren za proste i prostačke sporove i sukobe. Kada se zajednica cepa na dve stranke koje zastupaju suprotna ubeđenja, onda rasep ide kroz svakog pojedinca: duša svakog lomi se na dva dela!

Ko voli slobodu, taj ne može pripadati nijednoj stranci i nijednoj dogmi na kojoj se stranka temelji: nijednoj dogmi i stranci koja je ispisuje na svojoj zastavi ne treba da pruži ruku ovaj slobodni duh, jer je sloboda vazduh bez koga ne može da stvara. On je posmatrač sa strane, koji se ne da zavesti jednostranošću: nijednoj stranci ne daje svoju volju u vlasništvo, već misli i živi svoj izbor kako najbolje zna i ume. Jedna nemačka poslovnica kaže: *Keine Partei hat immer Recht* (Sve partije su protiv istine). Slobodan duh je za istinu. Zato on ne pripada nijednoj partiji. Istina je celina, a on nerado gleda jednim okom. Svakoj stranci istina je strana, jer ona misli da je istina na njenoj strani.

Za čoveka koji misli život se poistovećuje sa mogućnošću izbora: on o smrti govori kad izgubi svaku mogućnost da bira! Treba razumeti svakog čoveka koji se nađe pred izborom mnogih puteva kojima može krenuti: taj ontološki strah on rešava opredeljivanjem za jedan, koga može uspešno da opravda (pri čemu će žaliti što i druge nije oprobao). Sto je veći broj mogućnosti, to je razumniji i umniji izbor: *isključivost vodi gubitku izbora!*

Možda najdublji razlog za opravdanje dijaloga i tolerancije (šire: za opravdanje slobode misli i izražavanja) leži u tome što mi bez tih uslova ne bismo nikad mogli da saznamo svu *raznovrsnost* iskustava, misli, osećanja, verovanja i delovanja pojedinaca i grupa. Sve dok svi nemaju prilike da izraze svoje misli, društvo nema uvida u moguća i stvarna rešenja svojih problema: ono ne zna o sebi ono što bi moglo saznati, ako bi se otvorilo! Ako je pitanje o kome se raspravlja povezano sa sudbinom svih, onda svi imaju pravo da učestvuju u razgovoru, a niko nema

pravo da nekog isključi iz razgovora. Ovo je znao već Aristotel, jer je u svojoj *Metafizici* zapisao sledeće reči: »Uz to, nužno mora biti bolji u prosudbi onaj koji je poslušao sve suprotstavljene dokaze kao stranke pri parnici«. Dopustiti da se pojave sva mišljenja i sva uverenja nije toliko stvar tolerancije koliko razboritosti: to prosto obogaćuje naše živote! Voditi slobodan i tolerantan razgovor o svakom pitanju znači ugrađivati lične i posebne interese u opšte dobro. Voditi razgovor znači *stvarati zajednicu*, koja sama sobom upravlja i kojoj ne treba upravljač sa strane.

Ako u jednoj zajednici postoji neslaganje njenih članova u vezi sa jednim važnim pitanjem, onda oni osećaju potrebu da se otvore i opšte jedni sa drugima, kako bi došli do šireg i dubljeg odgovora na to pitanje. *Svaki zatvoren sistem* (zatvoreni za nova iskustva, ideje, verovanja, vrednosti itd.), *po pravilu teži raspadanju*. To su sistemi bez budućnosti, jer u sebi ni izvan sebe ne podnose nešto drugačije, novo ili moguće — nemaju ugrađen mehanizam razvoja na osnovu bogatih protivrečja. Istu sudbinu imaju i sistemi ideja. Svaki sistem ideja i verovanja teži da preoblikuje duh čoveka prema merilima istine i smisla koji u njemu važe. I pošto to trajno ne uspeva nijednom sistemu baš zato što ih ima više, čovekov duh ipak ostaje otvoren: *nijedna dogma ne može da pokrije iskustvo sveta!* Nikakav i mali korak u spoznaji, ljubavi i slobodi ne bi bio moguć, ako bi vernici ostali ukopani u svoje zasebne vere, crkve, sekte, stranke i kulture. Zato je nužno otvoriti svoje srce i svoj duh za sve ono istinsko i dobro što struji iz drugih vera, crkava, sekta, stranaka i kultura: ne samo zbog razumevanja drugih, nego i zbog otvaranja sebe za drugačija iskustva i vrednosti! Samo na ovaj način može se promisliti o *vrednosti ličnog iskustva* nasuprot toliko isticanoj *prednosti kolektivne svesti*: nema više povlašćene tačke gledišta, svako ima pravo da sudi sa svoga stanovišta, niko nema pravo da osuđuje! Možda je ovo stanje svesti uvod u prelaz od strogih zakona kao bezličnih normi na moralno odlučivanje u skladu sa ličnim stavom: razgovor će odneti prevagu nad govorom, a društveni sukobi biće prevedeni u duhovne sporove!

Danas se ljudi, stvari i ideje kreću u horizontalnom i vertikalnom pravu: nije čudo što se mešaju i što imaju potrebe da se upoznaju i razumeju! *Za sve razlike i suprotnosti ima mesta u ljudskoj stvarnosti: ta one i jesu sile razvoja!* Zahtev za trpeljivošću upućuje na to da je centralno sporno pitanje na koje valja dati razuman i uman odgovor u stvari pitanje opštenja među ljudima. Koliko su zreli odnosi među ljudima u nekom društvu, može se izmeriti ako se dobije odgovor na koji način ljudi razrešavaju međusobne sukobe.

Javno govoriti o potrebi za razgovorom znači priznati da se odnosima između ljudi u društvu nije sve u redu. Treba znati šta je suština dijaloga i tolerancije, da bi se moglo videti dokle je određeno društvo *palo* u svakodnevnim odnosima ljudi. Do koga je stepena u svom demokratskom razvoju dospelo jedno društvo, može se meriti i njegovim odnosom prema dijalogu i toleranciji. Čovek je tolerantan tek onda kada je kadar da nešto čuje, razmisli i usvoji od drugog čoveka koji se s njim ne slaže. Danas se domet demokratije može meriti granicama tolerancije i načinom vođenja razgovora. U svetim spisima stoji: »Svojom ćete trpeljivošću spasiti svoje duše«.

Ako su čovek i društvo slobodni, onda se mogu očekivati različite, suprotne i isključive ideje, verovanja, vrednosti, interesi i ponašanja: to proizlazi kao nužnost iz samog pojma slobode! Duhovni čovek dobro zna da postoji jedan svet i mnogo pogleda na svet: svet je za nas onakav kakvog ga vidimo sa određenog teorijskog ili vrednosnog gledišta! Duhovni čovek, svestan *različitih* pristupa svetu oko sebe i u sebi, blag je u razgovoru, ali ne iz slabosti, već zbog snage, zbog one silne volje da upozna i drugačije svetove no što je onaj u kome on misli i živi. Tolerancija ne zahteva da se čovek odrekne svoga načela, nego da ga proširi, produbi i nadide. Samo jaki mogu biti tolerantni. U tom naporu da razume drugoga, čovek ne treba se boji da će mu drugi pomoći da sebe pogrešno razume. Različiti pogledi na svet su bogatstvo pre no teret.

Ako je reč ne samo o različitim, nego i *suprotnim* tumačenjima ljudskog iskustva,

onda se stvar zaoštava do izvesne mere. Padanje u verski zanos u srednjem veku tumačilo se kao zdrav znak hrišćanske vere i dokaz božjeg stana u duši i srcu vernika, dok se danas verski zanos tumači kao znak duševne bolesti ili kao bolest. Dva tumača, koji polaze od suprotnih tumačenja, zapravo i ne mogu razgovarati ukoliko svaki od njih, svesno ili nesvesno, ne računa da je jedno i drugo tumačenje ograničeno, i da ih, verovatno, na nekoj višoj ravni, ujedinjuje jedna šira i dublja teorija, u kojoj obojica mogu naći smirenje. Čim, dakle, postoji spor između dva sistema ideja, verovanja i vrednosti, to je znak da su oba sistema ograničena, i da postoje više istine i lepše nade od kojih valja stići ukraštanjem dokaza, a ne mačeva. Ako dijalog pretpostavlja *razlike* u mišljenju, osećanju i verovanju, onda isto tako pretpostavlja i *sličnosti*, tj. nešto zajedničko učesnicima u razgovoru: ako ništa drugo, onda samo *pitanje* o kome se vodi rasprava.

Sve ljudsko iskustvo ne može se bez ogrešenja smestiti u jedan pogled na svet. Uvek će ostati neki višak iz koga će se stvarati novi pogledi na svet. Ovi pogledi na svet bore se na život i smrt — *isključivi* sul! Oni govore, ali se ne čuju; oni se gledaju, ali se ne vide; oni su blizu jedan drugome u socijalnom prostoru, ali ih deli nevidljivi zid; oni koriste isti jezik, ali se ne razumeju. Ako se u razgovoru polazi od isključivih načela, iznad kojih se ne može postaviti neko više i ujedinjujuće načelo, ili mi tu mogućnost ne vidimo, nema drugog nego da se razidemo pre no što se dohvatimo za guše. Tolerancija je prosto šala kada je reč o sitnim neslaganjima u okviru istog pogleda na svet, otežana je kada je reč o dva suprotna pogleda na svet, a prekida se kad je reč o dva isključiva pogleda na svet.

Ako je reč o različitim stavovima, verovatno je to znak da se različitim putevima može kretati istom cilju. Ako je reč o suprotnim stavovima, verovatno je to znak da nam se ciljevi negde razilaze, ali da su međusobno ipak povezani nekom višom pretpostavkom ili vrednošću. Ako je reč o isključivim stavovima, verovatno je to znak da nam se ciljevi isk-

ljućuju, što podrazumeva da priznamo uporedno postojanje dvaju pogleda na svet, zasnovanih na dvema isključivim vrednostima.

Ne postoje tako isključivi sistemi ideja, verovanja i prakse koji ni u čemu ne bi mogli da nađu osnove za dijalog, nešto što im je zajedničko. Svest da se razgovor može nastaviti uprkos uverenju da se došlo do najviše tačke od koje svaki dalji korak izgleda neizvodljiv, ne sme da se ugasi, ako ne želimo da živimo u svetu duhovnog i telesnog nasilja. Neka opštečovečanska osećanja, misli i vrednosti postoje u svesti i podsvesti sveta pre no što im neki moćni duh, u razgovoru sa drugim moćnim duhom, dâ oblik prihvatljiv za svet. Čim se, recimo, govori o *ljudskim pravima*, odmah se zadaje udarac relativizmu i zatvaranju u ograničene sisteme ideja, verovanja i vrednosti. Treba žaliti što savremena škola ne stvara prostran razum i um, već stručnjaka za neku posebnu ulogu, zatvarajući mu svet univerzalnih ideja, vrednosti i interesa.

Mora postojati neko zajedničko polje razumevanja, ma koliko ono bilo malo, koje se u razgovoru može povećavati, ako se ističe ono zajedničko na račun razlika kojih učesnici razgovora ostaju i dalje svesni. To polje može biti samo pitanje, koje obojica priznajemo kao važno za naš duh i život, ili sam odgovor, kojim ćemo se bar malo približiti istini, za kojom obojica tragamo kao za vrednošću bez koje bi život bio siromašniji.

Prva naša pretpostavka odnosi se na čoveka kao *nedovršeno* biće i na to, da mu je potreban drugi čovek kako bi sebe proširio i dovršio. A *isključivost* podrazumeva *dovršenosť*.

Naša druga pretpostavka odnosi se na čoveka čije su sazajne mogućnosti *ograničene*, te mu je potreban drugi čovek da ih proširi. To znači da *isključivost* vodi *gubitku istine*.

Naša treća pretpostavka odnosi se na *vrednost* onoga što se dobija u razgovoru: u razgovoru se otkrivaju nove mogućnosti mišljenja, verovanja i vrednovanja. A *isključivost* vodi *duhovnoj pustoši*: ovde ne može biti trpeljivosti, jer će se svaki čovek boriti, sporiti i umirati za svoj ideal! U slučaju dva dobro

zasnovana, ali sasvim isključiva pogleda na svet, sukob ne može da se razreši na razborit način (razgovorima, pregovorima, dogovorima). Ipak, i u ovom slučaju, moguće je izbeći rat i razaranje: da se obe strane slože da se podnose, da se tolerišu! Iako se ni u čemu ne slažu, oni se bar u jednom slažu: da se trpe! Zar to ipak nije razborito rešenje?

Ispred svakog niza misli mogu se staviti pretpostavke iz kojih one logički nužno slede, kako bi se neupućen čitalac uverio da je misao ukorenjena u nekim opštim načelima i kako se može logički opravdati — uz stalno prisutnu svest da određena načela važe u okvirima određene kulture. Šta znači da je misao utemeljena ili zasnovana? Znači samo to da počiva na izvesnim načelima, koja se usvajaju na veru, a koja iskustvo ne opovrgava. *Verujemo* da su ona plodna, iako *ne znamo* da li su istinita. Svaka misao koju smo ovde zapisali uklapa se u jedan celovit sistem misli, koje imaju smisla u odnosu na naše pretpostavke ili načela (aksiome).

Granice tolerancije. — Ima li trpeljivost granica? Ako usvojimo stav da treba biti trpeljiv prema svima, onda to podrazumeva i trpeljivost prema onima koji sami nisu trpeljivi. U tom slučaju trpeljivost je apsolutna, uz opasnost da samu sebe uništi: trpeljivost prema netrpeljivima je samoporažavajuća!

Ako usvojimo stav da ne treba biti trpeljiv prema netrpeljivima, onda je ograničavanje trpeljivosti u izvesnim okolnostima dozvoljeno. U tom slučaju napušta se načelo doslednosti: svaki izuzetak jeste kršenje usvojenog načela! Zato je trpeljivost sporna reč i reč koja se osporava.

Može se biti trpeljiv prema *mišljenju* (ubedenju) nekog drugog ili prema njegovom *ponašanju* (postupcima). Valja se zalagati za *neograničenu* trpeljivost prema izražavanju mišljenja i za *ograničenu* trpeljivost prema nekim vrstama ponašanja. Drugim rečima, treba omogućiti da se izraze sva moguća mišljenja, a onda u razboritoj raspravi pokazati i dokazati netrpeljivima da su im misli jednostrane, da su pogrešne i da vode u neprilike. Ako se oni u slobodnoj raspravi ne mogu razuveriti, već hoće *delovati* na pogrešnim pretpostavkama, onda zajednica ima

pravo da ih u tome spreči, kako bi kasnije izbegla teže posledice: u tom trenutku trpeljivost zajednice (države, društva, grupe) polaže ispit zrelosti s obzirom na sutrašnji dan!

Netrpeljivost se može osporavati bez primene sile, bilo tako što ćemo sami izbegavati da budemo netrpeljivi, bilo tako što nećemo pružati podršku netrpeljivima, bilo tako što ćemo netrpeljive ubediti da su na pogrešnom putu, bilo tako što ćemo im, kao Gandi, okrenuti i drugi obraz. Duh bi pokazao svoju nemoguć, ko ne bi iznašao razumne i humane dokaze protiv onih koji su netrpeljivi, i kad ne bi ukazao kako se ti dokazi mogu oteloviti u vidljivu prepreku njihovom delovanju. Ako nam je hrišćanstvo darovalo ljubav kao zapovest, koja uključuje i ljubav prema netrpeljivima, onda se iskren razgovor može smatrati dobrim načinom da se dode do drugog i da nas on razume na najbolji mogući način. Biti trpeljiv i prema netrpeljivima jeste velikodušno: svakako je bolje biti preterano trpeljiv nego preterano netrpeljiv!

Svaka misao, ona najbolja i ona najgora, podrazumeva mogućnost da se i ostvari: ona nosi unutrašnju težnju da se širi, da deluje i da je drugi prihvate kao vlastiti način mišljenja, orijentacije i akcije. Misao čovek ne može ni da zamisli nikakve granice svoje ni tude misli, jer se mislima ne mogu postavljati granice. Ograničenja se mogu uvesti u odnosu na *ponašanje*, ali u odnosu na *mišljenje* — to bi bilo ravno duhovnoj smrti! Otvoriti se mislima drugih ljudi, podrazumeva i otvaranje mislima netrpeljivih, ali ne i prema njihovim delima. Tako je u satirama bilo dozvoljeno čak i ruganje bogovima, ali se niko nije usudio da ometa obredne radnje.

Nije moguće da svaki čovek misli kao i svaki drugi o nekoj stvari iz života, jer svi nemaju isto životno iskustvo. Zato su razlike u mišljenju neminovne, a onda i potreba za njihovim uvažavanjem. Ovde je dobar razlog i dobra volja jedina moć: u stvarima duha (misli, verovanja, osećanja, morala, ukusa, itd.) ne dolazi u obzir mahanje mačem. Ovde se upućuje na grešku u zaključivanju ili na greh u delanju, na nedostatak dokaza ili odsustvo pravog motiva, na propuste u prikupljanju podataka ili omaške u odnosima itd.

Jedna je stvar kad neko *misli* da su ciganske čerge priljave, da su lenji, cigani nekulturni itd., a druga je stvar kad im on *uskraćuje* socijalnu i medicinsku pomoć, kada ih ponižava, kažnjava, progoni ili ubija. *Misao* i *čin* nisu isto, iako misao ima težnju da se produži u čin. Ipak, ako sam trpeljiv prema onome što misliš, ne mogu biti trpeljiv prema svemu što činiš. Jer, tebi je ponekad lako učiniti nešto što je meni teško i pomisliti. Bitna linija razgraničenja jeste: da li je reč o misli ili činu?! Ako neki probisvet, na jedvite jade *neko*, čini neko zlo, onda ubedivanje ne pomaže. Ovde naš duh trači vreme: zauvek promašen susret! Takav čovek, može da bude slobodan da misli što hoće, da bude slobodan i da čini šta hoće, sve dok ne nanosi uvredu ili povredu drugome. Ako je neko prema trpeljivim ljudima netrpeljiv činom, onda ga trpeljivi ljudi mogu dovesti u red i na drugi način, tj. na *njegov* način: moraju uzvratiti istom merom! Sigurno ima životnih prilika u kojima je opravdana upotreba nasilja (samoodbrana, odbrana dece i nemoćnih itd.). *Biti uvek trpeljiv prema netrpeljivom znači ovekovječiti njegovu drskost*.

Sada je sasvim jasno, kada je reč o trpeljivosti, da moramo lučiti netrpeljiv *duh* od netrpeljivog *ponašanja*, te u skladu s tim, odrediti i sredstva osporavanja i borbe: misao se može osporavati samo mišlju, a čini — činom i mišlju! Dakle: imaj svoju istinu, ali je ne nameći kao jedinu istinu, jer ne poričeš samo istinu drugog, nego i drugog. Ako nisi siguran u istinitost svoje misli, onda nemaš ni pravo da je namećeš drugima: iznesi je pred njih, da čuješ šta oni misle o njoj, i da li misle nešto što nema u tvojoj misli. Ako ti nemaš pravo da namećeš svoju misao drugima, onda to nema i niko drugi: ni porodica, ni crkva, ni stranka, ni država... Za ovu poslednju filozof volje za moć kaže da je najhladnije među čudovištima i da čovek započinje tamo gde država svršava. Misli, osećanja i uverenja ne mogu se nametati: ne može me niko prisiliti da mislim kao on, da ga volim, mrzim itd.

Ne osporavati mišlju netrpeljive *misli*, ne znači biti trpeljiv, nego ih samo zanemariti i potceniti. Ne boriti se protiv netrpeljivog *ponašanja* činom i mišlju, znači i sam učestvo-

vati u zlu. Nijedan sudija ne može biti neutralan, ali mora biti pravedan. Objektivnost nije neutralan stav, jer biti objektivni znači u isto vreme isključiti sve ostale stavove koji to nisu. Trpeljivost ne omogućava izražavanje isključivo istinitih misli, nego i neistinitih: zablude, besmislica, laži... i šta sve ne!

Ako usvojimo stav da je svako od nas sklon grešci i grehu, onda nužno sledi da svako mora biti sklon razumevanju grešaka i opraštanju grehova svakom drugom. Ko nije trpeljiv prema grešci i grehu, taj misli da je nepogrešiv i svetac. Ako neko učini grešku, spremni smo ga razumeti. Ako neko počinji greh, spremni smo ga prekoriti, ali i oprostiti mu, jer smo i sami skloni grehu.

Tolerancija i nasilje. — Već je bilo reči o različitim, suprotnim i isključivim stavovima i ponašanjima. Različiti i suprotni stavovi i ponašanja mogu se na neki način usaglasiti, ali isključivi stavovi i ponašanja nikako se ne podnose: ovde nema zajedničkog jezika! Ako su u sporu ili sukobu dva isključiva stava i ponašanja, onda se spor ili sukob ne može racionalno razrešiti. Jedino rešenje jeste da se obe strane *podnose* i žive jedna pored druge, u miru. Jer, ni jedna strana ne odriče se svoga stava i svog načina ponašanja. Možda nema prostijeg, a u isto vreme mudrijeg izuma no što je trpeljivost (*podnošljivost, snošljivost*): to je prosto lek za ranjive odnose među ljudima! Ako se u nekom društvu pojedinci ne vole, dovoljno je da se podnose; ako ne mogu da žive u opštem bratstvu, mogu da budu dobri poznanici ili susedi; ako ne saraduju, mogu jedan drugom reći dobar dan; ako im je i to teško, mogu proći jedan pored drugog kao pored »turskog groblja«, a da ne pokazuju znake mržnje. Jedini krov pod kojim različiti pojedinci i različite grupe mogu živeti zajedno i u relativnom miru jeste tolerancija.

Kada se ljudi međusobno osporavaju, mrze i kolju, nema te njive koja obećava dobru žetvu: ni u agrikulturi ni u kulturi! Ako se nade jedan koji *zapoveda*, onda se nade više njih koji *slušaju*: duhovno ustrojstvo tih ljudi je isto! Narod koji dozvoljava da bude gažen od šačice tirana, pre zaslužuje prezir nego sažaljenje: to još nije narod, to je masa! He-

gel je u pravu: svaki narod ima vladu kakvu i zaslužuje! Sa takvim vođama na čelu, narod se može kretati samo unazad — u prinudu i nasilje! Jer to su ljudi koji ne znaju da razgovaraju, nego znaju da zapovedaju: radije vode rat nego da vode razgovor!

Sasvim je sigurno da se razgovorom postiže više nego ratom: barem se ništa ne ruši, osim iluzija, zablude i laži! Bolje je bezuspešno razgovarati, nego uspešno ratovati; bolje je da glave rade u razgovoru, nego da padaju u borbi; bolje je društvo kao debatni klub, nego društvo kao logor! Svako otvoreno pitanje je kao otvorena rana, koja se može zaceliti samo u trpeljivom i lekovitom razgovoru sa neistomišljenikom. Ja mogu stupiti u dodir sa ti, a da nijedan od nas dvojice ne izgubi slobodu, istinu — glavu! Nasilje je onečovečenje: poricanje bilo kakve vrednosti ljudskom biću koje se od nas razlikuje!

Nasilje nije štetno samo za pojedince i narode koji imaju nesreću da su tlačeni, mučeni, tučeni: ono je isto toliko štetno za pojedince i narode koji to čine drugim pojedincima i narodima! Nasiljem se ukinula mogućnost da se upoznaju dela velikih pojedinaca i kultura naroda, da se iz njih izaberu istinske vrednosti, i da se one uklope u vlastiti razvoj. Zasepljeni zlatom, srebrom i dijamantima, osvajači obično nemaju duhovne oči za više vrednosti. Uništavajući tuđu kulturu, oni su, a da toga nisu bili svesni, uništili i jednu drugu mogućnost svoga vlastitog mišljenja, verovanja i ponašanja: oni je su uvećali svoja materijalna dobra, ali su se lišili neprocenljivih duhovnih vrednosti! Eto šta se dešava kada se dva naroda ili dve kulture susreću posredstvom dveju vojski: one se ne oploduju nego se uništavaju!

Duro ŠUŠNJIĆ

LITERATURA

- G. Petrović, *Kritika čiste tolerancije*, Kulturni radnik, 4, 1978.
G. Tinder, *Tolerance*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1976.
H. Kamen, *The Rise of Tolerance*, Weidenfeld and Nicholson, London, 1967.
I. Primorac, (priredivač zbornika i pisac predgovora), *O toleranciji*, Rasprave o

demokratskoj kulturi, Filip Višnjić, Beograd, 1989.

J. Horton, and S. Mendus, (eds.), *Aspects of Tolerance: Philosophical Studies*, Methuen, London, 1985.

P. King, *Tolerance*, Macmillan, London, 1976.

S. Mendus, and D. Edwards, (eds.), *On Tolerance*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

TOTALITARIZAM

Pojam i značenje. — Termin totalitarizam nastao je od latinske reči *totus*, koja znači: sav, ceo, potpun. Potpunost se odnosi na stepen dominacije ili kontrole koja se nad društvom uspostavlja u određenom tipu političkog sistema. Reč je o potpunoj dominaciji, odnosno potpunoj podređenosti društva državi ili nekoj drugoj organizaciji.

Pojam totalitarizam korišćen je u veoma različitim značenjima, iako se javlja tek u trećoj deceniji dvadesetog veka. Ovaj termin su 1922. godine prvi upotreбили politički protivnici Benita Musolinija (Benito Mussolini), da bi kritikovali ciljeve italijanskog fašističkog pokreta. Musoliniju i drugim ideolozima fašističkog pokreta (najpoznatiji: Dovan Den-tile — Giovanni Gentile i Alfredo Roko — Alfredo Rocco), učinilo se da su kritičari našli veoma dobar termina za fašističke ciljeve, pa je totalitarizam — naravno u afirmativnom značenju — od 1925. godine postao i deo njihovog sopstvenog rečnika.

Italijanski fašisti su termin *totalitarizam* vezivali ne samo za odredni tip političkog sistema ili države koji su sami favorizovali i izgrađivali već i za svoju političku partiju i ideologiju. Svi ovi politički fenomeni dobijali su kvalifikativ »totalitarni«, da bi se pokazala njihova originalnost i novina u odnosu na dotad postojeće, a naročito u odnosu na liberalnu političku filozofiju i na njoj zasnovane političke institucije.

Pridev *totalitarni* u fašizmu najčešće se koristio da bi označio karakter nove države (*stato totalitario*). Totalitarna država je sveobuhvatna i svaka ljudska aktivnost je državna aktivnost. Musolini je pisao da je za fašizam sve u državi, i ništa ljudsko ili duhov-

no ne postoji izvan države. U tom smislu fašizam je totalitaran, smatra Musolini, a fašistička država kao sinteza i jedinstvo svih vrednosti tumači, razvija se i vlada celokupnim životom naroda.

Na sličan način pojam *totalitarizam* korišćen je u prvim nekoliko godina postojanja španskog fašizma. Ideologija španske Falange takođe je govorila o »organskom, jedinstvenom, hijerarhijskom i totalnom režimu«, a ideja totalitarne države bila je, kao i Italiji, zasnovana na antiliberalnim i antipluralističkim načelima jedinstva i totaliteta. Meduratni fašistički pokreti u Francuskoj, Rumuniji i Japanu propagirali su totalitarizam na sličan način.

Nemački nacionalsocijalizam je manje koristio ovaj pojam, a više pojam »totalna država«, koji je najrazvijeniju elaboraciju dobio u delima najuticajnijeg ideologa nacizma, Karla Šmita (Carl Schmitt). Takva država je, po Šmitovom mišljenju, bila dužna da nadoknadi krupne nedostatke liberalizma i parlamentarizma. Liberalizam i demokratija se moraju odvojiti jedno od drugog, smatrao je Šmit, i objašnjavao da je demokratija pre svega *homogenost*, a u slučaju potrebe i izbacivanje ili uništenje *heterogenog*. Nacizam je tako u radovima ovog poznatog teoretičara (ali i drugih: Alfreda Rosenberga, na primer) dobio ideološku osnovu za uspostavljanje »rasne čistote«. Rasizam je korišćen ne samo za političku nego i fizičku eliminaciju »neprijatelja totalne države«, u koje su, pre svih drugih, spadali Jevreji. Nacističko shvatanje totalitarizma nije bilo tako isključivo vezano za državu, kao u italijanskom fašizmu. Više se insistiralo na organskom jedin-