



Političke
PERSPEKTIVE

No. 1–2
(2016)



POLITIČKE PERSPEKTIVE
časopis za istraživanje politike

~

Izlazi tri puta godišnje

~

MEĐUNARODNI SAV(J)ET

Florian Bieber (University of Graz), Xavier Bougarel (CNRS, Paris), Valerie Bunce (Cornell University), Nenad Dimitrijević (Central European University, Budapest), Jasna Dragović-Soso (Goldsmiths, University of London), Chip Gagnon (Ithaca College, NY), Eric Gordy (University College London), Stef Jansen (University of Manchester), Denisa Kostovicova (London School of Economics), Kevin Deegan Krause (Wayne State University), Keichi Kubo (Waseda University, Tokyo)

REGIONALNI SAV(J)ET

Damir Grubiša, Vukašin Pavlović, Zdravko Petak, Milan Podunavac, Zvonko Posavec, Žarko Puhovski, Milorad Stupar, Ilija Vujačić, Nenad Zakošek

REDAKCIJA

Ana Matan (glavna urednica), Dušan Pavlović (zamjenik urednice),
Nebojša Vladislavljević, Tonči Kursar, Đorđe Pavićević, Dario Čepo, Nataša Beširević,
Ivan Stanojević (sekretar)

IZDAVAČI

Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka, Fakultet političkih znanosti u Zagrebu
i Udruženje za političke nauke Srbije

ZA IZDAVAČA

Dragan R. Simić, dekan, Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka, Beograd
Lidija Kos-Stanišić, dekanica, Fakultet političkih znanosti, Zagreb

ADRESE

Fakultet političkih nauka u Beogradu, Jove Ilića 165, Beograd
e-mail perspektive@fpn.bg.ac.rs
Fakultet političkih znanosti u Zagrebu, Lepušićeva 6, Zagreb
e-mail perspektive@fpzg.hr

~

Branka Janković Kursar (hrvatski), Olivera Veličković (srpski) (lektura i korektura),
Olivera Tešanović (grafičko oblikovanje). Štampano u štampariji: *Čigoja štampa*.

Tiraž: 300

~

© Sva prava zadržana.

ISSN 2217-561X

CIP – Каталогизacija y публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

303.1

POLITIČKE PERSPEKTIVE : časopis za istraživanje politike / glavna urednica Ana Matan – 2016, br. 1-2 –.
– Beograd (Jove Ilića 165) : Fakultet političkih nauka : Udruženje za političke nauke Srbije ; Zagreb
(Lepušićeva 6) : Fakultet političkih znanosti, 2011 – (Beograd : Čigoja štampa) . – 30 cm

Tri puta godišnje.

ISSN 2217-561X = Političke perspektive
COBISS.SR-ID 183446540

SADRŽAJ

[ČLANCI I STUDIJE]

Luka Ribarević

ČETIRI OGLEDALA ZA VLADARA.

LEO STRAUSS ILI PRVA ETIDA IZ METODOLOŠKE POLIFONIJE

7

Dražen Pehar

DEDISOURSFICATION: A DISCOURSE-ETHICAL CRITIQUE
OF DISCURSIVE PRODUCTION OF THE STATE OF WAR

35

Ivan Mladenović

NOVA EVROPA I JAVNI UM

67

Jelena Vićentić

KONCEPT RAZVOJA I (ZLO)UPOTREBA METAFORE:
OD TERETA BELOG ČOVEKA DO CILJEVA ODRŽIVOG RAZVOJA

79

[PRIJEVODI]

Veljko Vujačić

DOPRINOS VIKTORA ZASLAVSKOG PROUČAVANJU DRUŠTAVA
SOVJETSKOG TIPA

99

[PRIKAZI I RECENZIJE]

Miroslav Katić

VLASTA ILIŠIN, ANJA GVOZDANOVIĆ, DUNJA POTOČNIK (UR.)
DEMOKRATSKI POTENCIJALI MLADIH U HRVATSKOJ

115

Barbara Kotlar

IGOR ŠTIKS, DRŽAVLJANIN, GRAĐANIN, STRANAC, NEPRIJATELJ –
JEDNA POVIJEST JUGOSLAVIJE I POSTJUGOSLAVENSKIH DRŽAVA

119

~

UPUTE SURADNICIMA (HRVATSKA REDAKCIJA)

125

UPUTSTVO SARADNICIMA (SRPSKA REDAKCIJA)

127



ČLANCI I STUDIJE



ČETIRI OGLEDALA ZA VLADARA. LEO STRAUSS ILI PRVA ETIDA IZ METODOLOŠKE POLIFONIJE

Luka Ribarević
Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti

SAŽETAK

Prvi iz niza od četiri teksta o odnosu metodologije povijesti političkih ideja i tumačenja, problematiziranom na primjeru Machiavellijeva *Vladara*, bavi se Leom Straussom. I Straussova metoda i njegovo čitanje Machiavellija snažno su obilježili raspravu koja se o tim temama vodila u drugoj polovini 20. stoljeća. Cilj je teksta pokazati vezu između Straussova metodološkog polazišta i na njemu utemeljene interpretacije. U uvodnom dijelu prvoga teksta razmatra se Straussova metodološka pozicija, najprije s obzirom na svoj općenitiji oblik iznesen u djelu *Progoni i umijeće pisanja*, a potom i u pogledu njezina specifičnog oblika u kojem je prisutna u studiji posvećenoj upravo Machiavelliju, *Misli o Machiavelliju*. Središnji dio rada odnosi se na Straussovo tumačenje *Vladara*. Zaključno se Straussova metodologija i njegova interpretacija Machiavellija suočava s kritikama koje su uputili Quentin Skinner, J. G. A. Pocock i Claude Lefort, trojica autora s čijim ćemo se tumačenjima sučeliti u sljedećim tekstovima.

KLJUČNE RIJEČI: Machiavelli, *Vladar*, Leo Strauss, metodologija, povijest političkih ideja

Prije više od pola milenija Machiavellijev se *Vladar* pred nama pojavio kao zagonetka. Tijekom stoljeća interpreti su uvijek iznova sustajali pred iskušenjem tumačenja autora za kojega Louis Althusser piše da „ kroči u smjeru obrnutom od onog u kojem puca, ili koji puca u smjeru obrnutom od onog u kojem bismo ga htjeli navesti da kroči; još gore, budući da se, ako zasigurno i ne puca u smjeru kojim kroči, uopće ne zna kamo puca: on uvijek puca negdje drugdje” (Althusser 2009, 37). Oko ključnog preliminarnog pitanja primjerenog pristupa takvom autoru i njegovu djelu ne postoji ništa ni nalik konsenzusu. Machiavellijev *Vladar*, najpoznatije djelo iz žanra ogledala za vladare, odražava se u kaleidoskopu metodoloških ogledala. Multiplicirajući se tako pred našim očima u mirijadu različitih

likova, moć zagonetke zlokovno se povećava. Upitno je, naime, koji je od mnoštva likova onaj koji vjerodostojno reprezentira djelo. Drugim riječima, postavlja se pitanje koje je ogledalo ono koje nam omogućuje da razaberemo njegovu istinsku figuru? Ako, pak, pretpostavimo da uopće ne postoji nikakva figura djela koja ne bi bila konstituirana svojim odrazom u ogledalu, moramo li tada posve odustati od ambicije da provedemo smisleno razlikovanje između brojnih likova koje ono poprima?

Ovim radom želi se pridonijeti ne toliko potrazi za konačnim odgovorima na navedena pitanja koliko njihovoj preciznijoj formulaciji. Prokletstvo *embarras de richesses* karakteristično za nepregledno polje sekundarne literature nije lišeno nekog dobra. Četiri velika interpretata Machiavellija ujedno su bili i autori osviještenih i, štoviše, vrlo utjecajnih metodoloških stajališta. Prvi među njima, Leo Strauss (1958; 1970; 1952a/2003; 2006), tema je prve od zamišljene četiri etide iz metodološke polifonije. U kontrapunktu spram nje, razvijaju se sljedeće tri posvećene Quentinu Skinneru (2000; 1978; 2002), J. G. A. Pococku (1975) i Claudeu Lefortu (1972). Pregledom ispreplitanja njihovih metodoloških polazišta i čitanja Machiavellija omogućit će se uvid u neke od ključnih interpretacija *Vladara* 20. stoljeća. Istodobno će se otvoriti i prostor za sustavno promišljanje odnosa metodologije i tumačenja u području povijesti političkih ideja.

U uvodnom dijelu prvoga teksta razmatra se Straussova metodološka pozicija, najprije s obzirom na svoj općenitiji oblik iznesen u djelu *Progoni i umijeće pisanja* (1952a/2003), a potom i u pogledu njezina specifičnog oblika u kojem je prisutna u studiji posvećenoj upravo Machiavelliju, *Misli o Machiavelliju* (1958). Središnji dio rada odnosi se na Straussovo tumačenje *Vladara*. Zaključno se Straussova interpretacija suočava s kritikama koje su uputili Skinner, Pocock i Lefort, trojica autora s čijim ćemo se tumačenjima sučeliti u sljedećim tekstovima.

I. UMIJEĆE PISANJA „ZAOBILAZNIM NAČINOM”

U uvodnom odlomku završnog poglavlja svoje studije o Machiavelliju, naslovljenom „Machiavellijev nauk”, Strauss, pravdajući se što nije uspio rastumačiti svaki „opskurni odlomak u *Raspravama*”, navodi da je ono najviše čemu se uopće mogao nadati da će postići jest samo to da čitatelja uputi na pravac kojim se treba kretati u proučavanju Machiavellijeva djela. I nastavlja: „knjige kao što su *Rasprave* i *Vladar* neće otkriti svoj puni smisao koji im je autor namjeravao dati sve dok se nad njima ne razmišlja ‘danonoćno’ dugo vremena” (Strauss 1958, 174).¹ Za smisao teksta slijep će

1 Ovaj odlomak svojevrsno je upozorenje čitatelju da i sam Strauss svoje misli ne izlaže izravno. Naime, nemamo razloga sumnjati da je Strauss danonoćno bdio nad *Raspravama*

ostati ne samo nepažljiv čitatelj, nego i svatko tko je nespreman sve svoje snage usmjeriti na tekst.

Odgovor na pitanje zašto je prema Straussu iznimno teško proniknuti u tajne djela poput Machiavellijeva *Vladara* nalazimo u njegovim radovima iz četrdesetih godina prošloga stoljeća, sakupljenima u knjizi *Progoni i umijeće pisanja* (Strauss 2003).² U njima je Strauss izložio svoje otkriće specifične vještine pisanja koja zahtijeva jednako tako specifičan način čitanja.

Do tog je otkrića Strauss došao izučavanjem medijevalne islamske i židovske filozofije (Strauss 2003, 8). Prema Straussovu istraživačkom osvjeđenju, tu misao nije moguće razumjeti ako se u obzir ne uzme činjenica da postoji temeljno neslaganje između filozofâ i njihove okoline. Naime, ta su ga istraživanja navela da dovede u pitanje suvremenu ideju prema kojoj „postoji suštinski sklad između mišljenja i društva ili između intelektualnog i društvenog napretka” (ibid., 7). Izravna opasnost koja je prijetila filozofima i filozofiji lišenima političkog ili društvenog statusa imala je za rezultat da su „neki od najvećih pisaca prošlosti” prilagodili „svoju književnu tehniku” (ibid., 25). Specifičan način pisanja, čijem je odgonetanju namijenjena Straussova metodologija, nastao je kao posljedica *opasnosti od progona*.

O kakvim je progonima riječ? Tim izrazom Strauss pokriva različite pojave, no sa stajališta literarne ili intelektualne povijesti najznačajnijima smatra one koji se nalaze između krajnosti okrutnosti španjolske inkvizicije i društvenog ostracizma (ibid., 31).³ Po njegovu sudu, cijeli je niz velikih autora zapadne filozofijske tradicije, od Anaksagore i Platona, preko Majmonida pa sve do Hobbesa, Rousseaua i Kanta, stvarao u uvjetima koji se mogu podvesti pod zajednički nazivnik progona (ibid., 31). Baveći se srednjovjekovnom islamskom i židovskom filozofijom, Strauss je otkrio fenomen koji umnogome nadilazi granice Srednjega vijeka.⁴

i *Vladarom*. Ako je tako, onda valja zaključiti da on ostavlja otvorenom mogućnost da je i otkrio smisao tih knjiga. Ipak, Strauss čitatelju otkriva samo pravac kojim se valja kretati. Iako se odlomak odnosi na prethodna poglavlja, Strauss njime, na početku završnog i odlučujućeg poglavlja, podsjeća čitatelja da otkrivanje smisla djela zahtijeva njegovo kontinuirano sudjelovanje.

2 Prvi puta objavljena 1952, a u hrvatskom prijevodu s pogovorom Dragutina Lalovića 2003.

3 Shodno tomu, progoni ne prijete samo od političke i/ili vjerske vlasti koja je gospodar ortodoksije, nego i od društva, od *mnogih* za koje je istina nepodnošljiva i stoga osjećaju „prirodan poriv uzvratiti i povrijediti onoga što izgovara neugodne istine” (ibid., 34; istaknuo L.R.). Štoviše, iz moderne je perspektive posve opravdano postaviti, skupa s J. S. Millom i A. de Tocquevilleom, pitanje o tome koja je od ovih dviju krajnosti opasnija (usp. Mill 1988, 122–164; Tocqueville 1995, 103–105).

4 Štoviše, ne možemo ne zapitati se je li ta specifična vještina pisanja alat za koji Strauss smatra da je nužan i velikim autorima u suvremenim liberalnim društvima. Na početku

Ono što taj alat omogućuje filozofima nije ništa manje doli „čudo” (Strauss 2003, 24). Zahvaljujući njemu autor nije osuđen da svoje heterodoksne spoznaje, u strahu od osude, povjerava samo prijateljima i to isključivo usmeno. On ih može i javno obznaniti, a da pritom nerazborito ne dovede u opasnost vlastiti život. Svladavši vještinu pisanja, moći će subverzivnu jezgru svoga nauka objaviti samo upućenoj manjini, dok će većinu svojih čitatelja učiniti slijepima za sve osim ortodoksne ovojnice unutar koje su pohranjene opasne istine. Prema Straussu, veliki su mislioci svoju misao izlagali kriptično, u obliku tajnog ili *ezoteričnog* nauka skrivenog u tradicionalističkom oklopu konvencionalnog ili *egzoteričnog* nauka (ibid., 16–17, 34). O najvažnijim pitanjima pisali su isključivo između redaka, tek u kratkim naznakama, nastojeći svoju misao učiniti nevidljivom za neuku i opasnu većinu (ibid., 24, 56–57). Teškoće u tumačenju njihovih radova proizlaze iz činjenice da su oni svoju misao krili, čineći je dostupnom samo drugim filozofima koji su se kao njezini dostojni, inicirani adresati potvrđivali upravo sposobnošću dešifriranja skrivene poruke.

Kako, dakle, čitati klasike? S obzirom na Straussovo uvjerenje o neprevladivoj podjeli na filozofsku manjinu i nefilozofsku većinu, osnovno pravilo da se čitanje između redaka može i treba primijeniti samo na ona djela koja su napisana u vrijeme progona ne znači ništa drugo doli

„Uvoda” u *Progone* čini se da Strauss odbacuje tu mogućnost, navodeći da se moramo „okrenuti drugim vremenima, ako ne i drugim podnebljima” kad je riječ o verifikaciji teze o temeljnom neskladu između filozofije i društva (ibid., 8). Taj je stav, međutim, kasnijim Straussovima očitovanjima o istoj stvari doveden u pitanje – od ocjene da „u znatnom broju zemalja koje su tijekom stotinjak godina uživale u *gotovo* potpunoj slobodi vođenja javnih rasprava” ta sloboda danas biva potisnuta i zamijenjena prisilom (ibid., 21; istaknuo L.R.), do tvrdnje da je „naša sloboda mišljenja ugrožena već više od nekoliko stoljeća” (ibid., 54), Strauss se pomiče prema stajalištu koje pripisuje predmodernim političkim filozofima, a koji zaključuju „da javno priopćavanje filozofijske ili znanstvene istine nije moguće ili da nije poželjno – ne samo u njihovo vrijeme, nego *u svim vremenima*” (ibid., 33; istaknuo L.R.). To pomicanje najavljuje već i završetak samog teksta „Uvoda” u kojem Strauss podsjeća na „postojanje opasnosti, koja je, ma koliko se međusobno razlikovali njezini oblici, *neraskidivo* povezana s filozofijom” (ibid., 20; istaknuo L.R.). Jednako tako, u završnom odlomku teksta po kojem je knjiga i nazvana Strauss se pita, s obzirom na to da je ezoterična literatura „suštinski povezana s društvom koje nije liberalno”, „od kakve bi mogla biti koristi u istinski liberalnom društvu” (ibid., 35). Treba primijetiti da na tom mjestu on ne samo da opravdava svoj način čitanja činjenicom postojanja ezoteričnih knjiga koje su napisali veliki autori prošlosti, nego da upotrebom kondicionala upućuje na mogućnost da ili istinski liberalno društvo još nije uspostavljeno ili, štoviše, takvo društvo nije niti ozbiljivo (usp. sa Straussovima izričitim upozorenjem da pogodbeni oblik daje tvrdnji „drugu nijansu značenja”, ibid., 73). Ako je napetost između filozofije i mnijenja, između filozofa i većine ontološki zadana, ako mnogi osjećaju, kao što smo već primijetili, prirodnu želju da napadnu filozofe, ako je, dakle, Sokratov primjer emblematski za cijelu povijest filozofije, nije li onda potrebno, pa i nužno, i samim Straussovima tekstovima pristupiti onako kako on pristupa tekstovima čiji ezoterični nauk nastoji razotkriti? Kad je riječ o Straussovom tumačenju Machiavellija, većina interpreti smatra da je upravo to slučaj (Lefort 1972, 260, 264–265, 270–271; Mansfield 1975a, 372; 2013, 642; Edmond 1972, 18; za nijansiraniji pristup v. Howse 2014, 85–86).

da se sva filozofijska djela mogu i trebaju tako čitati. Tom se tehnikom, međutim, valja služiti samo onda kad se iscrpe sve konvencionalne mogućnosti tumačenja koje počivaju na „savjesnom proučavanju izričitih tvrdnji”. Ključ kojim se otvaraju vrata ezoteričnog nauka treba tražiti prije svega u onome što na prvi pogled izgleda kao puka omaška autora. Osobito ako sam autor spominje mogućnost činjenja namjernih pogrešaka (ibid., 28). Slično, putokaze k skrivenom učenju valja tražiti u proturječjima unutar samoga djela. Prema Straussu, jednako kao i pogreške, proturječja u tekstovima vještih pisaca ne treba olako shvaćati kao dokaze njihove nekompetentnosti, nego prije kao svjesne i namjerne migove kojima se pažljivog čitatelja usmjerava prema skrivenom učenju (ibid., 29, 64–65). Osobitu pozornost treba posvetiti usputnim proturječjima ortodoksnim stajalištima ili njihovim implikacijama, unatoč tomu što autor u velikoj većini svojih iskaza ne mora odstupati od konvencionalnih stajališta (ibid., 29). Proturječja između iskaza koji pripadaju ortodoksnoj razini rasprave i onih koji otkrivaju njezinu ezoteričnu bit vrlo su često dodatno zamaskirana upotrebom nepravilnih ponavljanja u kojima autor istu tezu vrlo suptilno varira. Time nastoji prikriti doseg promjena koje se zbivaju uslijed netočnih ponavljanja a zahvaljujući kojima može posve napustiti tvrdnju u njezinu konvencionalnom obliku u kojem ju je po prvi puta iznio (ibid., 15, 34, 58–60, 69).⁵ Prve tvrdnje često su tek provizorne formulacije koje u vidu ustupaka vladajućem mnijenju autor iznosi ne bi li se bolje pripremio za opasno priopćavanje opasne istine izabranoj manjini. Njezina se komunikacija odvija „postupnim istiskivanjem prihvaćenih mnijenja istinom ili pak određenom aproksimacijom istine” (Strauss 2003, 16).

Stav autora nipošto se ne smije brzopleto poistovjetiti sa stavom koji on najčešće iznosi, niti sa stavovima većine likova u njegovu tekstu. Dapače, autor vrlo često vlastito stajalište može izražavati pribjegavajući sigurnosti komentatora ili pak kroz tuđa gledišta, posebice kad je riječ o osobama koje su izvrgnute preziru većine čitatelja (ibid., 13, 28). Kako Strauss pokazuje na primjeru Majmonidova *Vodiča za zdvojne*, u slučaju proturječja istinitom se pokazuje upravo ona tvrdnja koja je tajnija, koja je „rjeđa ili se samo jednom pojavljuje” (ibid., 68). Ako je tajnost nit vodilja, tada je tišina autora o važnim temama itekako rječita i nju treba oslušivati daleko

5 Strauss identificira ukupno šest različitih načina prikrivanja proturječja. Prvi je iznošenje proturječnih tvrdnji na međusobno udaljenim mjestima u tekstu. Drugi se sastoji od usputnog iznošenja proturječne tvrdnje. Treći se odnosi na situaciju u kojoj se ne radi o izravnom proturječju, nego o dovođenju u pitanje implikacija prve tvrdnje. Četvrti je onaj u kojem autor proturječje izražava ponavljanjem prve tvrdnje koju varira dodavanjem ili oduzimanjem naoko nevažnog izraza. Peti slučaj susrećemo kad nakon prve tvrdnje autor doda neproturječnu tvrdnju, a onda ju ponovi u variranoj verziji koja se naizgled čini pukim ponavljanjem posredne tvrdnje, ali je zapravo proturječna onoj prvoj. I konačno, šesti se postupak sastoji od upotrebe dvosmislenih riječi (ibid., 67; usp. Edmond 1982, 11).

pažljivije negoli nevažan govor koji ispunjava većinu prostora i razdvaja rijetke dragocjene putokaze ostavljene pozornom tumaču (ibid., 14, 51, 70).

Osim toga, autor se može koristiti i raznim drugim tehnikama kako bi prikrrio trag svoje misli kao što su upotreba pseudonima, aluzija, parabola, zagonetki, tajnih riječi, gesla, apostrofa, dugačkih ili pogodbenih rečenica. Iznenađne promjene tematike ili tona, čudni izrazi, nejasnoće u nacrtu djela, naslovi poglavlja i njihove početne riječi također mogu biti korisni znakovi koje je autor namijenio svomu privilegiranom sugovorniku.

Ne bi li proniknuo u tekst majstora „umijeća objave ne-otkrivanjem i ne-otkrivanja objavom” (ibid., 50), tumač mora potpuno shvatiti „kontekst u kojem se pojavljuje” neka tvrdnja, ali jednako tako i „literarni karakter cjelokupnog djela te njegov nacrt” (ibid., 28). On mora moći proniknuti u strukturu djela i razabrati kretanje njegove argumentacije u onome što se postupno razotkriva kao „namjerni ne-red” koji skriva neki dublji red (ibid., 58). Poznavanje cjeline podrazumijeva, međutim, i poznavanje svakoga pojedinog dijela. „Ne obiluje li svaka rečenica potencijalnim skrovištima?” pita nas Strauss (ibid., 73). Štoviše, svaka riječ je bitna budući da je „riječ mnogo bolje skrovište od cijele rečenice” (ibid., 67). Samo jedna jedina riječ može biti „dovoljno snažna da uništi sva ona uvjerenja koja nisu čvrsto utemeljena na razumu” (ibid., 68).

Težina zadatka što ga Strauss pripisuje tumaču sada je posve očita. Taj se zadatak u bitnome poklapa s onim potencijalnog cenzora. Kako pokazati da je ezoteričan nauk, koji je dan tek u naznakama, upravo istinska misao autora? Ako su upravo omaške, nepravilnosti i proturječja ono što upućuje na srž autorove misli onda je potrebno dokazati i to da je autor izrazito vješt pisac, ali i to da je tekst posve lišen nehotičnih nedostataka, da u njemu nema niti jedne suvišne riječi. A to znači da je autor potpuni gospodar teksta.⁶ Na promišljanje je li takvo što uopće moguće poziva nas i Strauss, izazivački nas podsjećajući na Horacijev diktum da „čak i Homer s vremena na vrijeme 'zadrijema'” (ibid., 25).

6 Tumačeći Majmonidovo čitanje Tore kao knjige u kojoj je svaka riječ, budući da je božanskog podrijetla, iznimno važna, Strauss nastoji pokazati da se i sam Majmonid u pisanju vodio tim načelom. Vrijedi obratiti pozornost na najduži citat u glavnome tekstu *Progona* koji ovdje prenosimo u cijelosti, a kojeg Strauss preuzima iz Majmonidova *Vodiča za zdvojne*. „Ako ovu raspravu želite pojmiti u cjelini, tako da vam ništa ne promakne, onda njezina poglavlja morate međusobno povezati. A kad čitate određeno poglavlje nastojte razumjeti ne samo sveukupnost teme tog poglavlja nego i pojmiti svaku riječ koja se u njemu pojavljuje tijekom govora, čak i ako ta riječ ne pripada naumu tog poglavlja. Jer stil ove rasprave nije izabran slučajno, nego vrlo pomno i vrlo precizno.” (ibid., 61) Pažljivi se čitatelj teško može oteti dojmu da Strauss supotpisuje taj citat.

II. UMIJEĆE ČITANJA VLADARA

Problem čitanja tekstova pisanih „zaobilaznim načinom” zaoštreno se postavlja na primjeru Machiavellija. Je li uopće moguće doprijeti do istinske misli autora ako on za sebe tvrdi ono što Machiavelli poručuje u pismu od 17. svibnja 1521. prijatelju Francescu Guicciardiniju: „Odnedavna nikada ne kazujem ono što vjerujem niti ikada vjerujem u ono što kažem, a ako kad i kažem istinu, sakrijem je među tolikim lažima da ju je teško pronaći” (Machiavelli 1985, 30; usp. Strauss 1958, 36). Strauss ne dvoji da je Machiavelli baštinik vrhunskog umijeća pisanja, usporedivog s najvećim dosezima tradicije koju, paradoksalno, upravo svojim spisima nastoji dovesti u pitanje (primjerice, *ibid.*, 120). Ako je tako, *kako čitati Machiavellija*?

To je pitanje koje Strauss izrijeком postavlja u prvom poglavlju svojih *Misli o Machiavelliju*, naslovljenom „Dvostruka narav Machiavellijeva učenja” (*ibid.*, 29). Kao što Strauss daje naslutiti prvom riječju poglavlja, u njemu se kao središnje pitanje postavlja Machiavelli (*ibid.*, 15). Preciznije, riječ je o problemu primjerenog pristupa Machiavellijevu *Vladaru i Raspravama*.

Straussov odgovor na postavljeno pitanje naizgled je veoma jednostavan: valja se osloniti na takav način čitanja za koji je sam Machiavelli smatrao da je autoritativan. Komplikacija je, međutim, u tome što Machiavelli taj način nikada nije sam opisao. Strauss nas stoga upućuje da razmotrimo kako Machiavelli čita autore koje je smatrao modelima. Konkretno, radi se o Titu Liviju, središnjem autoru njegovih *Rasprava*. (*Ibid.*, 29) Za Machiavellija, „Livijevo djelo bilo je autoritativno, ono je, takoreći, bilo njegova Biblija” (*ibid.*, 30). Budući da su način čitanja i način pisanja izravno povezani, Machiavellijev „način čitanja Livija može nas nešto naučiti o njegovu načinu pisanja” (*ibid.*, 29).

U „Predgovoru” Prve knjige *Rasprava* Machiavelli se predstavlja kao onaj koji je odlučio „krenuti putem kojim još nitko nije krenuo” i koji je otkrio „nove načine i poretke [*modi e ordini*]” kao što se otkrivaju „nepoznate vode i zemlje” (Machiavelli 1985a, 153). Opasnost za njega kao istraživača pritom ne prijete od samoga otkrića, nego od njegova prezentiranja onima koji žive u i od starih načina i poredaka (Strauss 1958, 34). Prema Straussu, Machiavelli je smatrao da u svim razdobljima ljudske povijesti, uključujući i njegovo vlastito, „postoji vladajuća moć, pobjednička moć koja zasljepljuje oči većine pisaca i koja ograničuje slobodu one nekolicine pisaca koji ne žele postati mučenici”. Zbog nemogućnosti slobodne komunikacije pisci su „prisiljeni svoje misli predstaviti na zaobilazan način” (*ibid.*, 33).⁷ Strahujući i sam od progona Machiavelli je bio prinuđen služiti

7 Na tom je mjestu Straussov tekst pisan tako da se teško može razlučiti utvrđuje li to univerzalno pravilo Machiavelli ili pak sam Strauss koji progovara iz Machiavellijeve sjene.

se umijećem pisanja kojim se njegovo otkriće predstavlja na način koji ne razjaruje mnoštvo. To znači da je nenaoružani Machiavelli morao zadržati barem privid starih načina i poredaka (ibid., 35).

Machiavelli stoga „ne ide do kraja; on ne otkriva kraj; on ne otkriva svoju namjeru u potpunosti” (ibid., 35). Tek ukazujući na ono što se ne smije izreći, on se s čitateljem susreće na polovini puta koji valja prijeći. Opskurnost kojom je njegov nauk obavijen nipošto nije slučajna (ibid., 47). Njegov se nauk otkriva, u mjeri u kojoj se uopće otkriva, postupno (ibid., 43). Od pozornog se čitatelja očekuje spremnost da prati uzlaznu putanju Machiavellijeve misli koja se od prvih, javno prihvatljivih tvrdnji transformira u one druge, bitno drukčije naravi. Njih se ne smije čitati u svjetlu prvih jer bi time ostala skrivena „veličina ili iznimna opačina Machiavellijeva poduhvata” (ibid., 43).

Polazna je pretpostavka tog pristupa da je Machiavelli „pomno razmislio o svakoj riječi koju upotrebljava”, a koja od tumača zahtijeva potpunu predanost tekstu (ibid., 47).⁸ Štoviše, može se raditi i o riječima koje je Machiavelli odlučio ne upotrijebiti. Polazeći od primjera znakovite šutnje o važnoj temi koju Machiavelli pronalazi kod Livija, Strauss formira općenito pravilo čitanja: „tišina mudrog čovjeka uvijek je značajna” (ibid., 29).⁹ Strauss navodi i niz drugih postupaka kojima se Machiavelli služi: namjerna proturječja unutar teksta, ponavljanja kao oblik proturječja, otkrivanje istine kroz tuđa usta, upotreba ambivalentnih ili višeznačnih riječi, digresije i, posebice, numerologija.¹⁰

Minimalno se, međutim, može ustvrditi da Strauss to načelo ne dovodi u pitanje. (Ibid., 33; usp. supra fusnota 4)

8 Usp. sa Straussovim opisom savršenog govora koji pripisuje najvišim majstorima umijeća pisanja u koje uključuje i Machiavellija (ibid., 121).

9 To pravilo Strauss odmah primjenjuje na Machiavellija i otkriva koje su velike teme potpuno izostavljene iz *Vladara* i *Discorsa*, djela koja bi, kao što ćemo vidjeti, trebala sadržavati sve što njihov autor zna (ibid., 17, 19). Machiavelli tako svojom šutnjom izražava svoj negativan stav o važnosti nekih tema za koje većinsko mnijenje drži da su ključne, poput duše ili razlike između ovog i sljedećeg života (ibid., 31). Nasuprot tomu, izostanak najave neke teme koja se kasnije iznenada pojavljuje može biti sredstvo privlačenja čitateljeve pozornosti (ibid., 32).

10 Sve su to znakovi koji nas usmjeravaju prema, riječima Claudea Leforta, onome „neizrečenom”, a to je „misao koju je autor u potpunosti promislio, ali je zatajena ili, točnije, poluskrivena, rezervirana za oštromnost istraživača ili za sudioništvo onoga koji se dao zavesti” (Lefort 1972, 272). Izdvojimo dva primjera. Prvi se odnosi na činjenje namjernih pogrešaka. U 48. poglavlju Treće knjige *Rasprava Machiavelli* upozorava da se iza očitih pogrešaka koje neprijatelj čini u ratu skriva prevara. No, u nastavku poglavlja daje primjer u kojem se iza pogreške neprijatelja nije skrivala nikakva varka. Tako i sam čini očitu pogrešku koju valja tumačiti u skladu sa spomenutim načelom. Machiavelli time upućuje čitatelja da očite pogreške u njegovom vlastitom tekstu treba shvatiti kao namjerno postavljene puto-kaze, a ne kao manjkavosti u argumentaciji (Strauss 1958, 35–36; Machiavelli 1985a, 352). Drugi se tiče važnosti brojeva. U pokušaju boljeg razumijevanja nauka sadržanog u *Vladaru*,

Način na koji su *Vladar* i *Rasprave* napisani čini nezaobilaznim razumijevanje Machiavellijevih literarnih postupaka u pokušaju otključavanja njihova smisla. Način izlaganja neodvojiv je od sadržaja koji se izlaže (ibid., 59, 78). No, na sve ono što nam je otkrio u pogledu Machiavellijeva nadmoćnog načina pisanja Strauss baca novo svjetlo zaključkom prema kojemu u slučaju Machiavellija nije moguće „utvrditi značenje njegova učenja oslanjajući se isključivo ili čak ponajviše na njegove literarne postupke [*devices*]” (Strauss 1958, 53). Prikrivanje koje se tim postupcima postiže nije samo sredstvo samoočuvanja autora heterodoksne misli, nego je i „instrument suptilne korupcije i zavođenja”. Naime, Machiavellijeve su „zagonetke” tu da fasciniraju čitatelja i navedu ga na zaborav „svih viših dužnosti, ako ne i svih dužnosti”. (Ibid., 50; usp. 82, 176) One ne samo da skrivaju revolucionarno učenje, nego i omogućuju njegovo širenje na revolucionaran način, čineći čitatelja zaboravnim.¹¹ Valja stoga imati na umu da se taj ključ ne može primijeniti mehanički, a kad se njime i otvori put prema srcu Machiavellijeve argumentacije to je put čiju polovinu tek valja prijeći (ibid., 53).

Preuzimajući rizik da se udaljimo od Straussova tumačenja *Vladara*, na ovom se mjestu upuštamo u digresiju kojom ćemo pokazati da se uloga

Strauss se, nakon što je već dva puta prethodno skrenuo pozornost čitatelju na to poglavlje (ibid., 38, 44), okreće 26. poglavlju Prve knjige *Rasprava*. Razlog tome je što je *Vladar* sastavljen od 26 poglavlja. Posrijedi je poglavlje koje po svim svojim obilježjima oponaša kraći od dvaju spisa: jedno je od najkraćih u *Raspravama*, po svome stilu podsjeća na tekst *Vladara* i bavi se središnjom temom *Vladara*, a to je novi vladar. Međutim, kad se pogleda završetak prethodnog poglavlja koje ga najavljuje, otkriva se da je tema poglavlja tiranija, riječ koju Machiavelli pomno izbjegava u *Vladaru*. Prema tome, u *Vladaru* je riječ o raspravi o tiraniji, odnosno o novom vladaru kao tiraninu. Tu, međutim, otkrića ne prestaju. Machiavelli kao primjer novog vladara, koji se mora služiti okrutnim postupcima „koji su suprotni ne samo svakom kršćanskom nego svakom ljudskom življenju”, uzima jednu od središnjih figura judeokršćanske tradicije, Davida (Machiavelli 1985a, 192). Kao da to nije dovoljno, Davidovo djelovanje opisuje jedinim citatom iz Novog zavjeta koji nalazimo i u *Vladaru* i *Raspravama*: „*gladne napuni dobrima*, a bogate otpusti prazne”. Taj se citat, međutim, u Bibliji ne odnosi na Davida, nego se radi o Hvalospjevu Marijinom upućenom Bogu (Luka, I, 53). Iz čega slijedi blasfemičan zaključak da je Bog tiranin, a njegova vladavina tiranija. (Strauss 1958, 48–49) Takva je skrivena blasfemija, upozorava Strauss, opasnija od otvorene budući da Machiavelli čitatelja, navodeći ga da sam nesvjesno promisli blasfemiju, zavodi i pretvara u svoga suučesnika (ibid., 50).

¹¹ Prema Michel-Pierre Edmondovu čitanju Straussova tumačenja Machiavellija, „machiavellijevska retorika radikalno mijenja smisao” u odnosu spram uzvišene retorike klasične političke filozofije (Edmond 1982, 35). Dok je umijeće pisanja prethodno nudilo „dvostruku zaštitu mnijenju *vis-à-vis* filozofije i filozofiji *vis-à-vis* mnijenja” (ibid., 12), potvrđujući time temeljnu nemogućnost identifikacije filozofije i mnijenja, Machiavelli tim umijećem, transformiranom u tehniku korupcije, nastoji sprovesti svoju namjeru ovladavanja mnijenjem, odnosno premošćivanja razdvojenosti filozofije i politike. U tom „poduhvatu opće mobilizacije mnijenja” Machiavellijeva „nova filozofija stoga ne treba toliko retoriku, koliko je ona sama retorika” (ibid., 37). Krajnje konzekvence tog poduhvata, poništavanjem temeljnih razdvajanja koja su u osnovi i filozofije i umijeća pisanja, vode njihovu dokidanju (ibid., 20, 38).

koja je Liviju dodijeljena u Straussovoj interpretaciji ne iscrpljuje u razmatranju načina na koji Machiavelli čita Livija. Kada se spomenute smjernice za čitanje primijene na sam Machiavellijev tekst onda postaje razvidan i način na koji Machiavelli postupa s Livijem. Nije, dakle, važno samo kako Machiavelli čita Livija, nego i što čini s njim.

Kao onaj koji je otkrio nove načine i poretke Machiavelli je pred sobom imao čitatelje koji su spram njega i njegova revolucionarnog nauka, kao oni koji su naviknuti na stare načine i poretke, nužno neprijateljski nastrojeni. Kako bi sebe sačuvao, a svoj nauk proširio, Machiavelli je pisao na zaobilazan način. U prvom redu to znači da je morao podilaziti svojoj publici, praveći se da slavi ono što je i ona smatrala vrijednim. Tako se mogao nadati da će podijeliti svoju fragmentiranu publiku i započeti s konverzijom jednoga njezinog dijela.¹²

Imajući na umu humaniste, Machiavelli *Rasprave* započinje pohvalom antici kao sigurnom osnovom za „napad na biblijsku religiju” (ibid., 144). Preciznije, polazeći od načelnog izjednačavanja onoga starog i onog dobrog, Machiavelli inicijalno uzdiže rimsku republiku, kako nasuprot modernim vladavinama tako i antičkim takmacima poput Sparte, kao model koji valja imitirati. Novi načini i poredci u tom smislu nisu doista novi, nego iznova otkriveni načini i poredci rimske republike. Uspostava autoriteta Rima omogućuje mu da uspostavi i autoritet Livija kao rimskog historičara koji slavi veličinu Rima. Livije mu zatim služi da kroz njegova usta i usta njegovih likova iznese na javno prihvatljiv način kritiku moderne. To se, prije svega, odnosi na ono u čemu se antika i moderna ponajviše razlikuju, a to je pitanje religije (Straus 1958, 113). Livijeva pohvala poganskoj religiji tako je sredstvo koje Machiavelli upotrebljava kako bi posredno, zaklonjen pozicijom komentatora, iznio kritiku kršćanstva koje je smatrao glavnim krivcem za nevolju moderne.

Strauss, međutim, pokazuje da je Machiavelli Liviju namijenio i dodatnu ulogu. Nakon što je njegova pohvala superiornosti antike dostignula klimaks, zbiva se dramatična promjena. Machiavelli započinje s kritikom rimske republike (ibid., 114). I pritom ponovno upotrebljava Livija kao onoga koji je u svojoj povijesti Rima zabilježio i kritičku perspektivu rimskih protivnika. Odsad autoritet predstavlja sam Livije, a ne više Rim koji ne samo da se otkriva kao uzrok moderne servilnosti kršćanske Europe, nego je čak na jednom mjestu prokazan kao inferioran modernoj Firenci (ibid., 115, 118, 120).

Sljedeći je korak diskreditacija samog Livija. Machiavelli dovodi u pitanje njegov autoritet, a onda i autoritet svih ostalih autora, pozivajući

12 Slično se, prema Straussu, Machiavelli odnosi i prema narodu čijem se mnijenju prilagođava protivno svojim uvjerenjima. Njegovo je demokratsko lice dobrim dijelom iznuđeno činjenicom da je narod najmoćniji vladar. (Ibid., 168; usp. 127–129, 132)

se isključivo na um (ibid., 122, 124, 126). Riječ je o napadu na sam princip autoriteta, o odbacivanju prethodno, iz taktičkih razloga prihvaćenom, izjednačavanju onoga starog i onoga dobrog (ibid., 125, 165–166). Machiavelli stoga nipošto nije obnovitelj nečega starog, nego je doista utemeljitelj potpuno novih načina i poredaka koji su superiorni svemu poznatome iz prošlosti, jer više nisu utemeljeni u autoritetu i sili nego u umu (ibid., 116, 171). Preostale dvije knjige *Rasprava* sastoje se od Machiavellijeve „primjene maksime 'um protiv autoriteta'” (ibid., 158).¹³ Strauss smatra da upravo Machiavelli, proglašavajući um kao jedinu instancu koja odsad može zahtijevati poslušnost, raskida s tradicijom i otvara eru prosvjetiteljstva i moderne filozofije (ibid., 173).

U srži je tog projekta kritika kršćanstva koja je u *Raspravama* izvedena svojim važnim dijelom posredstvom Livija i njegova djela kao alternativne Biblije. Prema Straussu, Machiavelli koristi Livijevo djelo i kao protu-Bibliju i kao supstitut za Bibliju koji je moguće javno kritizirati. Riječ je, zapravo, o trostrukoj kritici kršćanstva. Prva se kritika sastoji u Livijevoj pohvali rimske religije. Druga, implicitno sadržana u kritičkim opaskama Livija o toj istoj religiji, počiva na pretpostavci da rimska religija istodobno igra i ulogu kršćanske religije. Treća kritika može se razabrati iz Machiavellijevih objeacija u pogledu Livija kojeg je prethodno učinio svojom Biblijom. Tako nam Machiavelli zaobilazno daje do znanja što bi javno učinio s Biblijom kad bi to bilo dopušteno (ibid., 141–142).¹⁴

III. STRAUSSOVO TUMAČENJE VLADARA

Svoje *Misli o Machiavelliju* Strauss započinje iskazom naklonosti „staromodnom i jednostavnom mnijenju prema kojemu je Machiavelli bio učitelj zla”. Riječ je o „klasiku zlog načina političkog mišljenja i političkog djelovanja” (Strauss 1958, 10). Štoviše, budući da se „samo zao čovjek može odati podučavanju maksima javnog i privatnog gangsterizma, prisiljeni smo reći da je Machiavelli bio zao čovjek” (Strauss 1958, 9). Odabravši kao svoje polazište tu, stoljećima uvriježenu, percepciju Machiavellija kao svjesnog oca makijavelizma, Strauss se želio odmaknuti od suvremenih interpretata koji u Machiavelliju ne vide „zlog učitelja zla” nego patriota, znanstvenika ili oboje. Oni ne smatraju šokantnom istinu Machiavellijeve nauka budući da su i sami njegovi nasljednici, iskvareni njegovim

13 „Um, mladi i moderna ustaju protiv autoriteta, starih i antike” (ibid., 127).

14 Straussov tumačenje Livijeve uloge u Machiavellijevu djelu navodi nas na pitanje o statusu Machiavellija u Straussu. Ako je Livije Machiavelliju služio kao *corpus vile* na kojem je vršio ono što je potajice namijenio *corpus nobilissimumu* (ibid., 142), koristi li možda i Strauss Machiavellija kao koristan materijal za vlastiti dalekosežniji projekt obnove klasične političke filozofije?

učenjem.¹⁵ Stoga Strauss jednostavno gledište, bez obzira na njegove manjkavosti, smatra nadmoćnim „sosticiranim stajalištima” koja drži pogrešnim (ibid., 10). Machiavellijev patriotizam podređen je dalekosežnom učenju univerzalne prirode i može ga se otpisati kao instrument njegova prikriivenog širenja.¹⁶ Opisati pak Machiavellija kao znanstvenika, u smislu objektivne i vrijednosno neutralne prirodne znanosti, promašeno je budući da njegovo učenje počiva na vrijednosnim sudovima i normativnog je karaktera (ibid., 10–11; usp. 233–234).

Ono što se na prvi pogled doima kao napad na Machiavellija, tako otkriva i svoje naličje: brani Machiavellija od „optužbe” da je patriot i znanstvenik Strauss iznosi tezu koju prije njega nitko nije branio, a to je da je Machiavelli prije svega *filozof*. Utoliko Straussovo tumačenje nadopunjuje jednostavno stajalište od kojega se uzdižući valja probiti do jezgre Machiavellijeva nauka: primjeren odgovor na dijaboličnu Machiavellijevu misao mora biti filozofijski.

Štoviše, Machiavelli je filozof koji se pobunio protiv Velike tradicije i utoliko je začetnik prosvjetiteljstva i moderne političke filozofije. S Machiavellijem se otkrivaju obzori moderne.¹⁷ (Usp. Mansfield 2013, 646) Upravo zbog tog razloga Strauss smatra da pravu prirodu Machiavellijeva učenja nije moguće razabrati s pozicije kraja tradicije moderne političke filozofije korumpirane tim učenjem. Da bi se mogli uvidjeti razmjeri do kojih je Machiavellijev poduhvat amoralan i ireligiozan nužno je stoga pomicanje unazad, na predmodernu stajalište klasične političke filozofije i kršćanske religije (ibid., 12).

Taj pomak preduvjet je „primjerenog razumijevanja temeljnog problema koji je Machiavelli postavio”. Radi se o pitanju *početka*, zasnivanja političkog poretka. Machiavellijevi učenici teško se mogu othrvati ideji da je svaki poredak zasnovan na zločinu i da „ne može biti velikog i slavnog društva bez ekvivalenta ubojstvu Rema od ruke njegova brata Romula”. Da su, drugim riječima, sloboda i pravda moguće samo kao drugo lice, barem povremenih, erupcija nasilja i nepravde. Kolika je snaga Machia-

15 Usp. Mansfield 2013, 643. U skladu sa Straussovim stajalištem, Mansfield smatra da se suvremeni interpreti „slažu da dobro proizlazi iz zla” pa stoga vjeruju da je moguće opravdati Machiavellija kao patriota koji zlo koristi u višu svrhu ili kao objektivnog znanstvenika koji ne mora brinuti o moralnim posljedicama svoga učenja.

16 Prema Robertu Howseu, Strauss pritom na umu ima njemačke nacionaliste, od Hegela i Fichtea preko Nietzschea do Schmitta, koji u njemačkoj filozofijskoj tradiciji Machiavellijev militantni patriotizam, usredotočen na nastojanje oko političkog ujedinjenja Italije kao nacionalne države, prihvaćaju kao opravdanje za političko nasilje (Howse 2014, 90–94).

17 Izvorno, Strauss je Hobbesa smatrao utemeljiteljem moderne političke filozofije (Strauss 1952b; v. također, Strauss 2005). Kasnije je tu tezu korigirao u korist Machiavellija, a Hobbessovu je ulogu vidio prvenstveno u doprinosu difuziji Machiavellijeva nauka zahvaljujući stano- vitom ublažavanju radikalne naravi Firentinčeva učenja (Strauss 1975, 48–51, 88–89).

vellijeva iskušenja Strauss efektno ilustrira potkopavanjem tradicionalne predodžbe o zasnivanju Sjedinjenih Američkih Država na slobodi i pravdi. Kako bi se uvidjelo da nije riječ o iznimnom poduhvatu koji poriče nužnost poklapanja početka s nasiljem i nepravdom dovoljno je prisjetiti se genocida nad domorodačkim stanovništvom američkog kontinenta. Privlačnu moć Machiavellijeve teze moguće je raščarati samo ponovnim promišljanjem „temeljnih alternativa koje su vječne”. Iako je način mišljenja o politici koji je po prvi puta i u svoje ime formulirao Machiavelli, a koji Strauss imenuje zlim, „star koliko i samo političko društvo”, on nije ni jedini ni najprimjereniji odgovor na situaciju u kojoj se čovjek nalazi (ibid., 10). Stoga i svrhu svoje studije Strauss vidi u „ponovnom oživljavanju vječnih problema” (ibid., 14).¹⁸

Straussovo razmatranje Machiavellijeva učenja započinje problematiziranjem odnosa *Vladara* i *Rasprava*. Strauss odbacuje kao provizornu, prvu tvrdnju, koja se pak oslanja na Machiavellijeve provizorne, prve tvrdnje koje vode čitatelja u krivom smjeru, o tome da je razlika između *Vladara* i *Rasprava* u njihovu sadržaju. Tezu da se *Vladar* bavi principatima, a *Rasprave* republikama opovrgava sam Machiavellijev tekst budući da prema njegovim izričitim iskazima obje knjige sadržavaju sve ono što on zna (ibid., 17, 19, 29). Odnos između *Vladara* i *Rasprava* otkriva se, naprotiv, u razlici među stajalištima koja Machiavelli u tim djelima zauzima, u razlici u njihovim perspektivama. Pritom se ne radi o svođenju Machiavellija na „tehničara politike” koji nastupa neutralno i po potrebi savjetuje sad monarhe sad republikance (ibid., 20). Riječ je o tome da se

18 Jedna je od ključnih Straussovih teza da kroz čitavu povijest postoje neki temeljni problemi i neke temeljne alternative kao njihova potencijalna rješenja. Usp. Strauss 1975, 122, „Temeljni problemi, kao što je problem pravednosti, odolijevaju ili zadržavaju svoj identitet, koliko god da mogu biti prikriveni privremenim poricanjem njihove važnosti i koliko god da mogu biti različita i privremena sva ljudska rješenja tih problema”. Odbacivanje te perspektive znači pad u historicizam – učenje prema kojem takvih permanentnih pitanja ne može biti jer je ljudska misao do te mjere uvjetovana poviješću da nema mogućnosti uzajamnog razumijevanja autora iz različitih povijesnih epoha. Upravo je historicizam, prema Straussu, jedno od dva glavna oružja kojima se napada klasičnu političku filozofiju. Historicizam vodi odbacivanju objektivnih standarda kojima se političko djelovanje može voditi i čini povijest samu, odnosno uspjeh, sućem onoga čemu bi se čovjek trebao pokoriti. Drugo oružje jest ustoličenje prirodne znanosti kao uzora. Budući da stara politička znanost, odnosno filozofija, ne zadovoljava kriterije prirodnih znanosti (nije vrijednosno neutralna, polazi od uvida svakodnevnog života, upotrebljava živi politički jezik), ona se proglašava spoznajno irelevantnom. Prema Straussu, „pozitivistička društvena znanost je 'slobodna od vrijednosti' ili 'etički neutralna': neutralna je u konfliktu između dobra i zla, kako god dobro i zlo mogu biti definirani”, a „moralna tu post nužan je uvjet znanstvene analize” (Strauss 1975, 13–14). Takva nova politička znanost, uspostavljena u svjesnoj opreci spram one klasične, pokazala se, međutim, posve nesposobnom da se suoči s postojećim kriznim stanjem i da ga razriješi. O historicizmu v. tekst “Natural Right and the Historical Approach” (u: Strauss 1975, 99–124), a o odnosu stare i nove političke znanosti v. “An Epilogue” (također u: Strauss 1975, 125–155; usp. 13–24).

Machiavelli u *Vladaru* obraća „postojećim vladarima”, a „potencijalnim vladarima” u *Raspravama* (ibid., 21). Budući da je zbog tog razloga Machiavelli nužno suzdržan kada raspravlja o vladaru pred vladarem u *Vladaru*, moglo bi se zaključiti, kao što su to učinili primjerice Rousseau i Spinoza, da je *Vladar* satirično djelo republikanca u kojem se otkrivaju slabosti principata. Štoviše, moglo bi se zaključiti, kao što je „karakteristično za naše doba”, da *Rasprave* donose cjelokupan Machiavellijev nauk, dok *Vladar* sadržava samo jedan njegov dio. Oba zaključka Strauss dovodi u pitanje i to po prvi puta govoreći izravno, u vlastito ime (ibid., 26). Iz čega proizlazi da Strauss odbacuje i prethodna i suvremena čitanja Machiavellija ili kao nedostatna ili kao pogrešna.

Određivanje naravi odnosa između perspektiva *Rasprava* i *Vladara* pretpostavlja da se svaka knjiga najprije razmotri samostalno. Analizi *Vladara* Strauss posvećuje drugo poglavlje *Misli o Machiavelliju*, „Machiavellijeva namjera: *Vladar*”. Na prvi pogled, *Vladar* je traktat tradicionalne naravi čija pravocrtna argumentacija opisuje dvije cjeline. Prva se odnosi na nauk o vladarskom umijeću sastavljen od tri dijela: „1) različite vrste principata (pogl. 1–11), 2) vladar i njegovi neprijatelji (pogl. 12–14), 3) vladar i njegovi podanici ili prijatelji (pogl. 15–23)”. Druga cjelina sadržava raspravu o granicama tog umijeća i sastavljena je od samo jednog dijela: „4) razbořitost i sreća (pogl. 24–26)”. (Ibid., 55)

Ono što pobuđuje sumnju u takav jednostavan opis strukture i naravi *Vladara* jest posljednje, 26. poglavlje. U tom je poglavlju Machiavellijev stil posve oprečan impersonalnom tonu karakterističnom za traktate. Ono sadržava vrlo strastven, poetski zagovor oslobođenja Italije kojim se djelo preobražava u raspravu namijenjenu svome vremenu (ibid., 55). Osvješčujući postojanje argumentacijskog uspona u završnom poglavlju, pažljiv čitatelj postaje spreman otkriti da svaki od navedenih dijelova knjige obilježava specifična dinamika.

Kao ezoteričan spis, *Vladar* je knjiga koja se sastoji od tradicionalne vanjštine i revolucionarne unutrašnjosti. Upravo zbog toga u prvom dijelu pratimo argumentaciju u njezinu usponu do klimaksa nakon kojega slijedi pad. Machiavelli kreće od onoga poznatog i konvencionalnog i tek se postupno probija k onom nepoznatom i revolucionarnom. Nakon gotovo skolastičkog prvog poglavlja u kojemu svoju klasifikaciju država nudi kao svojevrsan sadržaj djela koje slijedi, Machiavelli se najprije posvećuje nasljednoj monarhiji kao normi tradicije koja u legitimnom vladaru vidi *prirodnog* vladara. Postupno se odmićući od tradicionalne predodžbe o vladaru, Machiavelli uvodi primjere koji sve češće nisu uzeti iz Italije njegova vremena. Vrhunac prvog dijela nalazi se u 6. poglavlju posvećenom velikim utemeljiteljima koji su na vlast došli s pomoću *virtù* i vlastite vojske. To su strani vladari najvišeg ranga iz daleke, poganske prošlosti.

Mojsije, Kir, Romul i Tezej su „davni inovatori, davni neprijatelji davnine” (ibid., 57). U tom je poglavlju otvoren problem najvišeg ranga, onaj utemeljenja novih načina i poredaka. Međutim, odmah nakon njega slijedi pad. Već u 7. poglavlju, s Cesareom Borgiom kao glavnim likom, perspektiva se pomiče k suvremenosti.

Drugi dio obilježen je usponom koji prati razmatranja različitih tipova vojske. Machiavelli nas vodi od onog najlošijeg do najboljeg, a završava pohvalom Kiru, jednom od utemeljitelja spomenutih u 6. poglavlju.

Od središnje je važnosti treći dio koji argumentacijski vrhunac doživljava u 19. poglavlju, a ubrzo nakon toga nastupa silazna putanja. U trećem dijelu otkriva se Machiavellijeva namjera. Riječ je o poduhvatu iskorjenjivanja Velike Tradicije posredstvom kritičkog preispitivanja tradicionalnog stajališta u skladu s kojim vladar treba i živjeti i vladati u skladu s vrlinom (ibid., 59). Machiavelli raskida s Tradicijom i zamjenjuje ju „šokantno novim učenjem” (ibid., 59). Ono je sadržano u kondenziranom obliku u 19. poglavlju koje pak svoj vrhunac nalazi u Machiavellijevu razmatranju vladavine rimskih careva, posebice one Septimija Severa (Machiavelli 1998, 147–153). Prema Straussovu sudu, nije riječ samo o središtu trećeg dijela, nego i *Vladara* kao cjeline. Drugim riječima, Strauss smatra da se velika tema *Vladara*, Machiavellijevo „novo učenje koje se tiče utemeljenja društva” (Strauss 1958, 62), treba razmatrati kroz prizmu mračne Severove figure. Samo se tako može doći do istine tog učenja koje je u 6. poglavlju, izrijeком posvećenom osnivačima u najvišem smislu, izneseno samo u naznakama.

Kao što treći dio ponavlja strukturu prvoga, tako i četvrti slijedi onu drugog dijela *Vladara*. Vrhunac je uspona tako u posljednjem poglavlju u kojemu Machiavelli poziva suvremenoga novog vladara da slijedi primjere velikih osnivača i na njihovu tragu provede ujedinjenje Italije. Međutim, kako primjećuje Strauss, za razliku od prethodno izvedene teorijske inovacije, Machiavelli pozivanjem na imitaciju u djelovanju napušta tematiku kreacije. Time se ukupno kretanje argumentacije u *Vladaru* može ocijeniti kao uspon kojega, nakon kulminacije u 19. poglavlju, smjenjuje pad prema kraju djela. (Ibid., 61)

Pomno prateći tekst, Strauss uspijeva razabrati mnogostruka kretanja koja su u njemu isprepletana. Kod Machiavellija nije riječ o jednostavnoj dihotomiji egzoteričnog i ezoteričnog nauka. Kao što pokazuje Straussova minuciozna analiza 26. poglavlja, ona je udvostručena razlikovanjem *Vladara* kao traktata koji sadržava univerzalno teorijsko učenje, s jedne, i *Vladara* kao rasprave namijenjene svomu vremenu koja sadržava partikularni savjet za djelovanje, s druge strane. Pritom se ezoterični nauk ne može izravno poistovjetiti ni s jednim od tih dvaju literarnih slojeva *Vladara*. Do ezoteričnog nauka valja se probiti tako da se teorijski nauk

čita u svjetlu partikularnog savjeta i obratno. Tako je moguće razotkriti sve pretpostavke i jednog i drugog lica *Vladara* koje nisu izrijekom navedene u njegovu tekstu. Tek je cjelina njihova „finog tkanja” ono što *Vladara* čini revolucionarnim djelom, djelom revolucionara „koji krši zakon, zakon kao cjelinu kako bi ga zamijenio novim zakonom za koji vjeruje da je bolji od starog zakona” (ibid., 62–63; 69).

Primjer takvog čitanja Strauss daje svojim tumačenjem spomenutoga završnog poglavlja *Vladara*. U njemu je sadržan poziv na oslobođenje Italije, upućen Lorenzu Mediciju. Posvećujući mu primjerenu pozornost, privučenu već promjenom stila koja to poglavlje jasno odvaja od ostatka knjige, pažljiv čitatelj dolazi do iznenađujućih otkrića. Zaogrnuto patriotiskim plaštem, ono zadatak koji stavlja pred Lorenza pričinja laganim. Sve je već pripremila Božja ruka, ujedinitelj naizgled samo treba povesti Talijane koji će ga spremno slijediti. Koji su zapravo pravi razmjeri zadaće ujedinitelja moguće je utvrditi samo ako se ovaj partikularni savjet čita u svjetlu općeg učenja o mješovitim principatima, nastalim pripajanjem novih teritorija postojećoj državi. O njima je riječ u 3., 4. i 5. poglavlju *Vladara* u kojima Machiavelli razmatra problematiku osvajanja. Ujedinitelj mora biti *osvajatelj* koji će svojoj vlasti podvrgnuti postojeća politička tijela u Italiji. Kao utemeljitelju novih načina i poredaka, njemu su „neprijatelji svi oni koje je povrijedio pri osvajanju” (Machiavelli 1998, 91). Za razliku od Luja XII, čije je osvajanje Italije propalo jer je zatro slabije velikaše, a osnažio vlast jednoga moćnika (ibid., 97), osloboditelj Italije ih mora uništiti sve podjednako. Da bi ovladao svakim pojedinim principatom, morat će „iskorijeniti lozu staroga vladara” (ibid., 92). Republike će, pak, morati razoriti (ibid., 102). To se odnosi i na Crkvu, glavnu prepreku u njegovu poduhvatu. Ako je ujedinitelj pozvan da imitira Romula, na njemu je zadaća ponovnog zasnivanja *poganskog* Rima kao jezgre buduće moćne, imperijalne republike-carstva (Strauss 1958, 69).

Oslobođenje Italije, o kojem uzvišenim jezikom govori 26. poglavlje, podrazumijeva, dakle, njezino ujedinjenje osvajanjem. Štoviše, potrebna je „cjelovita revolucija” u „razmišljanju o dobru i zlu”. Sve veze s filozofijskom i religijskom tradicijom moraju biti raskinute (ibid., 67–68). Nužna je objava i prihvaćanje novog dekaloga: osloboditelj mora slijediti primjer Mojsija.

Time se otvara pitanje dijaloga koji se, kao što se u *Raspravama* vodi između Machiavellija i Livija, u *Vladaru* implicitno odvija između Machiavellija i Lorenza Medicija. Machiavelli, kao „čovjek niska i prosta roda”, u nemilosti *fortuna*e koja je donijela pad republikanskog režima, svoje djelce posvećuje velemožnom Lorenzu (Machiavelli 1998, 88). Međutim, savjet koji Machiavelli upućuje Lorenzu na kraju *Vladara* ambivalentne je prirode. Mojsije, naime, nije doživio ulazak u Kanaan. Povrh toga, sasvim

je izvjesno da Lorenzo ne posjeduje izvanrednu *virtù* potrebnu da se ovlada snažnom *fortunom* u čijoj se milosti Italija nalazi. Dakle, niti Lorenzo može donijeti oslobođenje, niti ono može biti provedeno u Italiji njegova vremena. Machiavelli zapravo na umu ima „intelektualno oslobođenje talijanske elite od loše tradicije”. Tek bi se njime ostvarili preduvjeti za političko oslobođenje (ibid., 80).

Machiavelli pritom misli na raskid s Velikom Tradicijom, utjelovljenom u kršćanskoj religiji i klasičnoj filozofiji.¹⁹ Razloge za Machiavellijev radikalni raskid s kršćanskom tradicijom valja tražiti u fatalnim učincima koje je, prema njegovu sudu, kršćanstvo imalo u političkom smislu (ibid., 186). Svojim slavljenjem poniznosti i obezvređivanjem svjetovne slave, kršćanstvo je svijet učinilo slabim, nespretnim za suprotstavljanje zlu (ibid., 176–179, 206). Štoviše, budući da je „čovjek po prirodi prisiljen sagriješiti”, ono pred čovjeka stavlja zahtjeve koje on nije u stanju ispuniti (ibid., 188, 190). Oslobođenje čovjeka iz te nemoguće situacije preduvjet je ostvarenja najvećih ciljeva političkog djelovanja.

Nasuprot kršćanskoj ideji o izvornom rajskom stanju savršenstva, prevlasti dobra, vladavine providnosti, Machiavelli postulira postojanje izvorno zle ljudske prirode. Iako nije prirodno usmjeren k dobru i zajedničkom, političkom životu, čovjeka je moguće oblikovati (ibid., 279–280). Ono što je ljude na početku učinilo dobrima jest iskonski strah koji su u njih usadili izvorni utemeljitelji. Teror je sredstvo koje utemeljitelju omogućuje da prevlada kaos – „u početku bijaše teror” (ibid., 167). Da bi utemeljitelj mogao uspjeti, on ne smije vjerovati u Boga, nego u ono što je kršćanstvo prezrelo, a to su vlastite sposobnosti u smislu vlastite, političke vrline. To znači da ne smije prezati pred postupcima koji su nužni, ali su „suprotni ne samo kršćanskom nego svakom ljudskom življenju” (Machiavelli 1985a, 192). Motivacija utemeljitelja pritom je posve sebična (Strauss 1958, 286). Za razliku od ostalih ljudi koje dobrima čini strah što ga kreira utemeljitelj, on sam, kao čovjek najvišeg ranga, prisiljen je da izabere djelovati na ispravan način jer ga na to nagoni urođena žudnja za vječnom slavom.²⁰ Najviša pak slava pripada učiteljima vladara, misliocima koji otkrivaju nove načine i poretke koji su u skladu s prirodom i služe svima. To znači da je i Machiavellijevo otkrivanje istine o čovjeku i društvu povezano sa sebičnom žudnjom za najvišom slavom. (Ibid., 148, 244, 253, 288, 290)

19 U svome čitanju Straussa Lefort naglašava da je „zajednički projekt *Vladara i Rasprava*” upravo „uništenje judeo-kršćanske tradicije”. Uspostava novih načina i poredaka „pretpostavlja ili, bolje, podudara se s tim uništenjem”. (Lefort 1972, 269).

20 Iako je u oba slučaja nužnošću iznuđeno djelovanje ono što čovječanstvo vodi naprijed, Strauss razlikuje nužnost koja obične ljude tjera da djeluju moralno, a koja svoju osnovu ima u njihovu strahu za goli život, od nužnosti koja velike ljude navodi na ostvarenje velikih djela, a koja svoju osnovu ima u njihovu ispravnom izboru, u želji da postignu najvišu slavu (ibid., 250–251).

Nužnost je ono što opravdava nemoralno djelovanje, podvrgavanje nužnosti znak je vrline (ibid., 248–249, 245, 263–264, 269). Nastanak država stoga ne treba tražiti u providnosti; „nijedna država, pa ni država koju je zasnovao Mojsije, nema natprirodnu osnovu” (ibid., 204). Moral može postojati samo u političkom društvu; „moralnost je moguća samo nakon što je njezin uvjet stvoren, a taj se uvjet ne može stvoriti moralno: moralnost počiva na onome što moralnim ljudima mora izgledati nemoralnim”. Čin osnivanja u svojoj istini otkriva se, kao što smo vidjeli, kroz zločinačko djelovanje tiranskog cara Severa (ibid., 255; usp. 267–269). Jednako kao što se uspostavlja, moralnost se i održava na nemoralan način, a „pravda ovisi o nepravdi” (ibid., 271, 273). Ako se želi spriječiti da se iznova zapadne u kaos, treba povesti borbu protiv korupcije povratkom na početak. Prema Straussu, Machiavelli pritom ne misli na imitaciju starih načina i poredaka u smislu njihove obnove, nego vraćanje na izvorno stanje terora posredstvom novih načina i poredaka koji su ga u stanju ponovno izazvati u novim, izmijenjenim okolnostima (ibid., 167).

Druga glavna prepreka uspostavi i očuvanju moćnih država za Machiavellija je klasična politička filozofija.²¹ Unatoč svim međusobnim

21 Filozofija je, prema Straussu, potraga za univerzalnim znanjem kao znanjem cjeline. Ona se sastoji u neprekidnom nastojanju da se mnijenja o cjelini zamijene znanjem o cjelini (Strauss 1975, 4). Iako je usmjerena k istini, filozofija je traganje za istinom, a ne njezino posjedovanje. Sukladno tomu, politička filozofija neprestano teži da mnijenja o prirodi političkih stvari zamijeni znanjem o prirodi političkih stvari (ibid., 5). Budući da je priroda političkih stvari takva da one izazivaju prijepore, o njima se može i mora suditi samo na osnovi nekih standarda dobrog ili pravednoga. Utoliko ona nije samo potraga za istinom o prirodi političkih stvari nego i za odgovorom na pitanje o ispravnom ili dobrom političkom poretku (ibid., 6).

Specifičnost klasične političke filozofije, koju su u Ateni započeli Platon i Aristotel, proizlazi iz njezina izravnog usmjerenja na politički život. Kroz sustavnu kritiku političkih mnijenja, klasična politička filozofija bavi se političkim stvarima na politički relevantan način (ibid., 4). Iako je riječ o sustavnom, obuhvatnom nastojanju da se dopre do korijena političkih stvari, perspektiva klasične političke filozofije u osnovi se poklapa s onom građanina. Štoviše, ona ne preuzima samo njegove preokupacije nego i jezik u kojima su one formulirane. Sukobi koji karakteriziraju politički život svoju osnovu imaju u „temeljnoj političkoj kontroverziji” koja se tiče pitanja najboljeg političkog poretka (ibid., 66). To je pitanje osnovna tema klasične političke filozofije. Ono se ne postavlja samo kao pitanje najboljeg poretka ovdje i sada. Riječ je, naprotiv, o pokušaju iznalaženja univerzalnog standarda, poretka koji bi bio najbolji uvijek i svugdje, a prema kojemu je moguće vrednovati i upravljati političko djelovanje (ibid., 67). Tema klasične političke filozofije unutarnja je struktura najboljeg političkog poretka budući da upravo taj problem izaziva građanske ratove (ibid., 67). U osnovi, riječ je o prijeporu o tome tko treba vladati. Odgovor klasične političke filozofije polazi od stajališta čovjekove izvrsnosti: ako je cilj ljudskog života vrlina, tada je najbolji poredak onaj koji u najvećoj mjeri pridonosi ostvarenju vrline. To je poredak koji bi omogućio poistovjećivanje dobrog građanina i dobrog čovjeka (ibid., 33). Drugim riječima, vladati trebaju oni koji su obdareni vrlinom u najvećoj mogućoj mjeri. Utoliko se svi slažu u tome da je najbolji politički poredak mješovita vladavina, odnosno aristokratska republika (ibid., 68). Politički filozof tako nastupa kao dobar građanin koji svojim uvidom donosi mir političkoj zajednici kojoj pripada. Pritom je važno

razlikama, između Atene i Jeruzalema postoji suglasnost u ključnom aspektu, a tiče se čovjekove podređenosti prirodnom ili božanskom poretku, sreći ili providnosti (Strauss 1975, 86). Upravo se zbog toga kritika upućena kršćanskoj religiji dobrim dijelom poklapa s onom klasične političke filozofije. Pritom se ne radi o tome da Machiavelli klasičnu normativnu političku filozofiju želi zamijeniti „pukom deskriptivnom ili analitičkom političkom znanošću”. On „pogrešnom normativnom učenju suprotstavlja istinsko normativno učenje” (ibid., 233; usp. Lefort 1972, 281–282).

Poput kršćanstva, klasična politička filozofija ne olakšava čovjekovu nevolju. Polazeći od toga kako bi ljudi trebali živjeti, ona gradi imaginarna politička tijela čije ostvarenje, iako u načelu moguće, po pravilu umnogome nadmašuje čovjekove sposobnosti i čini ga u tom smislu posve izloženim djelovanju *fortuna*e (Machiavelli 1998, 135). Polazeći od toga kako bi ljudi trebali živjeti, klasična politička filozofija od vladara zahtijeva da djeluje u skladu s moralno shvaćenom vrlinom. Usmjerivši se, radije, prema onome kako ljudi doista žive, odnosno prema *verità effettuale della cosa*, Machiavelli pokazuje da je taj zahtjev u suprotnosti s ljudskom prirodom. Budući da je čovjek po prirodi sebično, a to znači zlo biće, nitko nad ljudima ne može vladati djelujući isključivo u skladu s konvencionalnim moralom (Strauss 1958, 254; 1975, 42). Ljude se, međutim, može oblikovati i učiniti dobrima, ali samo po cijenu spremnosti da se političku vrlinu shvati i prakticira ne kao sredinu između dva poroka, a po uzoru na stare, nego kao *alternaciju* između moralne vrline i moralnog poroka. Moral nije neovisna snaga u čovjeku, on je rezultat političkog djelovanja (Strauss 1975, 41).

Pritom je važno naglasiti da savršen ili najbolji poredak, koji bi bez ostatka jamčio osiguranje moralnosti, nije moguć. Svako dobro dolazi popraćeno nekim zlom kojem se može suprotstaviti samo pravovremenim inoviranjem, posezanjem za uvijek novim načinima i poredcima koji će ponovnom uspostavom primata terora proizvesti privremenu, ili možda bolje prividnu, vladavinu dobra. Vrlina utoliko više nije shvaćena kao cilj kojem stremlje politički poredak, kao opće dobro kojem čovjek, i kao političko biće, teži po svojoj prirodi. Ona je svedena na instrument ostvarenja općeg dobra definiranog iz perspektive mnoštva. Za razliku od starih koji su svrhu najboljeg poretka vidjeli u ostvarivanju preduvjeta za opstanak filozofije, Machiavelli opće dobro izvodi iz onoga što ljudi doista žele, a to su „sloboda od vanjske dominacije i despotske vladavine, vladavina prava, sigurnost života, vlasništva i časti svakog građanina, stalno rastuće bogatstvo i moć, i na kraju, ali ne i najmanje važno, slava ili imperij” (ibid., 256). Vrlina koja služi tako određenom općem dobru jest patriotizam shvaćen u specifičnom smislu poopćene sebičnosti. Ta politika, koja je oslobođena

naglasiti kako ostvarenje toga najboljeg poretka nipošto nije nužno, ono ponajprije ovisi o sreći kojom čovjeku nije dano da ovlada bez ostatka (ibid., 33; Strauss 1958, 173).

podređenosti nekom višem dobru i sva se iscrpljuje u služenju zahtjevima mnoštva, nema nikakve veze s predmetom klasične političke filozofije.²² Machiavelli je prvi filozof koji je „u ime mnoštva ili demokracije” doveo u pitanje „aristokratsku predrasudu ili aristokratsku premisu” klasične političke filozofije (ibid., 127). Definirajući opće dobro u skladu s težnjama mnoštva, Machiavelli je stvorio uvjete da mnoštvo prihvati političku filozofiju i da se tako najzad sruši podjela na filozofsku manjinu i spram filozofije neprijateljski nastrojenu većinu kao temeljni postulat klasične filozofije. Poklapanje političke filozofije i političke moći stoga više ne mora ovisiti o sreći koju se ne može kontrolirati. Riječ je samo o tome da se pridobije mnoštvo za svrhe koje su ionako određene s obzirom na njegove žudnje. Štoviše, zahvaljujući njihovom snižavanju, ciljevi političke filozofije utemeljene isključivo na umu konačno mogu biti i dostignuti. Budući da čovjek može ovladati svojom sudbinom, politika je svedena na tehniku (Strauss 1975, 87). Machiavelli je filozof čije učenje dokida filozofiju samu.

S obzirom na to da kod Machiavellija nalazimo radikalnu kritiku uzvišene filozofijske i religijske tradicije, Strauss smatra da *Vladar* nije napisan da bi se dao partikularni savjet vladaru. Posrijedi je, naprotiv, iznošenje „potpuno novog učenja u pogledu potpuno novih vladara u potpuno novim državama”. Savjetovanje Lorenza u patriotskom duhu služi samo tomu da čitatelja učini slijepim za činjenicu da je riječ o „šokantnom učenju o najšokantnijim fenomenima” koje posve raskida s tradicijom (ibid., 79).

U mjeri u kojoj se otkriva neadekvatnost Lorenza kao ujedinitelja Italije, Machiavellijeva se figura savjetnika preobražava u onu „začetnika, istinskog osnivača, otkrivaatelja novih načina i poredaka, čovjeka najviše vrline” (Strauss 1958, 83, 74). Machiavelli se razotkriva kao prorok koji nije samo imitator Mojsijeva uzora, nego je i novi Mojsije čija neposredna zadaća nije oslobođenje Italije nego njezina duhovna obnova (Strauss 1975, 44).²³

Od Mojsija se Machiavelli, međutim, bitno razlikuje. Machiavelli je, naime, nenaoružani prorok. Time je njegova pozicija bitno teža budući da su, prema Machiavelliju, „pobijedili svi naoružani proroci a goloruki propali” (Machiavelli 1998, 105). No ona nije bez izgleda. O tome svjedoči uzvišeni primjer kojeg Machiavelli izostavlja kad, raspravljajući o prorocima-osnivačima, Mojsiju, Kiru, Tezeju i Romulu, suprotstavlja samo Savonarolu. Najvažniji primjer nenaoružana proroka, koji je unatoč tome

22 Prema Claudeu Lefortu, Straussov Machiavelli bio je „rušitelj sokratovske tradicije, bez sumnje bliži Ksenofontu negoli Platonu, Platonu negoli Aristotelu, ali stran i jednim i drugima zbog svojeg nepoznavanja pravde i zahtjeva koji su njih naveli da suvereno Dobro postave iznad Općeg dobra, kontemplativni život iznad Grada, odnosno filozofiju iznad politike” (Lefort 1972, 265).

23 U tom se smislu može zaključiti kako *Vladara* kao cjelinu ipak odlikuje uspon, od Machiavellijeva neugledna položaja do njegove transformacije u novog vladara u najvišem smislu.

prevladao, jest Isus. Machiavelli treba postati *novi* Isus. U napadu na loše nasljeđe Machiavelli paradoksalno poseže za modelom koji je kršćanstvu omogućio da prevlada nad poganskim svijetom. Riječ je o propagandi (Strauss 1958, 172–173). Ona je instrument kojim valja preobraziti mlade kao „istinske adresate *Vladara*” u kojima nenaoružani Machiavelli vidi jezgru svoje buduće vojske (ibid., 81–81; usp. 153–154, 168, 297). Lišen oružja, Machiavelli se u svome dugoročnom projektu demontiranja klasične političke filozofije i kršćanske religije mora transformirati u novog Isusa koji vodi „duhovni rat” protiv uspostavljenog poretka. Preciznije, to je „rat Antikrista ili Vraga koji regrutira svoju vojsku dok se bori ili kroz borbu s vojskom koju predvodi Bog ili Isus” (Strauss 1958, 171).

IV. KRITIKE STRAUSSOVA ČITANJA *VLADARA*: SKINNER, POCOCK, LEFORT

U zaključnom dijelu teksta okrećemo se kritikama Straussova pristupa i s njim povezanog tumačenja *Vladara* koje su iznijela trojica autora čija će se metodološka stajališta, i iz njih izvedene interpretacije Machiavellija, razmatrati u sljedećim tekstovima.

U prvom tomu *Visions of Politics*, podnaslovljenom *Regarding Method*, Quentin Skinner sabrao je svoje najvažnije tekstove iz područja metodologije povijesti ideja (Skinner 2002). Iako niti u jednom od njih Leo Strauss nije isključivi objekt kritike, teško se oteti dojmu da je cjelokupna Skinnerova metodološka pozicija velikim dijelom nastala upravo u polemici spram pristupa klasičnim tekstovima kojeg je promovirao Strauss.

U osnovi je Skinnerove kritike uvjerenje da se smisao teksta ne može utvrditi oslanjajući se isključivo na sam tekst. Identificirajući smisao teksta s autorovom namjerom, Skinner se usredotočuje na iznalaženje mehanizama koji tumaču omogućuju da što preciznije utvrdi koje namjere stoje iza nekog teksta, što je autor *činio* kad ga je pisao. U tom je pogledu, prema Skinneru, kontekst od presudne važnosti jer iz teksta samog nije moguće utvrditi koji je tip intervencije autor imao na umu kada je tekst pisao. (Ibid., 101–102, 109, 114, 116, 125, 143) Za Skinnera „kategoričko razlikovanje teksta i konteksta” nije moguće (ibid., 117).

U programatskom tekstu *Meaning and understanding in the history of ideas*, izvorno objavljenom 1969, Skinner identificira različite vrste *mitologija* koje povjesničari pišu onda kad tekstovima tumače primjenjujući paradigme koje su im bliske, ali koje su u osnovi neprimjenjive na prošlost (ibid., 59). Riječ je o mitologijama doktrina, koherencije i prolepse. Skinner smatra da Straussovi radovi mogu poslužiti kao ogledni primjeri za prve dvije vrste.

Mitologija doktrina nastaje kao rezultat očekivanja da je svaki klasični autor formulirao „neki nauk o svakoj od tema koje se smatraju konsti-

tutivnima za područje” (ibid., 59). U osnovi je takvog pristupa pogrešna pretpostavka da postoje neke vječne teme koje su zajedničke svim autorima u povijesti, primjerice, političke ili moralne teorije. U skladu s tom pretpostavkom, svi su oni uključeni u istu debatu i stoga ih je moguće ocjenjivati s obzirom na njihove doprinose razmatranju navodnih obveznih tema. Prema Skinneru, Strauss je „glavni predstavnik” jedne „demonološke (ali vrlo utjecajne)” podvrste mitologije doktrina (ibid., 60). Strauss Machiavellija vidi kao začetnika moderne koji je kriv utoliko što je njegovo učenje svjesno usmjereno k snižavanju standarda kojima se politička i moralna teorija bave ili bi se trebale baviti. Zato ga se može prokazati kao nemoralno i nereligiozno. (Ibid., 64) Skinner ocjenjuje taj pristup neprihvatljivim i njemu nasuprot priklanja se historicističkoj poziciji tvrdeći da „ne postoje vječni problemi u filozofiji”. Ono što u tekstovima različitih autora susrećemo samo su partikularni odgovori na partikularna pitanja izravno relevantna za kontekste koji nisu poopćivi. (Ibid., 86, 88, 176–177)

Mitologije koherencije pak nastaju kad tumači nastoje prevladati kontradikcije unutar tekstova umjesto da jednostavno utvrde postojanje nekonzistentnosti. Budući da kontradikcije nisu ono što se na prvi pogled čini, tumač je navodno u stanju, štoviše dužan je, mukotrpnim radom na tekstu osigurati njegovu transformaciju u koherentan, u sebi zatvoren sustav mišljenja. Skinner Straussa izrijeком imenuje kao „utjecajan autoritet” (ibid., 70) koji je „uvjerenju u poželjnost razrješenja antinomija” pružio „eksplicitnu obranu” (ibid., 71). Pritom cilja na temeljnu pretpostavku Straussove metodologije o vezi između umijeća pisanja i progona. Skinner smatra da pogreške u tekstovima velikih autora nisu nužno namjerne i ne predstavljaju putokaze k skrivenoj, heterodokskoj jezgri njihova mišljenja. Tumač mora poći od pretpostavke da ono što autori pišu jest najbolji putokaz k onome što vjeruju. U suprotnome, „inzistirajući da oni zapravo sigurno govore o nečemu drugome znači izložiti se najvišem riziku da im nametnemo uvjerenja umjesto da utvrdimo što su vjerovali” (ibid., 51). Kontradikcije jednostavno mogu biti to što jesu, rezultat pogreške ili nemogućnosti da ih se razriješi. Imajući ponovno na umu Straussa, Skinner smatra promašenima interpretacije Machiavellija koje smjeraju pomirenju svih suprotnosti koje su očite u tako različitim djelima kao što su *Vladar* i *Rasprave*, a koje mogu biti rezultat puke promjene stajališta autora (ibid., 70–71). Prema Skinneru, Straussova obrana mitologije koherencije ne daje jasne kriterije kad je čitanje između redaka opravdano. Štoviše, upozorava Skinner, Strauss svoju metodu nastoji izmaknuti iz dohvata svake kritike. Naime, ako je samo inteligentan i pažljiv čitatelj u stanju proniknuti u ezoteričan nauk, onda svi oni koji taj nauk ne prepoznaju ne dijele spomenute osobine. (Ibid., 72)

Kritiku Straussova čitanja *Vladara* J. G. A. Pocock iznio je u polemici s vodećim tumačem Machiavellija štrausijanske provenijencije i autorom referentnih engleskih prijevoda *Vladara* i *Rasprava*, Harveyjem Mansfieldom (Pocock 1975b; Mansfield 1975a, 1975b). Svoju kritiku Pocock izlaže u formi spašavanja Straussova učenja od opasnosti da bude svedeno na „zatvorenu ideologiju” koju slijedi „snažna i agresivna ortodoksija” (Pocock 1975b, 386). Straussova metoda počiva na otkriću ezoteričnog nauka srednjovjekovnih islamskih i židovskih filozofa. Da takav nauk u njihovim djelima doista i postoji prema Pococku nije sporno budući da su na njega ti filozofi izravno i upućivali u svojim spisima. Problem nastaje, upozorava Pocock, kad sa Straussom stupimo na tlo moderne filozofije. Budući da se u moderni više ne radi o „skrivenoj filozofiji iza objavljene religije, nego o kampanji protiv same objavljene religije”, moderni filozofi u svojim tekstovima ne prikrivaju samo svoje mišljenje nego i samo prikrivanje svojeg mišljenja. Ako, za razliku od srednjovjekovnih *falsifa*, Machiavelli od nas skriva ne samo to da komunicira s odabranom elitom, nego i to da uopće komunicira nekim tajnim jezikom, tada posve ovisimo o Straussu kojem se moramo prepustiti kao isključivom vodiču u tom svijetu „urota i urotnika”. (Ibid., 388) Njegove su kriptografske sposobnosti jedino jamstvo identificiranja kako tajnog jezika tako i zajednice koja njime komunicira. Strauss čitatelje ne nastoji uvjeriti, od njih se očekuje preobraćenje. (Ibid., 388–390) Nespremnost na preobraćenje dokaz je moralne iskvarenosti: oni koji ne umiju čitati između redaka istodobno su diskvalificirani kao oni koji nisu u stanju razlikovati dobro i zlo (ibid., 387). Pritom je glavna opasnost u tome da „nekontrolirana egzegeza koja tvrdi da je pronašla postojanje ezoteričnog jezika može i sama postati ezoteričnim jezikom, oni koji su utvrdili postojanje urote i sami mogu postati urotnicima; lovci na vještice mogu postati vladarima umjesto vještica” (ibid., 389).

Historiografska metoda koja smjera utvrđivanju postojanja skrivenog značenja posredstvom implicitnih, skrivenih putokaza u tekstu za Pococka je neupitna. U štrausijanskom čitanju problematična je upravo spremnost da se Machiavellijev tekst uzima kao savršen. Ako Machiavelli nikada ne čini slučajne omaške, a njegove su šutnje uvijek namjerne, tada nema granica do kojih je moguće primjenjivati Straussove tehnike čitanja. U tom je slučaju moguće Machiavellijev skriveni nauk utvrđivati tako da se jednostavno otkloni sve ono što u njegovu djelu nije skriveno (ibid., 391). Sklonost da se iza svakog iskaza traži skriveno značenje omogućuje proizvodnju tumačenja u službi prikazivanja Machiavellija kao ključnog eksponenta moderne filozofije na način na koji je shvaća Strauss, kao pobunu protiv Velike Tradicije. Njegov se nauk, naime, tada lako može opisati kao dijaboličnu „ustrajnu vježbu u prenošenju konzistentnim okultnim metodama konzistentnog okultnog značenja” (ibid., 392). Istodobno, to je tumačenje

neopovrgljivo, jer otvara prostor Straussu da Machiavelliju nametne kao vlastitu bilo koju namjeru; „učinak pretpostavke da su *Vladar* i *Rasprave* savršen govor mora biti da se i egzegeza učini savršenom u smislu da je se ne može podvrgnuti kritici”. Pocock vjeruje da se Straussovu učenju može pristupiti na smislen način i tako obraniti njegovu znanstvenu narav samo ako se pođe od suprotne pretpostavke, a to je da je ono, jednako kao i Machiavellijevo djelo, nesavršeno i stoga otvoreno za dijalog i kritiku. (Ibid., 393)

U monumentalnom tumačenju Machiavellijeva djela, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Claude Lefort odaje posebnu počast Leu Straussu.²⁴ Minucioznim razmatranjem Straussova čitanja *Vladara* i *Rasprava* Lefort privodi kraju prvu polovinu svoje knjige koja, posvećena ponajprije primjernim prethodnim interpretacijama Machiavellija, služi kao svojevrsna prolegomena za njegovu vlastitu. Za razliku od drugih velikih tumačenja u kojima je Machiavellijev diskurs izbrisan, ono Straussovo „vezuje pitanje smisla Machiavellijeva diskursa uz ono njegova čitanja”, a čitanje opet upućuje na „istraživanje postupka pisanja”. Strauss postavlja pred čitatelja neumoljiv zahtjev za propitivanjem teksta. Tolika je važnost tog uvida da se „nikakva kritika njegova djela ne može u našim očima izbrišati”. (Lefort 1972, 259) Tom preliminarnom *hommageu* usprkos, Lefort Straussovo tumačenje podvrgava kritici koja u konačnici dovodi u pitanje njegovu pertinentnost.²⁵

Kako čitati Machiavellija? Lefort smatra da je to ključno pitanje koje Strauss postavlja i koje nas usmjerava k istini Machiavellijeva diskursa (ibid., 260). Problem, međutim, nastupa kada Strauss ustvrđuje da su sve pogreške, kontradikcije i druge manjkavosti Machiavellijeva teksta samo privid iza kojih se skriva i pomoću kojih se otkriva njegova filozofija (ibid., 290). Svi literarni postupci koje Machiavelli upotrebljava u službi su širenja njegova učenja namijenjenog mladima spremnima da prihvate „načela političkog mišljenja koja su u koliziji s onima tradicije” (ibid., 276). Takvo što moguće je zaključiti samo polazeći od neutemeljene pretpostavke da je

24 U tekstu „Machiavel et la *verità effettuale*” (Lefort 1992, 141–179), tiskanom u knjizi *Écrire. À l'épreuve du politique* (Lefort 1992), Lefort Straussovu kritiku Machiavellijeva djela ocjenjuje kao najprodorniju, a njegove *Misli o Machiavelliju* kao veliko djelo (ibid., 155–156). O Straussovu tumačenju Machiavellija u istom djelu v. tekst „Trois notes sur Leo Strauss” (261–301). Za raniju verziju Lefortove ocjene Straussova čitanja Machiavellija v. tekst „Machiavel jugé par la tradition classique” (Lefort 1960).

25 Jednako kao što, prema Straussovu čitanju, Machiavelli nakon početne pohvale kritici izlaže Tita Livija, ali i Strauss samog Machiavellija (usp. Lefort, 1960, 162–163). Drugim riječima, Lefort u Straussovoj interpretaciji prepoznaje dominantno čitanje Machiavellija koje se ne može frontalno napasti nego ga valja postupno opovrgnuti, slično kao što je Machiavelli postupno doveo u pitanje povijest Rima Tita Livija, a Strauss Machiavellijevo utemeljenje moderne. Za paralelno čitanje Straussove i Lefortove interpretacije Machiavellija v. Žagar 2017.

autor-filozof „gospodar koji suvereno upravlja svojim diskursom” (ibid., 291), a njegova filozofija učenje koje je moguće opredmetiti (ibid., 290–291). Slično kao Pocock, Lefort proziva Straussa da Machiavellija pretvara u „gospodara koji u potpunosti raspolaže svojim znanjem i komunicira ga zahvaljujući primjerenom tehnici” (ibid., 274). Legitimno je, naime, pitanje je li Machiavelli doista gospodar „igre kontradikcija” koji je u stanju „razriješiti čvorove svoga diskursa” (ibid., 289)?

Strauss Machiavellija uzdiže u status gospodara revolucionarnog učenja ne bi li to učenje učinio prikladnom metom kritike koja će pokazati njegovu pogrešnost (ibid., 291, 300). Osuda Machiavellijeva učenja pritom ne proizlazi iz imanentne analize njegova diskursa. Prema Lefortu, Straussov je najveći krimen u tome što je svoj sud utemeljio u nečemu što je „strano misli pisca”, a to je klasična politička filozofija. Preciznije, radi se o filozofiji Platona i Aristotela, i samoj opredmećenom kao Veliko Učenje (ibid., 260, 299–300). Iz čega pak proizlazi „neizbježna posljedica da tumač, unatoč prividu, ne propituje Machiavellija, to jest on se nikada ne hvata u koštac s njegovim načelima u avanturi koju čini čitanje djela”. Koordinate unutar kojih se pojavljuju rezultati Straussova tumačenja unaprijed su zadane. Pod krinkom čitatelja Strauss sebe čini filozofom-učiteljem i, instrumentalizirajući ga kao „puki moment vlastitoga”, poništava Machiavellijev diskurs (ibid., 300).

Utoliko se može reći da je Strauss iznevjerio velika očekivanja koja je pobudila uvodna Lefortova pohvala. Unatoč naizgled ispravnom odnosu tumača spram djela, njegovo se čitanje ne organizira s obzirom na argumentacijsku logiku Machiavellijeva diskursa. Da je doista tako, prema Lefortu je vidljivo iz reduktivnog karaktera njegove interpretacije koja Machiavellijev lik svodi na kritičara Biblije i klasične političke filozofije. Svi znakovi koje Strauss identificira u *Vladaru* i *Raspravama* uvijek iznova potvrđuju tu jednu te istu namjeru koja je, s obzirom na to da je izvanjski unesena, nametnuta kao nelegitimno ograničenje obzora otvorenog Machiavellijevim propitivanjem politike. (Ibid., 302–303) Strauss tako ostaje slijepim za „dosege ispitivanja politike ili, preciznije govoreći, ispitivanja zahvaljujući kojemu se opisuje politika kao još neistražen kontinent”. Pritom Lefort ima na umu prvenstveno temeljni Machiavellijev doprinos u smislu „utemeljenja jedne teorije demokracije” koja ne samo da raskida s aristokratskim nagnućima tradicije nego i, u razlici spram svih ranijih demokratskih teorija, u svojoj osnovi ima klasni konflikt kao „znak izvorne podjele društva”. (Ibid., 303)

BIBLIOGRAFIJA

- Althusser, Louis. 2009. *Machiavel et nous*. Paris: Éditions Tallandier.
- Biblija. 1994. Zagreb: Kršćanska sadašnjost (uredili Adalbert Rebić, Jerko Fućak, Bonaventura Duda, opremljeno uvodima i komentarima iz *Jeruzalemske Biblije*).
- Edmond, Michel-Pierre. 1982. „Présentation sur un art d'écrire oublié.” In Leo Strauss. *Pensées sur Machiavel*. Paris: Bayot.
- Grubiša, Damir. 1998. „Kako čitati *Vladara*?” In Niccolò Machiavelli. *Vladar*. Zagreb: Globus: 7–86.
- Grubiša, Damir. 2010. „Machiavellijevo poimanje prava: Kautele republikanskog zakonodavstva”. *Politička misao*. (47) 3: 153–175.
- Howse, Robert. 2014. *Leo Strauss: Man of Peace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefort, Claude. 1960. „Machiavel jugé par la tradition classique”. *European Journal of Sociology*. 1 (1): 159–169.
- Lefort, Claude. 1972. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude. 1992. *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- Machiavelli, Niccolò. 1985a. *Izabrano djelo. Svezak I*. Zagreb: Globus (izabrao i priredio Damir Grubiša).
- Machiavelli, Niccolò. 1985b. *Izabrano djelo. Svezak II*. Zagreb: Globus (izabrao i priredio Damir Grubiša).
- Machiavelli, Niccolò. 1998. *Vladar*. Zagreb: Globus (bilingvalno izdanje u prijevodu Ive Frangeša. Priredio Damir Grubiša).
- Mansfield, Harvey C. 1975a. “Strauss's Machiavelli”. *Political Theory*. 3 (4): 372–384.
- Mansfield, Harvey C. 1975b. “Reply to Pocock”. *Political Theory*. 3 (4): 402–405.
- Mansfield, Harvey C. 2013. “Strauss on *The Prince*”. *The Review of Politics*. 75: 641–665.
- Mill, John Stuart. 1988. *Izabrani politički spisi. Prvi svezak*. Zagreb: Biblioteka Politička misao.
- Pocock, J. G. A. 1975a. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A. 1975b. “Prophet and Inquisitor”. *Political Theory*. 3 (4): 385–401.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought, Volume I The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Skinner, Quentin. 2000. *Machiavelli. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, Quentin. 2002. *Visions of Politics, Volume II Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo. 1952a. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1952b. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1958. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1970. *Machiavelli and Classical Literature*. St. John's University Press.
- Strauss, Leo. 1975. *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press (edited with an introduction by Hilail Gildin).
- Strauss, Leo. 2003. *Progoni i umijeće pisanja*. Zagreb: Disput (pogovor Dragutin Lalović).
- Strauss, Leo. 2005. *La critique de la religion chez Hobbes*. Paris: PUF.
- Strauss, Leo. 2006. *Povijest političke filozofije*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Tocqueville, Alexis de. 1995. *O demokraciji u Americi*. Zagreb: Biblioteka Politička misao.
- Žagar, Davorin. 2017. "Reading Machiavelli with Strauss and Lefort: Towards a Critique". In ed. Domagoj Vujeva and Luka Ribarević. *Europe and the Heritage of Modernity*. Zagreb: Disput: 27–54.

SUMMARY

FOUR MIRRORS FOR *THE PRINCE*.

LEO STRAUSS OR THE FIRST ÉTUDE IN THE METHODOLOGICAL POLIPHONY

The first in a series of four articles on the relation between history of political ideas' methodology and interpretation, discussed on the example of Machiavelli's *The Prince*, deals with Leo Strauss. Both his method and reading of Machiavelli proved to have a deep impact on the discussion of those themes in the second half of the twentieth century. The aim of the article is to show the connection between Strauss' methodological standpoint and interpretation based on it. In the introductory part of the article I will discuss Strauss' methodological point of view: first in respect of its more abstract version expounded in *Persecution and the Art of Writing* and then regarding

its more specific form developed in his study devoted to Machiavelli himself, *Thoughts on Machiavelli*. The central part deals with Strauss' interpretation of *The Prince*. Finally, in the last part Strauss' methodology and his interpretation is confronted with critiques that were formulated by Quentin Skinner, J. G. A. Pocock and Claude Lefort, the three authors with whose methodological standpoints and interpretations of *The Prince* we will engage in the following articles.

KEY WORDS: Machiavelli, *The Prince*, Leo Strauss, methodology, history of political ideas.

DEDISCOURSIFICATION: A DISCOURSE-ETHICAL CRITIQUE OF DISCURSIVE PRODUCTION OF THE STATE OF WAR¹

Dražen Pehar

SUMMARY

This essay briefly presents the theory of dediscoursification as a theory of one of the major causes of war. Its key claim reads that discursive attitudes, such

¹ This essay is a summary statement of my book “Dediscoursification: how discursive attitudes cause wars” (2015); for earlier statements, see Pehar (2011b), (2013), and (2014a). Chapter 1 and parts of Chapter 4 were published at www.transconflict.com in the form of 12 individual sections from 29 January to 15 April 2016. I will use this footnote also to clarify two important issues that pertain to the theory of dediscoursification: 1. I noticed that some readers tend to interpret my argument as implying the proposition that dediscoursification is the key, or even the only important, cause of war. Such an interpretation is flawed. The only claim that the theory certainly and definitely implies is to the effect that dediscoursification is one of the major causes of war, hence, one of several equally important key causes. I pointed to the phenomenon because I think that, thus far, it has not been sufficiently theorized, or accounted for in clear theoretical terms. The theme of the extent to which the phenomenon of dediscoursification was recognized, or at least implicitly referred to, in the past scholarship is beyond the scope of this essay. 2. One reviewer described the theory of dediscoursification as a part of the Realist strand in International Relations (IR). I do not deny the reviewer’s right to categorize the theory in the way which he personally finds pertinent and relevant. Also, I do not underestimate the weight of the problems pertaining to the question of a proper categorization of the theories dealing with the specific topics relating to international relations in terms of the principal schools of thought in IR. Thirdly, and perhaps most importantly, I understand the motives and reasons that may have motivated the reviewer’s categorization of the theory. However, an important part of the theory of dediscoursification cannot be presented in terms of Realism. In contrast to the reviewer’s, and Realist, understanding, I do not think that ‘legal interpretation’ is only a “sociological matter”, as the reviewer put it; most importantly, it is open to the supply of reasons that apply normatively even when ‘a society in question’ does not think so. Hence, most importantly, I myself tend to categorize my own work in the theory of dediscoursification as a part of critical theory, or critical rationalist theory (and “Republican” in terms of political theory in the sense given to the term by Pettit, Skinner, Viroli and Honohan), or simply a part of discourse-ethics applied

as lying, self-contradicting, and promise-breaking, ought to be theorized as causes directly contributory to the emergence of the state of war. The essay also explains the sense in which the theory implies a view of language as a generator of the virtual collective body. Thirdly, the essay draws on the Peloponnesian war as an empirical evidence in support of the dediscoursification theory and explains why the theory cannot be reconciled with the just war tradition of theorizing on war. Lastly, some ethical, epistemological, and political implications are spelled out to clarify here the theory's wider commitments to the extent possible.

KEY WORDS: dediscoursification; discourse ethics; causes of war; Peloponnesian war; just war theory; republican political theory

DEDISCOURSIFICATION, METALINGUALITY, AND THE ETHICS OF THE LANGUAGE-MEDIATED COLLECTIVE BODY

The term 'dediscoursification' refers to the process marked by the following features: the negotiating parties tend to arrive, often on rational grounds, at the conclusion that their negotiating partners use language in the way that displays a crucial and definitive moral-discursive insufficiency: discourse tends to be taken as an indicator of a discursive attitude that is harmful both to language and to the language user when measured by some moral standards. More specifically, the negotiating partner is viewed as a liar, or as an incoherent language user, or as one who does not attend to the meanings of his or her interlocutor's sentences, or as one who with no regrets, or too easily, breaks his or her own promises. That is why at least one of the negotiating parties draws the conclusion that the medium of discourse is not a medium in which, or through which, the parties are in position to resolve a problem, or to negotiate an agreement, with the negotiating partner. In other words, dediscoursification is a process that guides one of the negotiating parties towards a rationally grounded conclusion that the use of discourse, in partnership with the said partner, could not pay off, that it is useless or necessarily futile. The thus concluding party has been

to International Relations (see Appendix); also, very importantly, I have a great sympathy for the so-called 'Rationalist' approach in International Relations, or the English school of IR (see Wight 1991 and Pehar 2011a); however, I definitely prefer doing business in International Relations at the middle level of abstraction or theorizing to trying to categorize my own business, or to trying to construct a grand and comprehensive theory of international politics à la Waltz; or, frankly, I prefer a sound work on specific issues and areas to the often futile attempt at finding a corresponding cluster of affiliates in terms of one of the grand theories of IR. Finally, here I would like to thank, first, two peer-reviewers for their valuable comment on the paper, and, secondly but not less importantly, Ana Matan, the editor of the journal, for her coordinating activity and wholehearted support.

dediscoursified, or forced discursively to accept the conclusion that there is no place for a discourse in partnership with the said partner.

The entire process unfolds through a number of distinct stages: the parties negotiate, or interact verbally or language-wise, and then the negotiations, or discourse, demonstrate that one of the parties lacks something that is of a crucial importance for the preservation of the institution of discourse; such a demonstration is supported by an additional corpus of evidence, and then, finally, one of the parties draws on some moral-discursive categories that disqualify both the discourse and the partner party. The process ends with a period of silence through which one can unmistakably recognize that the process of dediscoursification has indeed taken its toll. Immediately, we need to understand that the metalingual perspective must play a pivotal role in the process: it is a necessary perspective whenever one considers the quality of a discourse, or of another party's discursive attitude towards discourse. The key question one should pose in relation to the process is as follows: why do the aforementioned developments take place? Why are we inclined to cease communicating with the party we have designated as a 'liar', or as 'a shameless promise-breaker', or as 'an incoherent interlocutor'? Is there a mechanism by which one can explain the three kinds of the process as exemplifications of a common type? In other words, what features do the liar, the promise-breaker, and the incoherent user of language (and also one who pays no respect to the intended meanings of his or her interlocutor's propositions) share, which explains our conclusion on their discursive violations and immorality?

I believe that there is a mechanism that explains the process of dediscoursification and that also explains, or at least plausibly presents, one of the key roles or functions of language in human associations more generally. The key purpose of the use of language is to generate a virtual collective body: in other words, the key role of language, as an underlying institution to all societies, is to enable a mutual enrichment of the bodies of the individual users of language. What does this precisely mean? It means that, for instance, when passing information to one (on something that happened in the past or at some distant location), I serve to one as an 'additional pair of eyes' – literally I enable him or her to see some items that s/he could not see otherwise; I enrich his or her perceptual capacities and thus also enrich his or her individual body. Also, I serve the same, or highly similar, purpose when I simply pass one's proposition to another person: I thus enable the latter to hear and grasp some propositions that s/he would not be in position to hear or grasp otherwise; and I serve to the former as his or her voice, or, more precisely, as his or her 'mouth.' Again, we see that the use of language enables the enlargement, or enrichment, of one's perceptive, or expressive, bodily capacities. Hence, the users of language

figure to each other as the language-mediated generators of a collective body that brings equal benefits to all.²

Practical aspects of this function become visible especially in the condition when one community, or a group, needs to perform a single task – for instance, to organize the hunting, or defend the village from wild beasts, or organize any other job that depends on a cooperation of several group members. In such a context, it is of a critical importance for the community members to be able to rely on each other, or to know that the other members will perform a part of the task after which we can perform our own. Here we deal with, metaphorically speaking, the language-hand connection; language is used as a means by which one member of the community assures another that the former will serve to the latter as an 'additional pair of hands.' It is for such a purpose that mothers, for instance, teach their children the meanings of some words not only by connecting the words with some perceptual contents, but also by connecting them with some tasks that the children need to perform vis-à-vis the items to which the words typically refer. To the mothers, it is of an utmost importance that the children can perform some actions that assist the entire community, based on a previous agreement or on a predictable verbal frame of cooperation defining a sequence of actions that the individual agents will invest individually to achieve a common purpose. Again, we can say that language enables the community members to serve to each other as 'additional pairs of hands,' and that it does so by giving some, sometimes implicit, guarantee that the hands will do a part of the task on which some other hands depend, and which, therefore, the community members can reasonably expect and rely on. This is, I believe, the foundation to the practice of 'promise-making' as an important part of the institution of language, and it is the part that we, nearly without a further consideration, relate to the ethical character, or the moral values/principles, of a language-user.³

Now, why do I claim that the idea of language as a generator of the virtual collective body, or as a medium of the mutual enrichment of individual bodies, contains a pertinent explanatory frame for both the process of dediscoursification and the moral values involved in the use of language? First, we should notice that language cannot play the role of a generator of the said collective body without some substantive moral values, for instance, truthfulness, or reliability, or coherence, or an adherence to the inter-subjectively accepted meanings. For instance, I can serve to another person as an 'additional pair of eyes' only if I pass on true propositions

2 As Fiona Cowie (in Dessalles 2010a, 887) put it: "Two heads really are better than one, and the only way you can reliably link those heads is via language".

3 See also Tomasello (2008, 93).

to him or her. When I lie, or utter a deceptive utterance, I do not serve to him or her as 'a pair of eyes,' but as something that in fact clouds his or her view and distorts his or her perception. Similar considerations apply to the practice of promise-making. Once I give a promise to someone, then s/he expects from me to serve as his or her additional 'pair of hands.' However, if I break my promise, I inflict harm on his own hands, or the hands' controlling mechanisms, too – I betray those expectations on the basis of which his own hands were supposed, or expected, to draw on the part of the task performed by my own. Again we see that the moral matrix of discourse, the cluster of moral values that we naturally relate to the use of language, also secures the practice of creation of the collective body; the denial of such a matrix not only prevents the practice, but it makes our bodies weaker than they would be if we were not to internalize language as a common, ethically super-important institution that facilitates cooperation between the members of a community.⁴

Hence, language is an Ur-Institution. All other institutions supervene on it most directly. Therefore, it's no wonder that humans are first taught about the rules of acting within the Ur-Institution. It is virtually impossible to envisage a community aiming at a common task, or any other institution more narrowly defined, which could remain operative in the condition of an abuse of language in the moral sense. For instance, it is impossible to set in and preserve a ministerial department staffed with liars, breakers of promise, or incoherent users of language. Such a department will dissolve rapidly. Language is the medium in which basic elements of a collective body are created, and, as the human species, we have to rely on the medium to enable all other forms of cooperation. It is the medium in which an elementary trust is built together with an elementary form of transparency and reliability due to which humans can start committing to some additional forms of cooperation. This is why language primarily serves the 'phatic function,' as Roman Jakobson named it after a proposal by Bronislaw Malinowski; it is a function that secures the preservation of contact between the interlocutors as the users of a common code, or a discourse, a function that establishes a primary 'social bond.'⁵

Thus far, my story is presented as a kind of moral absolutism: there is a distinct world of moral-discursive values,⁶ which supports communication and prevents the effects of the dediscoursifying; in a stark contrast, there is also a world of violations of such values, one in which communi-

4 This theory fits well the research program of 'embodied cognition;' for a good example of an analysis as a part of this program, see Iacoboni (2008).

5 See Jakobson (1960) and Medina (2005, 8–12)

6 In my book I explain at some length why, and how, the values can be reduced to four fundamental types: 'meaning', 'truth', 'reason', and 'promise'.

cation is disrupted and beset by the effects of dediscoursification. Now, as thus presented, the story would be too simple and even misleading; it would not only fail to offer a comprehensive view of language and dediscoursification, it would also misrepresent the ways in which language actually operates and in which dediscoursification takes place in the real world. Jakobson refers to another function of language, which is triggered in some conditions and which he names as 'metalinguistic' (i.e. the 'metalingual' as already mentioned);⁷ this function can be elucidated only on the basis of a somewhat more complex view of the moral-discursive calculus that we perform both generally in relation to language and to the process of dediscoursification more specifically.

Our bodies are fallible. On some occasions we fail to produce a desired language-mediated effect due to many reasons: for instance, we inadvertently fail to give an accurate verbal depiction of an ambivalent, or fuzzy, image spotted by our eyes; or, occasionally our sentences gain an additional, yet unintended, layer of meaning due to a lack of appropriate syntactical markers in some contexts; or, sometimes we make a promise, but then, due to some unexpected and unwelcome occurrences, we realize that the fulfillment of the promise would entail some major harm either to us or the others. All such situations need to be clearly distinguished from the conditions in which we deliberately utter a lie, or show a deliberate lack of regard to the intended meanings of our interlocutor's propositions, or deliberately break our promises. Such situations occur inadvertently and non-typically, and whenever they occur, it is normal to expect both from the message sender and the message receiver to try to amend the situation. In contrast, the lying or the liar is a typical phenomenon – one who normally and frequently uses language in a certain way. Hence, on some occasions, the use of language is imperfect due to the natural flaws of the human species, but the users of language, including the key 'culprit,' view the occasion as amenable to perfection or improvement. However, on some other occasions, the use of language is both imperfect and non-improvable. If we designate our interlocutor as a 'liar', or as a 'shameless promise breaker,' we mean to say that our interlocutor is a human being with which we cannot improve our language-mediated relationship without a comprehensive change in his character.

This gives us a solid basis on which we can elucidate the function Jakobson calls 'metalingual.' The function is typically triggered whenever the parties to a moral-discursive relationship realize that a repairable imperfection has occurred in the form of an inadvertent, and improvable, violation of the moral-discursive matrix of language. When an

7 See Jakobson, 'Metalanguage as a linguistic problem', in Jakobson (1985, 113–121).

unintended ambiguity, or error, occurs, or when a randomly erroneous or imprecise description is given, or when one has given a promise which is later viewed reasonably as non-implementable, the parties will typically focus on language itself to make an attempt to amend the moral-discursive inconvenience. Typically, they will attempt to clarify the ambiguity, or give a more precise description, or propose and explain, through a common discourse, the reasons for which the promise should remain unfulfilled, or for which it will have to be modified to an extent to accommodate the newly-emerged conditions. Hence, the metalingual function will be triggered to assist the key function of language as a collective body generator, to help recover the function in the condition when its performance seems disrupted or blocked. It is a function through which language helps itself, that is, a form of language which makes an attempt to pass unharmed through the period of a potential dediscoursification.

Additionally, one also needs to consider the fact that the so-called rhetorical modi of the language use result regularly in the triggering of the metalingual function. Occasionally, the users of language tend to weaken the role of one value of the moral-discursive matrix, e.g. 'truth,' or 'syntactical regularity' as a guarantee of the transparency of meaning, in order to strengthen, within a given context, the role of another value, e.g. 'reasons.' The other users of language will tolerate temporarily such a trade in values, because the individual intervention as practiced by the 'rhetorician' involves not a direct and deliberate violation of a moral-discursive value, but a product of a moral-discursive dilemma that requires a creative solution. For instance, we are temporarily prone to tolerate an ambiguity within a part of a peace agreement as such an ambiguity may lead to recovery of the dialogue between the parties regardless of the fact that, generally speaking, ambiguity is an instance of violation of the moral-discursive matrix of language. Hence, within a 'rhetorical' context, we tend to adopt a somewhat more complex moral-discursive calculus, a kind of trade in moral-discursive values, to enable ourselves to tolerate and improve upon an imperfect moral-discursive relationship, which naturally opens space to a major contribution by the metalingual function of language.

Hence, the metalingual function of language, as a necessary addition to the phatic function, serves primarily two purposes: either to perfect an imperfect condition, making it thus tolerable; or, as is the case with rhetorical figures and more creative uses of language, to demonstrate that, given all the factors that need to be added to our moral-discursive calculus, the condition needs no improving. However, the metalingual function may also demonstrate that the condition cannot be repaired or improved upon. The metalingual function may turn out to be unsuccessful in the sense of showing that 'the discussion of language by language' yields no result.

When the end-result of our use of the metalingual function is of such a character, then we witness the phenomenon of the true dediscoursification; it is then that we are inclined to designate our interlocutor as a liar, or as one who cares not about coherence, or as one who merely plays with word-meanings in an arbitrary way impenetrable to the others, or as an inconsiderate and remorseless breaker of promises who cannot bind himself by his own language. Concretely speaking, this now means that we need to pass through an extensive period of communication, through a number of moral-discursive interactions, with one to be able to describe one as a dediscoursifier, as one who, in a moral-discursive sense, is so flawed that s/he cannot cooperate with us in the construction of a shared collective body by the means of language.⁸ It is then that the termination of communication and a grave silence take place, and it is then that the path towards an outbreak of the armed conflict is fully open.

FROM DEDISCOURSIFICATION TO WAR – THUCYDIDES AND THE REAL WORLD OF INTERNATIONAL POLITICS

Dediscoursification takes place in the real world of politics. There are many historical examples indicating that, prior to an outbreak of the armed conflict, the parties terminate their communication and fall into a silence motivated by a special experience of communication and of a discursive attitude. The theory of dediscoursification views such a kind of communicative failure, or disruption, as often rationally motivated – it is caused by a specific kind of communication that indicates a specific kind of discursive attitude as assumed by at least one of the parties to the conflict; it is a discursive attitude towards the moral-discursive matrix of language that makes us prone to designate one as, for instance, a liar, or as a promise-breaker, which is why we cease believing that a continued and discourse-mediated engagement with such a user of language should make sense;⁹ we form a reasonable belief that a further use of discourse, with the aim of finding a reasonable compromise in partnership with such a user of language, cannot pay off. In such a condition, silence is a predictable effect, and the two users of language are highly likely to cease viewing one another

8 This 'long path of communication' can be considerably shortened by the factor of culture, which means that dediscoursification may also be produced by cultural presuppositions or implications, not only by a series of direct or indirect discursive interactions with a political partner or adversary; for more detail on this, see the last section of this essay (Ethics of research).

9 As Williams (2002, 120) states, "If it matters to us that he is a liar, and we do not see this characteristic of his as just an eccentricity, as it is with some mythomaniacs, we are more likely to react by withdrawing relations and not having dealings with him".

as really human: one we cannot talk to is normally considered as one we cannot share a language with, hence also as a creature that is insufficiently human. Besides, since we are deprived of a proper communicative medium in relation to the party, all signals coming from them will henceforth be viewed as a potential threat, as an item by which they aim to manipulate, or deceive, or generally damage us.

This is what we see in Chamberlain's declaration of war against Germany. And we see the same response in Milošević's depiction of the Rambouillet draft agreement as a 'fraud.' Then we see this also in Nasser's comment, prior to the outbreak of the War of Attrition (1969–1970), that "language of the force of arms is the only language Israel understands."¹⁰ However, in some historical examples we can also clearly discern the connection between the moral-discursive matrix of language and the idea of language as a generator of the collective body. For instance, following the Dred Scott decision by Justice Taney, the leading abolitionist Douglass expressed a typical view of the critics of the decision at the dawn of the American Civil War. He stated that the passage of the verdict showed that the US Supreme Court closed its 'ear' against the African-American population who will in the future address the free part of the world that condemns slavery and is supportive of the African-American struggle (quote in Finkelman 1997, 175). This means that, in Douglass's eyes, the world is now clearly divided between the enemy and the ally, which is a demarcation line of the logic of war. In all the examples we see that the metalingual perspective is clearly expressed – one of the parties who have recently ceased communicating, and between whom a war would soon break out, characterizes in a certain way the use of discourse by the other party, and either suggests or directly claims that, due to such a characterization, in the future relationship between the two there will be no place for the use of discourse.¹¹ One of the parties suggests that the discourse of the other party is of such a character that the former must go silent in relation to the latter, which is a principal and a long-term silence; this then opens the door to the outbreak of war, i.e. to the use of armed force as a means of conflict resolution.

Due to a limitation of space, here I cannot go into the details of many historical examples. But, I will focus in more detail on a single case due to its historically privileged position. The case is a first war of which we have a relatively detailed and sufficiently reliable historical account: 'Pelopon-

10 For the sources, see Pehar (2013, 3)

11 The condition, in which some cultural matrices, or stereotypes, operate in the way which undermines the idea of discourse as a medium of the solving of shared social-political problems, poses no special obstacles to the theory of dediscoursification, for which see Pehar (2013, 13–14) and the concluding section of the essay.

nesian war' between Athens, with its allies, and Sparta, with its own, as it is presented in the History by Thucydides.¹²

The war between Athens and Sparta breaks out primarily due to a violation of a promise as it is contained in the text of the Thirty Year Peace (Treaty), which was supposed to regulate the relations between the two city-states. Today we don't possess the text of the peace treaty, but Thucydides's presentation gives us a pretty clear picture of its key provisions. Also, we ought to give consideration to the fact that the treaty was religiously sanctioned in the sense that the parties legitimized it by a sacred oath and a pledge to the god(s), which to the parties meant a communication with a transcendental sphere, one through which their own humanity was demonstrated in the form of their ritual-mediated commitment to a sacred word.

The peace treaty provisions included three that carried a special weight: first, both Athens and Sparta pledged that a state enlisted as an ally in one alliance could not switch sides and join the other alliance; secondly, non-allied states could join either of the alliances at a later date, in the treaty implementation period; thirdly, the two parties pledged that they would settle their future disagreements through a process of arbitration. The door towards the outbreak of the Peloponnesian war was opened by Sparta's view that Athens violated the second provision, to which Sparta itself responded by having violated the third. However, perhaps more importantly, prior to the outbreak of the war, perhaps for the first time in recorded history, the problem of interpretation of a peace treaty occurred: one party viewed a view of the other as a direct violation of the treaty, whereas the latter viewed it simply as a creative, but legitimate, interpretation of the same treaty. What did actually happen in the relationship between Sparta and Athens?

The complexities aggravated at a particular point in time when a war broke out between Corinth, an ally of Sparta, and Corcyra, a neutral city-state. Corcyra's naval fleet was extremely strong, which made it appealing to Athens. Now, in the middle of the war, Corcyra requested to join the Athenian alliance in accordance with the second provision of the Thirty Year Peace Treaty then in force. Both city-states, Corinth and Corcyra, presented their advice to Athens in the form of an elaborate legal interpretation of the treaty: according to a literal interpretation of the treaty, Athens enjoyed the right of enlisting Corcyra as a member of its alliance. However, did it enjoy the right according to a teleological interpretation of the same treaty? When you accept as an ally a non-allied state which is already at war with a member of the other alliance, does not this make

12 I draw on Thucydides (1952, Book I); a high-quality presentation of the war is offered also in Kagan (1995).

you a warring party too? Let us note that an answer to this question cannot be straightforwardly or easily given. However, Corinth claimed that the answer to the question was affirmative. Athenian Assembly was called into session to debate the issue, and the preliminary result was a draw – Athenians were in doubt as to the desired direction of the treaty interpretation; then the next day, by a tiny majority, Athenians decided to enlist Corcyra as their ally; however, Athenians emphasized that their alliance with Corcyra would be for defensive purposes only – it would be an *epimachia*, not a *symmachia*, as Thucydides reports.

Following the Athenian Assembly decision, at Sparta, Corinth starts lobbying against Athens: the main issue debated at Sparta was whether Athens has indeed violated the Thirty Year Peace by its alliance with Corcyra. By a strange coincidence, at Sparta we see some Athenian businessmen partaking in the debate and emphasizing that, under the treaty then in force, the disagreements between the two alliances should be settled by arbitration. Sparta will not make its own decision easily either. Spartan King Archidamus stated that it would not be fair to designate promptly a party as a warring enemy if, as it was the case, the party proposed a judicial settlement of the dispute. However, at Sparta a bellicose faction led by ephor Sthenelaides prevailed and, to the satisfaction of the Corinthian delegates, concluded that Athens has indeed broken the Thirty Year Peace, deserving thus the Spartan declaration of war, and that the Athenian offer of a dispute settlement by arbitration should be declined. In the following period, Pericles himself describes the Spartan attitude as a violation of the Thirty Year Peace Treaty, and cites it as proof of Spartan bellicosity. Pericles also added that this clearly indicated that Sparta was more inclined to resolve issues by war than by negotiations; again, we witness a metalingual perspective practiced prior to an outbreak of a war, and we witness a designation of a party as one who has been persistently inimical to the medium of discourse, exactly as predicted by the theory of dediscoursification. On the Spartan side, it is clear that they viewed their upcoming war with Athens as a defense of a sacred treaty document, and thus as a defense of the dignity of the human being before God's eyes: in fact, Spartans believed that they could bring Athens back to the realm in which a discourse has validity, and force it by an armed force to adhere strictly to the word of the sacred promise.

Most importantly, the theory of dediscoursification suggests that the war between Athens and Sparta could have been avoided; and it could have been avoided only if the parties have done their best to uphold the values of the moral-discursive matrix of language, which were in fact violated or dismissed.

What was a key problem in the Athenian attitude? It is clear that, at a point in time, their attitude was close to both Spartan and Corinthian view. The key flaw in their attitude was in the fact that, before their official endorsement of their own view, they have not done anything to make the view a common good to both Athens and Sparta. They have not, together with Spartans, discussed the reasons that could have, via an interpretation, transformed 'the contract with Corcyra on *epimachia*' into the rule of future conduct to all the parties involved. The problem was obviously of such gravity that it had to influence the relationship between the two alliances, but Athenians treated it narrowly, and wrongly, as their own. In other words, we see here a kind of moral-discursive disregard, or disrespect: one shared language (the Thirty Year Peace Treaty) is deemed an Athenian private language to which Athens had the right to attribute its own interpretation in accordance with its own interests. On the other hand, this made it nearly impossible for Sparta to accept the Athenian offer of arbitration: why should one believe that Athens would abide by arbitration, as proposed by Athens, when they have already, without consulting the partner party, prejudiced the character of the decision as it suited them only?

In the terms of the theory of dediscoursification, Athenians failed to respond to the Spartan objection in a right metalingual perspective: they decided not to focus on their own discursive attitude which they should have explored in light of the jointly accepted, or acceptable, reasons. They simply threw the ball back to the Spartan court, and refused to face the fact that their discursive attitude was indeed problematic. Hence, despite the need to assume a specific metalingual perspective in this context, Athenians did not assume it, which Spartans then rightfully interpreted as an outcome of a flawed and futile metalingual perspective, one which is not in a position to perfect the Athenian discourse or transform it into a property acceptable, and thus shared, by Spartans too.

Hence, summarily, in reality we see a sequence of discursive performances that motivate the parties to leave the medium of discourse: 1. a problematic interpretation is endorsed unilaterally, without a joint assessment of the reasons from a metalingual perspective (Athens); 2. an indictment of a violation of the treaty provision (Sparta); 3. a response to the indictment which, in light of an interpretation that is already endorsed, seems insincere and deceptive (Athens); 4. a tight, or non-consensual, and the treaty-violating, Spartan decision to decline the offer of arbitration, which indicates a lack of readiness to discuss jointly the problem, which again involves the refusal to take a proper metalingual perspective; 5. another indictment of a violation of a treaty provision, which this time comes from the Athenian side who refuse to concede that responsibility, and culpability,

was partly on them too. Hence, in reality we see that, in their relationship, both sides have failed to perform some essential discursive sequences mainly of a metalingual nature, and those sequences could have, but have not, bridged the gaps opened in their mutual relationship through their own discursive acting: since the very start the parties needed a joint discussion and a joint scrutiny of their reasons including the reasons that should hold for all; they also needed a closer focus on the fact that neither of the two has concluded their deliberations by a reasonable consensual decision, but by tight majorities, and, of course, they needed to show a discourse-mediated awareness of the interests of the opposed coalition leader as well as of their own fallibility: for instance, while proposing the activation of the arbitration provision, Athens does not indicate that, as many Athenians indeed believed too, its own decision on the defensive alliance with Corcyra must be deemed problematic.

Perhaps most importantly, the dissonant voices from within both camps are silenced or ignored, and their discursive contribution is left unused; counterfactually, the dialogue between the Athenian opponents of the alliance with Corcyra, on the one hand, and the Spartan supporters of King Archidamus, including also all those aware of the need for a reasonable and joint argumentative exchange, on the other, was the only way to keep the relationship within the medium of discourse; in reality, in both camps the prevailing power was exerted by the promise breakers who also paradoxically believed that one can be forced by the means of war to abide by his or her own word, and who have thus managed to dediscoursify the other party and consequently cause a war.

It is interesting to note that, when Thucydides proposed his own, now famous, theoretical analysis of the causes of the Peloponnesian war, he ignored the factor of dediscoursification and nearly explicitly denied its significance. To remind, Thucydides proposed three types of the causes of war: one is 'fear' (*deos* in the classical Greek); the second is 'utility' (*ophelia*); and the third is 'honor/dignity' (*time*).¹³ As to the Peloponnesian war, closing the Book I he explicitly claims that Spartans were moved to wage it not by the argumentation of their allies on the issue of 'violations of the Thirty Year Peace treaty,' but by their fear of the growing power of Athens. In other words, Thucydides implied that the entire part of his narrative that deals with the peace treaty terms was dispensable and basically irrelevant. It is a part that presents mere excuses and rhetorical manipulations. In Thucydides's view, Sparta decided to wage a war against Athens prior to the conflict between Corinth and Corcyra; hence the conflict is, as Thucydides viewed, exploited by Sparta as a rhetorical

13 Thucydides (1952, I 88); see also Kagan (1995, 7–10).

excuse quasi-justifying its indictment against Athens, and thus quasi-justifying its decision to start the war which, in the Spartan heads, is already started. However, in light of such a view, how can we explain the conduct of King Archidamus or of the Athenian opponents of the Athenian defensive alliance with Corcyra? Secondly, and more importantly, why does Thucydides fail to pose the two fundamental questions: when humans do sense the need to satisfy the three aforementioned imperatives (of fear, utility, or honor), why do they prefer to apply force instead of negotiating, or the use of discourse, as a means of the satisfying of the imperatives? Secondly, should not we characterize our relationship with a promise breaker as one of a permanent state of war since the promise breaker is typically one with whom no peace agreement is possible? In such a sense, should not we pose the claim that war, as an application of a lethal force, is fully expected only in relation to one who cannot have the regard for our joint promises, which is why the notion of war should be inextricably linked to the notion of a '(non-repairable and remorseless) promise-breaking,' and thus also to the notions of discourse, i.e. discursive commitments and rights, or discursive attitudes?

As Thucydides does not pose such questions, he departs from the theory of dediscoursification at the very start of his theoretical analysis. However, his own historical account, when freed from his own theoretical vocabulary, imposes on us such questions. When we take his narrative literally as it is lived and practiced by the parties to the real political process, we cannot avoid posing seriously the question of promise-breaking. For instance, we should pose the question whether the Spartan accusation against Athens, due to the latter's alleged violation of a peace treaty, was justified. If it was, the question of 'fear', as framed by Thucydides, is immediately transformed into the question of discursive values, and also partly into the question of honor and dignity. If, however, the Spartan accusation was not justified, the question of 'fear' is transformed into the issue of a verbal and discursive falsity, or of an erroneous political/discursive representation of a political/discursive relationship; again, the notions of discourse and moral-discursive attitudes must be given the central role in our theoretical/analytical considerations. Of course, being serious and attentive readers of Thucydides's book, we will pose such questions, which will lead us towards the considerations typical of the theory of dediscoursification. Hence, we can directly conclude from this that, contrary to the first impressions, the distance between the very first, classical-Greek book on the causes of war, on the one hand, and the theory of dediscoursification, on the other, is very short indeed.

THE ISSUE OF MORAL ASSESSMENT: THE THEORY OF DEDISCOURSIFICATION VERSUS THE TRADITIONS OF THE JUST WAR THEORY

It goes without saying that the theory of dediscoursification is a moral discourse on the causes of war. It is a part of the so-called discourse-ethics applied to a specific form of communication in a specific context. It is also obvious that the theory of dediscoursification involves a moral assessment of the agents of international politics in their role of communicators who, through their patterns of communication (that is, their moral-discursive attitude toward the moral-discursive matrix of language as evinced through an extensive period of time), contribute, or not, to the outbreaks of the armed conflict. Those agents contribute to the outbreaks of war primarily by generating in other agents a silence as a logical effect of the latter's conclusion that they are not in position to generate the collective body through the use of discourse in the partnership with the former. Furthermore, it is also obvious that such a view implies a clear attribution of a moral-discursive, and also political, responsibility.

However, the most important part is in the fact that, in a temporal sense, the theory of dediscoursification situates the key problem pertaining to the armed conflict in a much earlier period than is the period of the pulling of the trigger. The key problem is not in the act of the trigger pulling, but in the silence that makes the act highly likely. This is where the theory of dediscoursification roughly coincides with both Hobbes's and Clausewitz's theory of war as a continuation of political commerce by other means; in both theories, the causes of war are situated in the condition that precedes the outbreaks of the armed conflict. (Hobbes 1994, 76; Clausewitz 1997, 357–8) However, the theory of dediscoursification also explains why the outbreak of war implies a terrible and shameful fall of human nature, a regression into the state of barbarity, that is, a human relationship that should not be taking place between humans as creatures endowed with the capacity of reasonable discursing. It is clear why this is, in a moral sense, a super-problematic kind of relationship, but we need to note that the morally problematic condition is humanly produced by a problematic attitude to the moral elements of the use of discourse, that is, by a moral flaw of some individuals as the users of language.

One of the most important consequences of the dediscoursification theory reads that we cannot envisage a just war at all. In light of the theory, the waging of war is simply a flawed way of responding to some shared problems; the war is an attempt to prove the superiority of some reasons in a wrong medium, through an existential struggle for life or death, i.e. through annihilation of the party who advocates or offers the reasons irreconcilable with ours. When we view the armed conflict through the lens

of the cessation of communication, which in itself involves a sufficient amount of evil and injustice, such a conflict may defend or attack a proponent of some reasons, but the proponent may stand for both inter-subjectively flawed and inter-subjectively sound reasons. Nothing in the outcome of the war, which may favor one or the other party, guarantees that the inter-subjectively sound reasons will prevail in the right way, because no war can prove the inter-subjective soundness of reasons in the right way. To one who is a victim of dediscoursification, the only purpose of the war may consist in the following: to preserve the relationship as it was immediately prior to the outbreak of war, i.e. to maintain the initial stalemate, and then to recover the communication as swiftly as possible and exit the condition of silence, which is the key indicator of the beginning of the state of war. Hence, from the perspective of the use of discourse which upholds the moral-discursive matrix, a just war is impossible because no war can produce a just result; of course, one may decide to define arbitrarily the pre-fight stalemate as a just condition, but, under inter-subjective criteria, such a condition was not just: it is a condition preceded and made possible by an abuse of the moral values of discourse, i.e. by a morally-discursively problematic and destructive conduct of at least one party to the armed conflict.

We should emphasize another matter that is relevant in this context: the dediscoursified party may be one who has launched the first attack; in other words, the party who is not responsible for the cessation of communication may be the first to launch a grenade against the enemy due to a plethora of causes. In such a sense, measured exclusively by the conduct at the given moment, such a party should be deemed unjust, whereas the opposed, and the dediscoursifying, party should be deemed just because it 'only' defends itself against the 'aggression.' However, this consequence is highly counter-intuitive. The dediscoursified party does not become suddenly unjust by having launched the first attack, and the dediscoursifying party does not become suddenly just by having defended itself against the aggression. In the view as proposed by the theory of dediscoursification, there is no place for the notion of a direct aggressor in the sense of a party who decides to launch the first attack. However, there is a place for the notion of an unjust party as one who carries the key responsibility for the cessation of communication. Again, we may decide to define the party arbitrarily as an aggressor; however, it is more prudent if we do not because the moral matrix of discourse was not violated by a direct, external aggression against a party; it was violated through a more subtle mechanism. Additionally, it is clear that neither party must be considered as exclusively responsible for the outbreak of a lethal violence though one may be considered as exclusively responsible for the state of war; according

to the theory of dediscoursification, the parties start experiencing the state of war when the silence, as posited by the theory, falls upon them; in the condition defined by the silence, violence may break out, as it often does, due to a super-pessimistic reading of specific intentions of the other party, which is highly likely in such a condition; and, it is highly likely because it is an expected effect of de-humanization which goes hand-in-hand with dediscoursification.

The preceding paragraphs lead us directly to another kind of moral discourse on the origins and causes of wars. It is the tradition of the 'just war theory.'¹⁴ This is a tradition that is, in a historical sense, relatively old, but we will see that it may be better to speak about 'traditions' since, on some important issues, the advocates of the theory take starkly different, occasionally even irreconcilable, views. For a start, it is important to emphasize that a rudimentary form of the theory can be found in St. Augustine and St. Thomas Aquinas. The theory is presented in the form of a response to the following question: when one makes a decision to wage war, what moral criteria ought to be met for the war to be describable as just? In other words, the theory has been formulated for those who already evince an inclination to use the armed force, but who also need some limitations, or constraints, to be able to designate their use of the force as moral or legitimate. In such a sense, the proponents of the theory have formulated some criteria that can be separated in three categories: *ius ad bellum* (or, moral/legal considerations prior to the war), *ius in bello* (or, moral/legal considerations during the war), and *ius post bellum* (or, moral/legal considerations after the war). Generally, and for obvious reasons, the weightiest part of the theory is located in *ius ad bellum*.

Aquinas cited the three initial criteria of the *ius ad bellum* as follows: *auctoritas* (or, the right authority), *causa iusta* (or, the right aim), and *intentio recta* (or, the right intention). To those, the just war theorists added three further criteria as follows: the criterion of the probability of success; the criterion of proportionality in the sense that the amount of good produced by the war must outweigh the amount of evil or harm produced; and finally, the criterion of 'ultima ratio',¹⁵ which reads that a war may be waged only after some alternative means of the promotion of one's just cause, including primarily the means of diplomacy and negotiation, had been exhausted.

But, the proponents of the just war theory view such criteria in very different perspectives. Hence, as mentioned, it is more pertinent to talk

¹⁴ For summary presentations of the tradition, see Fisher (2011, 64–84), Orend (2008), and Reichberg (2008).

¹⁵ 'Ultima ratio' in the Latin language means 'the ultimate reason'. A common, but imprecise, English equivalent is 'a last resort'.

about the traditions of the just war theory than about a single tradition, or a coherent theoretical doctrine. There is no such a thing as a unified, coherent, and paradigmatic theory of just war. This can be easily demonstrated through an analysis of the 'ultima ratio' criterion. First, does the criterion involve a demand that the decision for a war be made only after all alternative paths towards a just aim had been exhausted, or only a demand that the decision for a war be made by giving consideration to the alternative paths, and comparing those with the movement towards the just aim by the means of the armed force? In other words, does the 'ultima ratio' criterion involve a normative preference of a peaceful, discursive solution of the conflict over the conflict settlements by the means of war? Secondly, how should we precisely interpret the concept of 'alternative means of the achievement of a just cause or aim'? Does the concept include only negotiations, i.e. the use of discourse, or does it also include the means of a non-discursive pressure, such as economic sanctions?

The just war theorists widely differ in the models they offer as a response to the aforementioned questions. For instance, O'Brien (2009, 431) is inclined to treat the criterion under a wide and normative interpretation; to him, the criterion should serve to maximize the probability of a peaceful and negotiated solution of a conflict, hence to avoid war. However, Johnson assumes a different view: he claims that nothing in the criterion suggests, or implies, the preference of a peaceful conflict resolution over a violent solution: the outcomes are determined strictly by a utilitarian calculus – provided that negotiations will be judged as uncertain and expensive, the path of the armed conflict ought to be preferred. (Johnson 2006, 184)

Some individual authors within this tradition also, on different occasions, assume irreconcilable successive interpretations of the 'ultima ratio' criterion. For instance, prior to the war in Kuwait (The Gulf War), Walzer has dismissed the criterion because, in his view, it implied a metaphysical notion of 'lastness'. (Walzer 2004, 88) However, at the time of the Iraqi 2003 war, he proposed that the criterion should be applied, emphasizing that it serves ultimately as a warning against the dangers of war, or the war's fundamentally unpredictable nature; hence, the criterion really implies that one should try all alternative means of problem-solving before one makes a decision to rely on the means of the armed force. (Walzer 2004, 155) It seems, however, that Walzer has conveniently forgotten about this implication at the time of the Gulf War. This is another proof that, by 'the just war theory,' the just war theorists mean very different things, and that, as a part of the same corpus of theory, the said criteria are often subject to controversial, contradictory, or variable, interpretations.

More importantly, those criteria are also subject to a political abuse and manipulation. Prior to the NATO 'Allied Force' action, in 1999, Tony Blair applied the criteria of the just war theory, and claimed that the USA with its allies has done everything to resolve the conflict between Serbs and Kosovo Albanians by peaceful means, including primarily the Rambouillet and Paris peace talks. (Ignatieff 2000, 72–3) However, those who have learned about the key contours of the process know that the American diplomats negotiated with the Serbian side in a mode that was supposed to motivate the side to decline the drafts, not to accept them, so that the USA can get an excuse for the start of the NATO action. But, note now that this example also shows that the proposition, that one has attempted to resolve a conflict by the method of peaceful negotiating under the 'ultima ratio' criterion, may be false or deceptive; it may pertain, for instance, only to formal-procedural aspects of a diplomatic effort. It is possible for one to negotiate, prior to an outbreak of war, in the way that prevents a peaceful and negotiated solution. Then, following the failure of the talks, one makes a decision to wage war. The most important consequence of this example reads as follows: the 'ultima ratio' criterion may be satisfied in a purely formal way without being satisfied in reality;¹⁶ the aspect that distinguishes the real application of the criterion from a formal one is in the nature of the discursive attitude assumed by the negotiators: they ought to use language in the way that does not result in elimination of discourse itself as a key medium of the relationship between some political agents, diplomatic representatives, negotiators, and similar.

This, however, brings us back to the theory of dediscoursification. From the standpoint of the theory, there cannot be a logical or rational transition from the condition of a non-self-destructive, or constructive, use of discourse to the condition of an armed force application; and from the same standpoint, the transition from the state of being dediscoursified to an armed force application can in no way improve upon, or confirm, the morality/legality of the claims on behalf of which a war is fought. This means that, according to the theory of dediscoursification, the 'ultima ratio' criterion cannot be used rationally in the way in which a majority of the just war theorists uses it. It is impossible for one to arrive at the point at which one can pose the following claim: "I tried and exhausted all the peaceful and diplomatic options – now, the only remaining option is to try to achieve the just cause through the use of armed force."

Consequently, the 'ultima ratio' criterion¹⁷ cannot be satisfied in reasonable terms. This thesis is also confirmed formally by James Fearon (1995,

16 See also Singer (2004, 146–151)

17 I thank one reviewer for reminding me of the following: the 'Sun King,' Louis the XIV (1638–1715), ordered the Latin phrase 'ultima ratio regum' (the kings' ultimate reason) to be

386–388): he demonstrates that the minimally rational actors must always prefer a large number of negotiated options to the option of war; he also demonstrates (1995, 388–389) that the conditions in which his demonstration applies are sufficiently realistic (for instance, the actors are taken as either risk-adverse or risk-neutral, not risk-friendly). From the angle of the theory of dediscoursification, this is an expected consequence. Have in mind that the theory claims that, in order to draw the inference that there is no space left for discourse in your relationship with your negotiating partner, you need to be dediscoursified; this, however, means that someone must have already violated the moral-discursive matrix of language; furthermore, this means that a legitimate structure must have been violated in the course of the negotiating and prior to an armed conflict, which prevents us from posing reasonably the claim that 'all the peaceful and diplomatic options had already been exhausted in reality.' Finally, this means that an armed conflict cannot correct such illegitimacy because it is a discursive kind of illegitimacy, which can be corrected or righted only by discursive means. Summarily, the 'ultima ratio' criterion cannot be satisfied; hence, it cannot be used as a reasoned basis of a moral assessment in support of a decision for a war. Therefore, whenever a theorist of just war claims otherwise, s/he, consciously or not, produces the state of war by discursive means and acts dediscoursifyingly on those s/he communicates with.

ETHICS OF RESEARCH

Theory of dediscoursification is part of a discourse-ethics. Such ethics is shared naturally by the researchers, their subjects of research, and their readers or the research consumers. All three groups are mutually connected through language, and all languages are endowed with the vocabulary, propositions, and practices that give us the means to characterize the moral-discursive aspects of the use of language: with the words such as 'truth,' 'promise,' 'untrue,' 'compatible,' 'right,' 'precise,' 'misdirected,' 'reason-supported,' and similar; with the practices such as the correcting of those who internalize language, the asking of questions to assess the capacity of formation of the conceptual implications and relationships generally, the right kind of responding to the cases of moral disagreement, or the emulating of those who give promises, and similar; and also with the phrases and operators indicating that the speaker has assumed a metalin-

inscribed on his cannons; however, one should here immediately note that the mere inscription of the phrase did not actually transform the cannons into reasons; and that the attempt by the 'Sun King' to present cannons as 'reasons' by an inscription should be taken as perhaps only ironic, or, if intended seriously, as infantile and thus ultimately self-defeating.

gual perspective, such as 'word', 'sentence', 'meaning', and similar. There is no doubt that this makes the ethics of research in the theory of dediscoursification potentially universal and principally open to a contribution by all mature users of language.

However, the theory of dediscoursification also deals with a situated discourse. It is a discourse as practiced within specific contexts by individual users of language dealing with specific problems along specific historical trajectories; those users attempt to give a specific response to specific moral dilemmas within a real historical context. This should not concern the researchers of this kind too much, because it simply means that the theory of dediscoursification needs to involve an exhaustive and empirically reliable historical investigation, which needs to be accessible to the researcher, to his or her subjects of research, and to the wider audience as well. No special distance, or remoteness, either cognitive or moral or historical, should follow from the fact that the theory of dediscoursification deals with a situated discourse that is practiced within a concrete historical context.

In fact, one of the key ethical effects of the theory of dediscoursification pertains to the theory's ability to look both to the past and to the future; it may serve as a history lesson, but also as a source of warnings about the future developments. For instance, the vocabulary and explanatory mechanisms of the theory enable us to explain the sense in which a past war is continued in the present time, hence, the sense in which a war, which formally ended with an official peace treaty, continues today through the parties' attitude to the text of the treaty, e.g. as a war of interpretations, or through an arbitrary imposition of interpretations, or through arbitrary changes in attitude that indicate dishonesty and deceptiveness (Pehar 2014a). The theory enables us to explain the sense in which some contemporary agents of international politics produce discursively the state of war by dediscoursifying some other agents. In other words, the theory of dediscoursification obviously contains a prospective ethics which, by explaining and criticizing the discursive direction in which some agents move, can help us to avoid wars or at least prepare us for the period of an increased turbulence in international relations.

As to the ethics of research on which the theory of dediscoursification implicitly relies, I should emphasize two more things. First, the theory subscribes to the principle of methodological individualism. The insufficiently exhaustive amount of historical evidence in Thucydides perhaps prevents us from clearly recognizing the importance of this point. However, it is generally clear that, when we criticize a use of discourse, we have to deal with a specific individual user of language. We cannot criticize a way in which an entire group uses a discourse except in a derived sense of

adhering to some discursive products by some individuals. Whenever we reveal a lie, or another abuse of language, we need to cite somebody, and one we cite is one who carries a full responsibility for the lie. Whenever we reveal a case of promise-breaking, we need to refer to the words and actions of one who has stated something and acted in a way, which enables us to pose a reliable claim concerning his or her promise-breaking.

Hence, regardless of the part of the theory of dediscoursification which draws on the notion of language as a generator of the collective body, the theory commits us strictly to a moral individualism. This furthermore means that, within the confines of the theory, the attribution of responsibility is a pretty clear and straightforward affair. We cannot hold one responsible for a violation of the moral-discursive matrix of language without being able to state how, in what conditions, and by whom the deed was done. As to collective agents, such as nations, religious groups or ethnic communities, we should be able to attribute responsibility to them indirectly, in the sense of the bodies that, either explicitly by voting or implicitly by not opposing, support some individuals to whom the responsibility for dediscoursification is directly attributable.

The principle of methodological individualism is important for another reason: the phenomenon of dediscoursification may also be culturally produced or inherited, not only brought about through a series of discursive interactions between specific individuals. One such culturally-produced kind of dediscoursification is pertinently illustrated by the following excerpt from the movie 'Kingdom of Heaven' (2005) directed by Ridley Scott.

Immediately before the scene of the first armed duel in woods, when Godfrey's crew are ambushed because they refused to hand in Godfrey's son Balian to the officers of the lord bishop, a dialogue involving the bishop's sheriff, Balian himself, and Godfrey's squire (played by a Fin Jouko Ahola), takes place as follows:

"SHERIFF: You have with you a man, Balian, who killed a priest. I'm charged by the lord bishop to bring him back. BALIAN: What he says is true. They have the right to take me. SQUIRE ('ODO'): I say he is innocent of the charge. If you say he's guilty, then we'll fight. God will decide the truth of it. HOSPITALER [with a smile]: My German friend [the squire] is a close student of the law."¹⁸

This is a simple dialogue, but it says a lot about the beginnings of an armed conflict. First, we see that here disagreement is taken as an immediate cause of the use of armed force. In other words, the road from discourse to a use of force is here extremely short. The opposed parties

18 The script is by William Monahan, and was available at <http://www.ec.it-hiroshima.ac.jp/sakemi/movies/Heaven.pdf> (Accessed July 28, 2015).

do not arrive at a conscious conclusion that their disagreement cannot be settled by peaceful means, but take it a priori and unreflectively as valid. Also, the moral matrix of discourse seems not to have been tried at all. Why, then, do the parties so swiftly take their arms against each other? Is the squire an advocate of Hobbes's theory according to which disagreements should immediately produce the state of nature, or war, when an arbiter, a sovereign person or the Leviathan, is lacking?

In fact, the story is more complicated than that; one needs to consider immediately that here one deals with the 12th century crusaders. The factor that generates dediscoursification in this case is not placed directly, or fully, in discourse as used by the parties to the conflict; it is a mechanism which, after being encoded into the religious or philosophical folklore of the age, is imposed, and reinforced, tacitly by cultural transmission. In other words, in this case, discourse immediately opens the door to a use of force because discourse itself is interpreted culturally in a specific, and flawed, way, and because the distinction between discourse and force is relativized by a special mechanism of cultural and religious encoding.

Most importantly, the squire Odo immediately invokes the notion of God, which allows him to interpret the use of force in a peculiar way: as a process that leads to confirmation of God's word or God's will. Dispute in this context is not viewed primarily as a condition produced by the human discourse, but as a call to reveal another discourse, divine one, which is vastly superior to the human. Hence, in Odo's world, one should say that the distinction between the human word and the sword is biased in favour of the latter by its assumed capacity to contribute more directly than the former to God's revelation of his own word. Or, in Odo's world, which is not our own, modern world, the sword is, perhaps paradoxically, placed closer than the human word to God's word. In such a sense, the force is here taken as a worthy investment into a process that is both unpredictable to the human being and guided by the divine hand. It is through the victory of one of the parties that God passes his judgment on the dispute – one who won, and survived, is both one who God chose and one who was "right" according to the semantics of the divine discourse. Therefore, summarily speaking, Odo expresses a priori preference of the force over the language of human communication/negotiation for two pseudo-reasons: 1. He views the force as a commencement of a superior, divine discourse; and 2. he views the outcome of the application of force as the ultimate word, and closure, of such a discourse, or "God's decision on the truth," as he explicitly put it.

Hence, Odo, a part of 'crusader' narrative, is also a slave to a form of militarized culture, a military evangelism of fear, which is inherited and transmitted by a specific blending of the force of swords with a view of

Deity as one showing through the human battles but not through the human words. Or, Odo is a part of the culture that dediscoursifies and dehumanizes the human discourse-users by deifying their swords and by interpreting those swords as the only paths to the revelation of divine words.

Therefore, the key lesson of the narrative, and the scene, can be summarized easily: occasionally, the process of dediscoursification involves not only the parties that experience and interact directly with each other through the process of communication; sometimes it may also involve some wider, culturally propagated narratives in which discourses by the parties are tacitly embedded. This means that, at least occasionally, such wider narratives inherited as the parts of a culture, too, should be considered and assessed in accordance with the key parameters of the moral-discursive matrix of language. However, equally importantly, the principle of methodological individualism implies that such cultural factors, or narrative frames, are always inherited and further transmitted by specific individuals, or groups in the mundane sense of associations composed of individuals. For instance, the 12th century 'crusader' culture can be inherited, internalized, and further propagated, and thus sustained, only by Odo and the likes of Odo.¹⁹

Secondly, while this may be less visible upon a first glance, the theory of dediscoursification is very concerned, in an ethical sense, with the exercise of power as domination in the precise sense given to the concept by Philip Pettit and the contemporary republican political theory.²⁰ Domination is 'the capacity to interfere arbitrarily with the choices of others,' which is fully visible in the relationship between the master and the slave. Such an exercise of power as domination can take many forms, such as a selective and arbitrary, and thus unjustified, application of law, or an imposition of unjust laws, or an imposition of an arbitrary interpretation through the venue of supreme/constitutional courts. It is common to all such forms that they, as Pettit explained, embody some discourse-unfriendly influences; all of them primarily dediscoursify their victims and force them to live in a condition in which a discourse with the powerful figure cannot pay off.

In a drama by Euripides, one of the heroes explains the condition of slavery as a state in which one cannot practice *parrhesia*, which is the freedom of full and unimpeded discursive disclosure of one's thoughts; it is a state in which one has to bear the incompetence, or the folly, of the

19 However, as to a radically relativist culture's propensity to 'bullshitting', which is at least in effect similar to 'lying/deceiving', see Brandenburg (2006)

20 See Pettit (1999), (2001) and (2004), and Bobbio, Viroli (2003).

powerful.²¹ It is here that we can most clearly discern that the master-slave relationship is primarily one of a discursive nature, and that the master is one who dediscoursifies the slave and deprives the latter of his, or her, status of a human being who can freely participate in an open and reasonable discourse. In other words, whenever we apply the theory of dediscoursification, we are implicitly committed to the disclosing of the relationship of domination, and we unambiguously explain the sense in which one individual relates to another in the modus of the master-slave relationship. We also explain why such a relationship is not viable in the long run, why it should not hold between the mature human beings, and also why humans cannot avoid rebelling against such a relationship, sometimes even in the form of an armed rebellion. Slave is typically one whose lips are closed, one who is forced to exist in the condition of silence and dediscoursification, and the theory of dediscoursification gives a very precise description of the reasons why, in such a condition, an outbreak of armed conflict is nearly a certainty.

Hence, the theory of dediscoursification involves an ethics which refuses to accept the silence, which is a condition very much favored by dictators, tyrants, and autocrats, and which elucidates the origins of the condition and attributes responsibility to those truly responsible. In this sense, the ethics to which the theory of dediscoursification is committed is also a liberalizing ethics, one which draws on the republican notion of liberty and involves to a great extent the practicing of civic and discursive virtues to which the educated, brave, and responsible citizenry is a prerequisite.

Lastly, there is another aspect which puts the theory of dediscoursification in an antagonistic position to all the forms of domination as an arbitrary exercise of power: the theory is a strong part of discourse-ethics, which firmly supports the idea of the moral-discursive matrix on which all sustainable forms of discourse must rely. However, have in mind that a single, unique embodiment of such a matrix cannot be represented; there is no individual, or a group, which in secure and perfect terms exemplifies, or embodies, a true, coherent, clear, and reliable discourse. Hence, in this regard, nobody should enjoy some a priori rights: a true, clear, and reliable discourse is proved by its practicing, which does not come with an a priori guarantee; also, such a discourse is practiced only on the basis of one's ability to recognize, and correct, one's own errors and remain open to free exchange of reasons in the condition of moral-discursive dilemmas; such dilemmas can be resolved only through the soundest reasons gathered through a non-discriminatory collective deliberation. This, then,

21 The hero is Polynices from 'Phoenician Women' (see Euripides 1913, lines 391–5).

is the right way of preventing, or countering, domination as a condition discursively created by those who deem themselves infallible or protected from all forms of criticism. It seems that, by now, nobody has succeeded to suppress fully the freedom of critical thought or to silence and dediscoursify all his or her fellow humans. The human species has experienced many wars, and those who have dediscoursified their fellow humans gained nothing but the wars. I think that now, more than ever, is the right time to draw a proper lesson from the simple fact.

APPENDIX (ON DISCOURSE-ETHICS)

Discourse-ethics as advocated in this essay does not fully coincide with the version advocated by Jürgen Habermas or Karl-Otto Apel (for an introductory collection of texts, see Benhabib, Dallmayr 1990). This is also important for the understanding of the relatively recent debate initiated by Chantal Mouffe who, based on a Schmittean conception of politics and Ernesto Laclau's reading of Derrida, rejects all Universalist and Enlightenment-inspired views of politics including those of Habermas and Rawls (see Mouffe 1993, 9–22, and Mouffe 2000, 80–107).

I refer to all those themes and issues here in a sweeping mode; however, it is, I think, pertinent to clarify here my attitude to the key tenets, figures, and problems of discourse-ethics to the extent possible.

First of all, as I already emphasized in the last section of the essay, my discourse-ethical analysis focuses primarily on the situated patterns of discourse, hence should not be readily accused of a universalist perspective (for a few examples, see Pehar 2016). Closely related to this, in my version, which here does not come through fully, there is an ample room for the notion of 'moral-discursive' dilemmas that reflect our mundane experience of moral dilemmas in the realm of ethics, and that, most importantly, cannot be resolved by a reference to the moral principles only. For instance, the rhetorical aspects of discourse (such as metaphor, allegory, ambiguity, allusion, irony, and similar) cannot be theorized at all without some reference to the moral-discursive dilemmas, and to a peculiar trade between discursive values that such aspects normally involve. Habermas's approach is irreconcilable to this: he tends to legislate rhetorical figures out of existence (see Pehar 2011a, 212–233).

Thirdly, generally I agree with Mathias Kettner, Apel's student, who points out that discourse-ethics, one in the form proposed primarily by Apel, requires two critical amendments: first, it should be made more realistic and, secondly, more responsive to problematic situations, those that come under the heading of 'discursive violations' (Kettner 2006 and 2009, and Kettner in private communication in May 2014). Also, dediscoursification probably supplies the crucial evidence in support of the thesis that

discourse-ethics is not a purely normative endeavour divorced from the realities of daily life; hence, in terms of both empirical presuppositions and empirical consequences, discourse-ethics is very weighty indeed. To the extent that Apel and Habermas generated the impression that, empirically, it is not so weighty, the version of discourse-ethics as proposed in this essay should be positioned fully outside their frame of theorizing.

Fourthly, in contrast to both Habermas and Apel, my version of discourse-ethics is couched not only in the vocabulary of moral principles or rules, but also in the vocabulary of moral values that, in my view, play a more fundamental role than principles/rules; I think that any viable, and realistic, version of discourse-ethics needs to be made responsive to the facts of 'creative, yet sufficiently reasonable reinterpretation of rules.' For instance, we need to acknowledge the fact that, in some conditions, promises need to be violated, or suspended or delayed, to implement another moral value that, at the exact time of promise-giving, was not deemed so prominent. Such discursive phenomena cannot be explained in the language of moral rules/principles only.

Fifthly, the reader of this essay needs to be aware of the fact that the tradition of discourse-ethics is actually very old, very venerable, and irreducible to the version propagated in the late 20th century by two, or three, German-speaking philosophers (if we decide to add Robert Alexy to Habermas and Apel, and there is no sound reason why we should not). One of my favourite figures is Isocrates, Plato's contemporary, who produced one of the best known eulogies to 'Logos,' the human capacity to use and share a reasonable kind of discourse as a basis of human cooperation, legislation, science, and technology (see Isocrates 1929 and Vickers 1989, 149–159). Of course, many more should be added to Isocrates; for instance, Aristiades and many writers in the Greek-Roman classical antiquity presented and analyzed also in Foucault's lectures on the 'truth-based' practices of the care of Self such as *parrhēsia* (at College de France 1980/81 and Berkeley 1983, for which see Foucault 2001 and 2005). As to the modern advocates, in my opinion, Bok (1999), Williams (2002), Orwell (1961) as well as Arendt (1972), and, of course, Pettit (2004), should too be listed as typical representatives of the discourse-ethical perspective, one to which I am personally much more indebted than to Habermas²² or Apel.

Sixthly, and lastly, as to my view of Mouffe's "agonistic (pluralist) politics" specifically, I am afraid I don't have much positive to say and, in this, I think that all discourse-ethicists, including Habermas and Apel, would

22 One should also have in mind that I strongly disagree with Habermas's public support for the NATO 'Allied Force' action of bombing both military and civilian targets in Serbia to force the country representatives to accept US terms of settlement for the conflict in Kosovo(a); for an eloquent critique of Habermas in this regard, see Rho'Dess (2010).

agree with me despite the aforementioned family argument. In fact, here is one argument against Mouffe's basic frame of theorizing I proposed a few years ago: "Mouffe claims that democracy is formed fundamentally by two things: the replacement of the notion of 'political enemy' with the notion of a legitimate political adversary; and secondly, a common symbolic/institutional frame that is shared by political adversaries and that places limits on [but never fully resolves; addition in 2017] the conflict between such adversaries. Due to the issue of interpretation of a procedural frame, such an idea is unpersuasive and non-implementable: given the assumption of a true politically adversarial relationship, which entails a disagreement over the ways of interpreting of a common institutional frame, such a frame cannot be unambiguously legitimate or efficient. True democracy rests on a true consensus concerning the issue of interpreting and implementing of procedures, which is then, contra Mouffe, bound to take democratic mechanisms of decision-making in direction of a political friendship, or, to put it in a more neutral vocabulary, of a peaceful and discursive [hence discourse-ethical and epistemically plausible] resolution of political conflict" [which contradicts Mouffe's premise on the necessarily conflictual nature of all politics; added in 2017] (Pehar 2014b).

BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. 1972. "Lying in politics". In *Crises of the Republic*, Hannah Arendt, 3–47. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Benhabib, Sheila and Fred Dallmayr, eds. 1990. *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge Mass. and London: The MIT Press
- Bobbio, Norberto, Maurizio Viroli. 2003. *The Idea of the Republic*. Translated by Allan Cameron. Cambridge: Polity Press.
- Bok, Sissela. 1999. *Lying*. New York: Vintage Books.
- Brandenburg, Heinz. 2006. "Short of lying. The prevalence of bullshit in political communication". Paper prepared for presentation at the European Consortium for Political Research (ECPR) Joint Sessions of Workshops, Nicosia, 25–30 April 2006. Workshop no. 14: "Truth, Representation and Politics", directed by Annabel Herzog and Tuija Parvikko: <https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/760052fi-e2a9-4dce-89a0-c4437bd15293.pdf> (accessed on 8 August 2017).
- Clausewitz, Carl Von. 1997. *On War*. Translation F.N. Maude. Ware: Wordsworth.
- Dessalles, Jean-Louis. 2010. "Symposium on J.-L. Dessalles's *Why we Talk* (OUP, 2007): Precis by J.-L. Dessalles, commentaries by E. Machery, F. Cowie, and J. Alexander, Replies by J.-L. Dessalles". *Biology and Philosophy* 25: 851–901.
- Euripides. 1913. *Phoenissae*. In *Euripidis Fabulae*, vol. 3 (in Greek), ed. Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press. Perseus Online Library (accessed on 8 August

- 2017): <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0117>
- Fearon, James D. 1995. "Rationalist explanations for war". *International Organization* 49: 379–414.
- Finkelman, Paul, ed. 1997. *Dred Scott v. Sandford: a Brief History with Documents*. Boston, New York: Bedford/St. Martin's.
- Fisher, David. 2011. *Morality and War*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. 2001. *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e).
- . 2005. *The Hermeneutics of the Subject*. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Hobbes, Thomas. 1994. *Leviathan*. With selected variants from the Latin edition of 1668, ed. Edwin Curley. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Iacoboni, Marco. 2008. *Mirroring People*. New York: Picador.
- Ignatieff, Michael. 2000. *Virtual War*. London: Chatto & Windus.
- Isocrates. 1929. *Works (vol. II)*. Greek text with an English translation by G. Norlin, London, New York: William Heinemann Ltd., G.P. Putnam's Sons.
- Jakobson, Roman. 1960. "Closing statement: linguistics and poetics". In *Style in Language*, ed. Thomas Sebeok, 350–377. New York: Wiley.
- . 1985. *Contributions to Comparative Mythology* (Selected Writings vol. VII). Berlin, Amsterdam, New York: Mouton.
- Johnson, James Turner. 2006. "The just war idea: the state of the question". *Social Philosophy and Policy* 23: 167–195.
- Kagan, Donald. 1995. *On the Origins of War and the Preservation of Peace*. New York: Anchor Books.
- Kettner, Matthias. 2006. "Discourse ethics". In *Bioethics in Cultural Contexts*, edited by Christoph Rehmann-Sutter, Marcus Düwell, and Dietmar Mieth, 299–318. Berlin: Springer.
- . 2009. "Was macht Gründe zu guten Gründen?" In *Naturalismus und Menschenbild*, edited by Peter Janich, 257–275. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Medina, José. 2005. *Language*. London, New York: Continuum.
- Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London, New York: Verso.
- . 2000. *The Democratic Paradox*. London, New York: Verso.
- O'Brien, William V. 2009. "The conduct of just and limited war". In *Contemporary Moral Problems*, ed. James E. White, 419–431. Belmont: Thomson Wadsworth.

- Orend, Brian. 2008. "War". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, ed. Edward N. Zalta. Accessed on 8 August 2017. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/war/>
- Orwell, George. 1961. "Politics and the English language". In *Our Living Language*, edited by Kellogg W. Hunt and Paul Stoakes, 18–29. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Pehar, Dražen. 2011a. *Diplomatic Ambiguity: Language, Power, Law*. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing (also available from http://www.academia.edu/846865/Diplomatic_ambiguity_Language_power_law_2011 accessed on 8 August 2017).
- . 2011b. *Alija Izetbegović and the war in Bosnia and Herzegovina*. A bilingual, Croatian and English, edition. Mostar: HKD Napredak (also available from http://www.academia.edu/853509/Alija_Izetbegovic_and_the_war_in_Bosnia-Herzegovina_2011 accessed on 8 August 2017).
- . 2013. "War and de-discoursation: a research frame". *Working paper series no.2*, Archbishop Desmond Tutu Centre for War and Peace Studies – Liverpool Hope University, February 2013: <http://tutu.hope.ac.uk/media/liverpoolhope/contentassets/documents/archbishopdesmondtutucentre/media,23768,en.pdf> (accessed on 8 August 2017).
- . 2014a. "Theory of dediscoursification and implementation of Dayton peace as a continuation of the state of war". Institute for social and political research (IDPI), Mostar: <http://www.en.idpi.ba/dediscoursification/> (accessed on 8 August 2017).
- . 2014b. "Democracy, democratic representation, and constitutional logic of ethnic electoral units in Bosnia-Herzegovina". *TransConflict* 15 September: <http://www.transconflict.com/2014/09/democracy-democratic-representation-constitutional-logic-ethnic-electoral-units-bosnia-herzegovina-159/> (accessed on 8 August 2017).
- . 2016. "Chamberlain, Izetbegović, and Arab-Israeli post-242 negotiators – dediscoursifier's special figures". *TransConflict* 18 March: <http://www.transconflict.com/2016/03/chamberlain-izetbegovic-and-arab-israeli-post-242-negotiators-dediscoursifiers-special-figures-183/> (accessed on 8 August 2017).
- Pettit, Philip. 1999. *Republicanism*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2001. *A Theory of Freedom*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- . 2004. "Discourse Theory and Republican Freedom". In *Republicanism: History, Theory and Practice*, eds. Daniel Weinstock and Christian Nadeau, 62–82. London, Portland, Or: Frank Cass Publishers.
- Reichberg, Gregory M. 2008. "Jus ad bellum". In *War*, ed. Larry May, 11–29. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rho'Dess, Todd Wendell. 2010. *Taking Habermas to Task on Kosovo: a Critical Review of the Habermasian Cosmopolitan Interpretation*. The Ohio State University, MA

- Thesis (Political Science): https://etd.ohiolink.edu/rws_etd/document/get/osu1281494725/inline (Access 9 September 2017).
- Singer, Peter. 2004. *The President of Good and Evil*. London: Granta Books.
- Thucydides. 1952. *The History of the Peloponnesian War*. Translation by Richard Crawley. Chicago, London, Toronto: Encyclopedia Britannica, Inc.
- Tomasello, Michael. 2008. *Origins of Human Communication*. Cambridge Mass., London: The MIT Press.
- Walzer, Michael. 2004. *Arguing about War*. New Haven and London: Yale University Press.
- Wight, Martin. 1991. *International Theory: The Three Traditions*. Edited by G. Wight and B. Porter. Leicester: Leicester University Press.
- Williams, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

SAŽETAK

DEDISKURZACIJA: ETIČKO-DISKURZIVNA KRITIKA DISKURZIVNE PROIZVODNJE STANJA RATA

Ovaj ogled nudi kratak prikaz teorije dediskurzacije kao teorije jednoga od važnih uzroka rata. Ključna tvrdnja teorije kaže da diskurzivni stavovi, kao što su laganje, proturječenje sebi, te kršenje obećanja, trebaju biti teorijski predstavljeni kao uzroci koji izravno doprinose pojavi stanja rata. Ogled također objašnjava u kojem smislu ova teorija implicira poimanje jezika kao generatora virtualnoga kolektivnog tijela. Treće, ogled se oslanja na Peloponeski rat kao empirijski dokazni materijal u prilog teorije dediskurzacije, te objašnjava razloge zbog kojih se ona ne može pomiriti sa teoretiziranjem rata u tradiciji teorija 'pravednoga rata'. Kao posljednje, ogled ističe neke etičke, epistemološke i političke implikacije kako bi se, koliko je to ovdje moguće, pojasnila šira lepeza stavova na koje se teorija dediskurzacije obvezuje.

KLJUČNE RIJEČI: dediskurzacija, etika diskursa, uzroci rata, Peloponeski rat, teorija pravednog rata, republikanska politička teorija.

NOVA EVROPA I JAVNI UM¹

Ivan Mladenović
Univerzitet u Beogradu
Filozofski fakultet

SAŽETAK

U ovom radu bavimo se pitanjem određenja adekvatne koncepcije legitimnosti za Evropsku uniju. Zastupamo stanovište da u tom pogledu odlučujuću važnost ima ideja javnog uma, kako ju je formulisao Džon Rols. Rols je smatrao da ideja javnog uma ima svoju ulogu kako na domaćem planu ustavnih demokratija tako i na međunarodnom planu. Mi ćemo, polazeći od Rolsovih stavova, nastojati da formulišemo adekvatnu koncepciju javnog uma za Evropsku uniju. Ipak, za razliku od Rolsa, koji u međunarodnom kontekstu prvenstveno govori o narodima, argumentovaćemo da osnovu javnog uma Evropske unije treba da čini koncepcija slobodnih i jednakih građana.

KLJUČNE REČI: Evropska unija, legitimnost, javni um, razložnost, preklapajući konsenzus.

UVOD

U ovom radu bavimo se pitanjem određenja adekvatne koncepcije legitimnosti za Evropsku uniju. Zastupamo stanovište da u tom pogledu odlučujuću važnost ima ideja javnog uma, kako ju je formulisao Džon Rols. Rols je smatrao da ideja javnog uma ima svoju ulogu kako na domaćem planu ustavnih demokratija tako i na međunarodnom planu. Mi ćemo, polazeći od Rolsovih stavova, nastojati da formulišemo adekvatnu koncepciju javnog uma za Evropsku uniju. Ipak, za razliku od Rolsa, koji u međunarodnom kontekstu prvenstveno govori o narodima, argumentovaćemo da osnovu javnog uma Evropske unije treba da čini koncepcija slobodnih i jednakih građana.

U prvom delu rada nastojaćemo da pokažemo na koji način ideja javnog uma može imati svoju primenu na međunarodnom planu. Džon Rols u tom kontekstu govori o razložnim narodima i razložnom pravu naroda. Polazeći

¹ Ovo je tekst izlaganja sa naučne konferencije „Nova Evropa i njena periferija“, koja je održana od 25. do 27. septembra 2015. godine na Fakultetu političkih nauka, Univerziteta u Beogradu.

od zamisli o razložnom pravu naroda kao osnovi opravdanja, naš glavni cilj biće da ustanovimo koja je osnovna uloga javnog uma na međunarodnom planu. U drugom delu rada, uzimajući za polazište Rolsov stav o Evropskoj zajednici, pokušaćemo da Rolsove zamisli o javnom umu u međunarodnom kontekstu primenimo na Evropsku uniju. Dobro je poznato da je Rols napravio razliku između ideje i ideala javnog uma. Argumentovaćemo da bi u kontekstu Evropske unije trebalo revidirati Rolsovu ideju o javnom umu na međunarodnom planu, oslanjajući se pritom na ono što sam Rols kaže o idealu javnog uma.

JAVNI UM U MEĐUNARODNIM ODNOSIMA

Iako postoji dosta normativnih razmatranja iz rolsovske perspektive o demokratiji na nivou Evropske unije, kao i predloga rešenja za deficit legitimnosti, relativno malo rasprava posvećeno je javnom umu (Cohen and Sabel 2004; Føllesdal 2006; Pogge 1997). Ovo je iznenađujuće, tim pre što se ideja javnog uma nalazi u samom središtu istraživanja u okviru savremene normativne političke teorije, posebno one liberalne orijentacije (Gaus 2003). Džon Rols je bio prvi koji je u kontekstu ustavne demokratije ukazao na značaj javnog uma, ali i koji je uočio neophodnost širenja perspektive javnog uma na međunarodne odnose. U domaćem kontekstu ideja javnog uma podrazumeva postojanje zajedničke osnove opravdanja na koju se građani podeljeni različitim razložnim sveobuhvatnim doktrinama mogu osloniti prilikom razmatranja temeljnih ustavnih pitanja, kao i osnovnih pitanja pravde (Rols 1998, 255). Ideja javnog uma na međunarodnom planu podrazumeva postojanje zajedničke osnove opravdanja koja bi bila prihvatljiva liberalnim i neliberalnim narodima u cilju mira i međusobne saradnje. Međutim, postavlja se pitanje šta je ta zajednička osnova opravdanja i šta bi bio javni um Evropske unije. U ovom radu nastojaćemo da odgovorimo na to pitanje oslanjajući se pre svega na Rolsovo shvatanje uloge javnog uma u međunarodnim odnosima, onako kako je formulisano u njegovom *Pravu naroda* (Rols 2003). Sledeći, dakle, određene Rolsove zamisli u ovom kontekstu, naš cilj biće da dođemo do adekvatnog shvatanja javnog uma za Evropsku uniju. Rolsova zamisao je utoliko značajna što pokušava da nađe odgovarajući sklad između zaštite osnovnih prava i sloboda građana sa procesom demokratskog odlučivanja.

Ideju razložnosti, koja je temeljna ideja u vezi sa javnim umom, smatramo ključnom za razumevanje Rolsove pozicije. U demokratiji, s jedne strane, građani donose odluke kao kolektivno telo, a s druge, svi građani se tretiraju kao slobodni i jednaki. Kako je moguće pomiriti ove dve strane dobro uređenog demokratskog društva? Rolsov odgovor zasniva se na ideji razložnosti. Biti razložan znači ponuditi drugima uslove saradnje koje bi oni bili spremni da prihvate, ali isto tako biti spreman

za prihvatanje uslova saradnje koje nude drugi ljudi.² Rols ovu zamisao dodatno pojašnjava pozivajući se na ideju reciprociteta koja je neodvojiva od koncepcije javnog uma. On kaže da ideja reciprociteta znači da, „kada se određeni uslovi predlože kao najrazložniji za nepristrasnu saradnju, oni koji ih predlažu moraju smatrati da bi bilo barem razložno da ih prihvate i drugi kao slobodni i jednaki građani, a ne kao potčinjeni ili izmanipulisani, ili pod pritiskom koji stvara njihov inferioran politički ili društveni položaj” (Rols 2003, 27).

Na koji način se uz pomoć ideje razložnosti dolazi do razrešenja prethodnog problema donošenja odluka koje prihvataju svi građani ne samo kao kolektivno telo, već i kao slobodne i jednake individue? Da bi se došlo do tog odgovora, Rols polazi od razložnog pluralizma kao činjenice u vezi sa demokratskim društvom. To znači da demokratsko društvo dopušta pluralitet razložnih sveobuhvatnih doktrina. Ipak, Rols smatra da ako osobe posmatramo kao razložne, one mogu da ponude jedne drugima nepristrasne uslove saradnje i postignu saglasnost oko političke koncepcije pravde koja bi bila odgovarajuća za demokratsko društvo. Ovakvu vrstu saglasnosti on naziva preklapajućim konsenzusom. Ovaj preklapajući konsenzus građani postižu kao kolektivno telo, ali je očuvana sloboda i jednakost svake individue, jer je on u skladu sa različitim sveobuhvatnim doktrinama koje slede sami građani. Dakle, svako na osnovu sopstvenih razloga dolazi do političke koncepcije pravde koja bi bila prihvatljiva za sve. U tom pogledu ona postaje osnova javnog opravdanja. Preciznije rečeno, saglasnost oko ovakve jedne koncepcije predstavlja osnovu za dalje rasprave u pogledu suštinskih ustavnih pitanja i pitanja pravde. Drugim rečima, ova dalja pitanja zasnivaju se na javnom umu demokratskog društva koji i dalje počiva na ideji razložnosti.

Rols smatra da postoji paralelizam između razložnog pluralizma i preklapajućeg konsenzusa na planu jedne konkretne ustavne demokratije

2 Treba, ipak, istaći da Rols termin „razložno” koristi na različite načine. Venar je identifikovao na desetine različitih upotreba tog termina u Rolsovom *Političkom liberalizmu*. Međutim, on smatra da se može izdvojiti pet osnovnih karakteristika onoga što Rols naziva „razložnom osobom”, što je određujuće za druge upotrebe termina „razložno”. Tih pet karakteristika su sledeće: „Razložne osobe: 1. (a) Poseduju dve moralne moći – sposobnost osećaja za pravdu i za koncepciju dobra; (b) poseduju intelektualne moći suđenja, mišljenja i zaključivanja; (c) imaju određenu koncepciju dobra interpretiranu u svetlu nekog sveobuhvatnog gledišta; (d) sposobne su da budu normalni, u potpunosti kooperativni članovi društva tokom čitavog života; 2. Spremne su da predlože i da se svojevoljno pridržavaju principa i standarda koji čine fer osnovu saradnje, ako su uvereni da će i drugi tako postupati; 3. Priznaju terete rasuđivanja; 4. Imaju razložnu moralnu psihologiju; 5. Priznaju pet suštinskih elemenata koncepcije objektivnosti” (Wenar 1995, 36–37). Venar argumentuje da su za određenje „razložne osobe” nužne zapravo samo prve dve karakteristike. Mi ćemo se u ovom radu prevashodno pozivati na ono što je označeno kao druga karakteristika jer se na nju Rols uglavnom oslanja prilikom korišćenja termina „razložno” u međunarodnom kontekstu.

i pluralizma naroda, pre svega liberalnih, koji bi postigli neku vrstu konsenzusa oko određenih principa koje naziva pravom naroda. Pošto je i na međunarodnom planu od odlučujuće važnosti ideja razložnosti, Rols ovakav skup naroda naziva razložnim ili razložno pravednim društvom naroda (Rols 2003, 23). Postoji, dakle, paralelizam i u pogledu ideje razložnosti. Rols eksplicitno tvrdi da bi ideja razložnosti trebalo da ima slično važenje na međunarodnom planu, posebno među liberalnim narodima: „To što su narodi spremni da drugim narodima ponude nepristrasne uslove političke i društvene saradnje predstavlja sastavni deo njihove razložnosti i racionalnosti. Ti nepristrasni uslovi su oni za koje određeni narod iskreno veruje da ih mogu prihvatiti i drugi ravnopravni narodi” (Rols 2003, 52). Dodatak na međunarodnom planu je da bi, pored liberalnih naroda, saglasnost oko prava naroda mogli da postignu i neliberalni narodi ali koji su, kako Rols kaže, pristojni (što znači da nisu agresivni i zadovoljavaju neki minimum zaštite osnovnih ljudskih prava). Ovo predstavlja problem za razgraničenja između liberalnih i neliberalnih naroda, budući da i jedni i drugi zadovoljavaju kriterijum zaštite nekog minimalnog skupa osnovnih ljudskih prava. Kako bi dodatno eksplicirao ovu razliku, Rols precizira da pod neliberalnim, ali pristojnim narodima, podrazumeva one koji poštuju sledeći minimalan skup ljudskih prava: pravo na život, pravo na slobodu, pravo na svojinu i formalnu jednakost, odnosno jednako tretiranje u jednakim slučajevima (Rols 2003, 88–89). Dakle, neliberalni, ali pristojni narodi bili bi oni koji zadovoljavaju kriterijum poštovanja ovog minimalnog skupa osnovnih ljudskih prava, a liberalni oni kod kojih je domen osnovnih prava i sloboda znatno šireg opsega.

Kao što Rols veruje da je moguće postići preklapajući konsenzus u vezi sa političkom koncepcijom pravde, koja sadrži osnovne liberalne principe, u okviru jedne ustavne demokratije, takođe veruje da je moguće doći do saglasnosti na međunarodnom planu u pogledu skupa principa za regulisanje odnosa između naroda. Evo koji su to principi za koje smatra da bi se saglasili kako liberalni tako i neliberalni, ali pristojni narodi, na međunarodnom planu:

1. narodi su slobodni i nezavisni, a njihovu slobodu i nezavisnost trebalo bi da poštuju i drugi narodi;
2. narodi treba da poštuju ugovore i obaveze;
3. narodi su jednaki i učesnici u sporazumima koji ih obavezuju;
4. narodi treba da poštuju obavezu neintervencije;
5. narodi imaju pravo na samoodbranu, ali nemaju pravo da podstiču rat iz drugih razloga osim odbrambenih;
6. narodi treba da poštuju ljudska prava;
7. narodi treba da se pridržavaju određenih utvrđenih ograničenja u vođenju rata;

8. narodi imaju dužnost da pomognu drugim narodima koji žive pod nepovoljnim uslovima koji ih sprečavaju da imaju pravedan ili pristojan politički režim. (Navedeno prema: Rols 2003, 54)

Treba istaći da Rols radije govori o narodima nego o državama zato što se za države kao suverene vezuju racionalnost i nacionalni interes a za narode razložnost, moralna dimenzija koja uključuje mogućnost nepristrasne saradnje. Zato što je tu odlučujuća uloga reciprociteta, Rols govori o razložnom pravu naroda. On u pogledu ove razlike između naroda i države kaže sledeće: „Razlika između liberalnih naroda i država je u tome što pravedni liberalni narodi ograničavaju svoje osnovne interese onim što zahteva razložno. Nasuprot tome, sadržaj interesa država ne dopušta im da budu stabilne iz pravih razloga; odnosno, zato što čvrsto prihvataju pravedno pravo naroda i postupaju u skladu s njim” (Rols 2003, 44). Tvrdnja o stabilnosti iz pravih razloga mogla bi se takođe interpretirati po analogiji sa domaćim slučajem. Naime, Rols smatra da se stabilnost iz pravih razloga u jednoj ustavnoj demokratiji postiže preklapajućim konsenzusom oko odgovarajuće političke koncepcije pravde, a ne neka-kvim *modusom vivendi*. Za razliku od *modusa vivendi* koji se isključivo zasniva na interesima i može se promeniti kada se interesi ili konstelacija snaga promene, preklapajući konsenzus se postiže na moralnim osnovama, putem saglasnosti oko principa koji bi svima bili prihvatljivi, te na njega promena interesa ili konstelacije snaga znatno manje utiču. Slično je, po Rolsovom shvatanju, i na međunarodnom planu. Razložno pravo naroda pruža stabilnost na osnovu pravih razloga jer saglasnost počiva na moralnim osnovama a ne na ravnoteži interesa pojedinačnih država. Očigledno, osnovna Rolsova namera u vezi sa isticanjem uloge naroda a ne država jeste distanciranje od realističkog gledanja na međunarodne odnose. Međutim, sigurno je da to, koliko rešava neka pitanja na planu normativne teorije, izlaže Rolsovo viđenje prava naroda primedbi da je reč o nedovoljno realističnoj zamisli.

Zanimljivo je da, uprkos tome što Rols o javnom umu primarno govori u kontekstu domaćeg slučaja, u vezi sa određenjem suštinskih ustavnih elementa i pitanja pravde, što naizgled nema nikakvu relevantnost u međunarodnom kontekstu, on istu ovu ideju koristi takođe kada govori o međunarodnim odnosima. Ovo je utoliko čudnije jer on je eksplicitno protiv svetske države, pa samim tim i ustava koji bi ona imala, kao i protiv ideje o globalnoj distributivnoj pravdi, odnosno pomoći loše stojećim društvima koja bi se zasnivala na principu razlike. Naime, odredbu 8 prava naroda, o pomoći društvima koja se nalaze u nepovoljnim uslovima, Rols ne shvata kao nešto što implicira globalnu distributivnu pravdu. On smatra da je pomoć takvim društvima dopuštena samo dotle dok se u njima postigne zadovoljavajući stepen zaštite osnovnih ljudskih prava. Kada je to

postignuto, dalji razlozi za pomoć prestaju jer se smatra da dato društvo ima ključne poluge za obezbeđivanje sopstvenog ekonomskog razvoja.

Koja je onda uloga javnog uma u međunarodnim odnosima? S obzirom na to da smo videli da je domen osnovnih prava nešto što je zajedničko za liberalne i pristojne narode, uloga javnog uma bila bi izvođenje skupa prava polazeći od zajedničke osnove opravdanja. Čarls Bejc u tom pogledu kaže da je „diskurzivna funkcija ljudskih prava (njihova „posebna uloga”) bazična za javni um društva naroda: on definiše njihovu prirodu i objašnjava, ili pomaže prilikom objašnjenja, zašto ljudska prava imaju određeni sadržaj. Nema nikakvog pozivanja na nezavisnu filozofsku koncepciju ljudskih prava u Rolsovom stanovištu o sadržaju i autoritetu doktrine ljudskih prava. Toga zapravo i ne može da bude, imajući u vidu da su ljudska prava vrednosti oko kojih liberalna i pristojna društva treba da se saglase, svako na osnovu sopstvenih razloga” (Beitz 2009, 99). Na osnovu toga, ovaj autor zaključuje da „ljudska prava treba da budu deo javnog uma međunarodnog društva koje se sastoji od liberalnih i pristojnih naroda” (Beitz 2009, 100). Međutim, Rols smatra da je jedna od implikacija ovakvog stanovišta minimalizam u pogledu ljudskih prava. U sledećem poglavlju nastojaćemo da pokažemo da, uprkos tome što ovaj fokus na ljudska prava smatramo opravdanim, u kontekstu Evropske unije minimalizam u pogledu ljudskih prava ne može biti adekvatno stanovište. To znači da bi i ideja javnog uma za Evropsku uniju morala na takav način biti modifikovana da može da obuhvati širok skup prava i sloboda, u svakom slučaju znatno širi nego što to Rols u međunarodnom kontekstu pretpostavlja.

JAVNI UM EVROPSKE UNIJE

Iz formulacije pojedinih odredbi prava naroda očigledno je da se kantovskoj ideji o večnom miru, u Rolsovoj interpretaciji, približavamo kada liberalni i neliberalni, ali pristojni narodi prihvate određeno pravo naroda, koje utemeljuje društvo naroda. Međutim, uprkos tome, Rols ne smatra da bi liberalni i pristojni narodi mogli da se posmatraju kao dve strane koje postižu saglasnost oko ovih principa. Sasvim suprotno tome, on tvrdi da bi saglasnost oko ovih principa mogli da postignu liberalni narodi međusobno i isto tako pristojni narodi međusobno. Razlog najverovatnije leži u tome što Rols smatra da se u neliberalnim, ali pristojnim društvima njihovi stanovnici ne mogu u potpunosti posmatrati kao slobodni i jednaki građani. Ovu ideju Rols izražava time da konstrukcija prvobitnog položaja, preko koje se dolazi do odgovarajuće političke koncepcije pravde, u domaćem slučaju može da se primeni samo na ustavne demokratije. Drugim rečima, prvobitni položaj jeste jedno sredstvo predstavljanja koje nam pomaže da uvidimo koju političku koncepciju pravde bi slobodni i jednaki građani odabrali kao odgovarajuću za jednu ustavnu demokratiju.

Tek potom se ideja prvobitnog položaja primenjuje na međunarodnom planu kako bi se došlo do prava naroda koje bi bilo prihvatljivo za liberalne narode. Budući da među neliberalnim, ali pristojnim narodima nisu svi članovi društva tretirani u potpunosti kao slobodni i jednaki građani, Rols smatra da to znači da u tom slučaju nije moguće na smislaon način primeniti zamisao o prvobitnom položaju na domaćem planu. Ali to ne znači da sami pristojni narodi, na međunarodnom planu, ne bi mogli da postignu saglasnost oko prava naroda, oko koga bi se saglasili i liberalni narodi. Ili bar to tako Rols smatra.

Zašto je ova razlika važna u kontekstu određenja adekvatnog viđenja javnog uma za Evropsku uniju? Naime, iako po Rolsovom shvatanju postoje dva odvojena prvobitna položaja za dolazak do prava naroda, jedan za liberalne, a drugi za neliberalne narode, zanimljivo je da na jedinom mestu na kome eksplicitno pominje Evropsku uniju, tačnije Evropsku zajednicu, Rols kaže da upravo u tom slučaju možemo zamisliti prvobitni položaj u kome su na ravnopravan način tretirani liberalni i neliberalni narodi (Rols 2003, 95).

Međutim, postavlja se pitanje kako razumeti ovu Rolsovu zamisao u vezi sa Evropskom zajednicom, ili danas Evropskom unijom? Nije jasno koje narode Rols u ovom kontekstu smatra liberalnim, a koje pristojnim. Takođe, nije dovoljno određeno zašto samo u ovom posebnom slučaju ima smisla govoriti o tome da liberalni i pristojni narodi mogu da se posmatraju kao ravnopravne strane u prvobitnom položaju u kome se utvrđuju osnovni standardi i principi međunarodnih odnosa. Budući da je Rols ovu svoju tvrdnju o Evropskoj zajednici ostavio neobrazloženom, nećemo dalje spekulirati o njenom mogućem značenju.

Ipak, iako Rols to ne kaže, smatramo da se ideja o ravnopravnom tretmanu na nivou EU još bolje nego preko zamisli prvobitnog položaja može razumeti u skladu sa idejom javnog uma. Javni um nove Evrope predstavljao bi predlaganje razložnih uslova saradnje koji bi, dakle, u jednakoj meri bili prihvatljivi za sve strane, kao i spremnost da se prihvate predlozi drugih ukoliko su zasnovani na boljim razlozima. Videli smo da Rols veruje da je tako nešto moguće postići u uslovima razložnog pluralizma, kako na domaćem tako i na međunarodnom planu.

Da se vratimo na pitanje suštinskih ustavnih elemenata i osnovnih principa pravde. Smatramo da se ideja javnog uma može primeniti i u međunarodnom kontekstu bez obzira na ova ograničenja koja sugerišu da je njena primena adekvatnija u domaćem slučaju. Ideja rasprave o osnovnim ustavnim elementima ne mora nužno da znači postojanje nekog konkretnog pisanog ustava. Ima smisla govoriti o obezbeđivanju provera i ravnoteža, postizanja što većeg stepena odgovornosti zvaničnika, što veće demokratičnosti sistema, što jesu suštinski ustavni elementi, čak i u

odsustvu nekog pisanog ustava. Tačno je da je pisani ustav najbolje sredstvo za rešavanje ovakvih pitanja, ali je isto tako tačno da dosadašnji razvoj EU pruža najbolji primer da se rasprava o ovim elementima može odvijati i bez bilo kakvog pisanog ustava. Pored toga, uprkos nedostatku pisanog ustava, uobičajeno je gledište da EU ima neku vrstu *de facto* ustavnog aranžmana. Činjenica da je projekat ustava EU propao, dakle, ne znači da na osnovama javnog uma ne treba nastaviti dalji proces iznalaženja adekvatnih suštinskih konstitucionalnih elemenata za EU. Isto tako, iako je pitanje socijalne pravde ostavljeno pojedinačnim zemljama članicama i nije pitanje kojim se bavi sama EU, novi izazovi poput ekonomske krize, migracija, ali i mogućih budućih migracija u vezi sa klimatskim promenama, ukazuju na nužnost rasprave o pitanjima socijalne pravde na evropskom nivou. Dakle, i bez pisanog ustava i jedinstvene socijalne politike, EU se suočava sa pitanjima osnovnih ustavnih elemenata i osnovnih pitanja pravde, za šta je koncepcija javnog uma, barem to nastojimo da pokažemo, najadekvatnije sredstvo za njihovo rešavanje.

Postavlja se, ipak, pitanje da li postoji neki skup principa, poput Rolsovog prava naroda, koji bi bio prihvatljiv na nivou Evropske unije. U tom pogledu, na primer, posebnu važnost ima Povelja o osnovnim pravima u Evropskoj uniji, koja je svoju obavezujuću snagu dobila usvajanjem Lisabonskog sporazuma.³ Smatramo, ipak, da je na samim građanima da odrede skup principa koji bi činili zajedničku osnovu opravdanja na evropskom nivou, kao i dalji skup prava koja se iz njih mogu izvesti.⁴ Odlučujuću ulogu javnog uma vidimo upravo u tom pogledu. Suštinska zamisao za ideju javnog uma jeste da osnovu javnog opravdanja čini određena politička koncepcija pravde, koja je po svojoj prirodi liberalna. To znači da iako ovaj skup principa ne mora biti striktno određen i može biti otvoren u pogledu daljeg proširenja, on nužno mora da uključuje zaštitu nekih osnovnih individualnih prava i sloboda (a to je ono što garantuje i Rolsovo pravo naroda). To bi bio neki minimum koji je neophodan da bi ideja javnog uma uopšte imala smisla. Ukoliko je ovaj minimum zagaran-tovan, smatram da je onda na samim građanima da na osnovama javnog

3 O značaju ovog koraka za dalju demokratizaciju EU, videti: Pernice 2008.

4 Džon Rols u jednom pismu, gde dovodi u vezu svoje stavove o Evropskoj uniji sa stavovima iz *Prava naroda*, govori o podeli rada između prava naroda koje predstavlja sistem međunarodnih normi i slobodnih i jednakih građana koji odlučuju o najadekvatnijoj liberalnoj koncepciji pravde za sopstvenu zajednicu koja može biti međunarodnog karaktera. Međutim, ovde bi se moglo postaviti pitanje da li je takva podela rada nužna jednom kada se prizna uloga slobodnih i jednakih građana za određenje političke koncepcije pravde. Ne vidi se, naime, zašto koncepcija slobodnih i jednakih građana ne bi bila određujuća i za ono što Rols naziva pravom naroda, barem kada je o Evropskoj uniji reč. Za pomenuto Rolsovo pismo videti: Rawls and Van Parijs 2003. Zahvaljujem se anonimnom recenzentu na sugestiji da se u obzir uzmu i Rolsovi stavovi vezani za Evropsku uniju izneti u navedenom pismu.

uma odrede dalje principe i prava koji će činiti osnovu nove Evrope. Iako suštinski rolsovska, jer se zasniva na javnom umu, ova zamisao se razlikuje od Rolsove utoliko što se ideja javnog uma ne odnosi više na narode koji jedni drugima nude nepristrasne uslove saradnje, već na same građane.

Treba, ipak, naglasiti da elementi za ovakvo shvatanje postoje već unutar Rolsove političke teorije. U tom pogledu prvenstveno imamo u vidu Rolsovu razliku između ideje i ideala javnog uma. Naime, Rols u vezi sa idejom javnog uma smatra da postoji jasan paralelizam između domaćeg i međunarodnog plana. On to izražava sledećim rečima: „Ja pravim razliku između javnog uma liberalnog naroda i javnog uma društva naroda. Prvi je javni um jednakih građana u domaćem društvu koji raspravljaju o bitnim ustavnim elementima i pitanjima osnovne pravde u vezi sa svojom vlašću; drugi je javni um slobodnih i jednakih liberalnih naroda koji raspravljaju o svojim međusobnim odnosima kao naroda. Pravo naroda sa svojim političkim konceptima i principima, idealima i kriterijumima jeste sadržaj ovog drugog javnog uma” (Rols 2003, 75–76). Dakle, po Rolsovom stanovištu, ideja javnog uma na međunarodnom planu prvenstveno podrazumeva međusobnu raspravu liberalnih naroda oko osnovnih principa uzajamne saradnje.

Međutim, Rols takođe smatra da treba razlikovati ideal javnog uma od ideje javnog uma. Ideal javnog uma podrazumeva da zvaničnici prilikom debata o osnovnim ustavnim pitanjima, ali i o zakonodavstvu, treba da ponude javno opravdanje koje bi bilo u skladu sa političkom koncepcijom pravde koja se smatra najrazložnijom. Ideal javnog uma se ne zaustavlja na tome. I sami građani prilikom glasanja i javnih debata treba da zauzmu poziciju idealnih zakonodavaca koji prosuđuju koje politike bi bilo najrazložnije usvojiti. Tu takođe postoji paralelizam na međunarodnom planu. Rols kaže da „čvrsto ustaljeno i rašireno raspoloženje građana da sebe posmatraju kao idealne izvršne rukovodioce i zakonodavce i da odbacuju funkcionere vlade i kandidate za javne položaje koji krše javni um slobodnih i jednakih naroda predstavlja političku i društvenu osnovu mira i razumevanja među narodima” (Rols 2003, 78). Naša osnovna zamisao u ovom radu sastoji se u tome da bi ključnu ulogu koju građani, po Rolsovom shvatanju, imaju u okviru ideala javnog uma na međunarodnom planu, trebalo da imaju i prilikom određenja ideje javnog uma na međunarodnom planu. Upravo tako shvaćenu ideju javnog uma smatramo najadekvatnijom za Evropsku uniju.

Slično stanovište u pogledu Evropske unije zastupa i Lin Dobson (Dobson 2006). Ova autorka, koja takođe polazi od nekih osnovnih pretpostavki Rolsove teorije, smatra da, uprkos tome što Rols govori o narodima, njegovo stanovište i dalje deluje kao da je centrirano na državu. Indicije za ovakvo shvatanje Dobsonova vidi u tome što Rols o svojoj teoriji u

Pravu naroda govori kao o smernicama za liberalnu spoljnu politiku. Drugi autori uočili su da Rols na međunarodnom planu prednost daje određenim kolektivnim entitetima u odnosu na slobodne i jednake građane. Naime, ovi kolektivni entiteti, a ne sami građani su ti koji postižu saglasnost u pogledu prava naroda. Dobsonova zastupa stanovište da konzistentnost sa oslanjanjem na slobodne i jednake građane u domaćem slučaju obavezuje na sličnu ulogu slobodnih i jednakih građana na međunarodnom planu. Zato model koji ona naziva osnovnim metodom opravdanja podrazumeva da osobe, na međunarodnom planu, jedne drugima nude javno opravdanje u pogledu principa saradnje koji bi bili prihvatljivi za sve (Dobson 2006, 518). Međutim, ona pravi još jedan korak dalje u pravcu kosmopolitskog ideala građanstva, jer kaže da kada se osnovni metod opravdanja primeni na Evropsku uniju on ne obuhvata samo evropske građane i građanke već sve one čiji su interesi obuhvaćeni odlukama koje se donose na evropskom planu. U tom pogledu, ona kaže da ne vidi razlog zašto bi javni um bio ograničen na „državu ili superdržavu, kao i da postoje dobri razlozi da se liberalna teorija proširi tako da obuhvati opravdanje političkih institucija na sve osobe na koje one imaju uticaja. Ako bilo koja važna odluka EU ne može biti prihvatljiva razložnim osobama koje nisu Evropljani, onda nije jasno zašto bi uopšte trebalo da bude prihvatljiva razložnim Evropljanima” (Dobson 2006, 523). Jasno je iz stavova Dobsonove da, načelno gledano, postoje opravdani razlozi da se ideja javnog uma za Evropsku uniju pre bazira na slobodnim i jednakim građanima, nego narodima koji jedni drugima nude nepristrasne uslove saradnje. A to je upravo zamisao u prilog koje smo i mi argumentovali u ovom radu.

ZAKLJUČAK

Normativna koncepcija legitimnosti podrazumeva da se u procesu političkog odlučivanja, bilo po pitanju suštinskih vrednosti i normi, bilo po pitanju donošenja politika i regulativa, građani tretiraju kao slobodni i jednaki u političkom smislu. Drugim rečima, normativno prihvatljive vrednosti i norme, kao i politike i regulative, jesu one koje bi slobodni i jednaki građani bili spremni da odobre. Upravo zbog toga zastupali smo stanovište da ideja javnog uma predstavlja najadekvatniju koncepciju normativne legitimnosti kako na planu ustavnih demokratija tako i na planu Evropske unije. Konzistentnost sa tezom da je za ideju javnog uma na domaćem planu od suštinske važnosti koncepcija slobodnih i jednakih građana zahteva da i na planu EU javni um u prvom redu počiva na samim građanima.

LITERATURA

- Beitz, Charles R. *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen Joshua and Charles F. Sabel. 2004. "Sovereignty and Solidarity: EU and US". In ed. Karl-Heinz Ladeur. *Public Governance in the Age of Globalization*, Farnham: Ashgate Publishing.
- Dobson, Lynn. 2006. "Normative Theory and Europe". *International Affairs* 82 (3): 511–23.
- Føllesdal, Andreas. 2006. "The Legitimacy Deficits of the European Union". *Journal of Political Philosophy* 14 (4): 441–68.
- Gaus, Gerald F. 2003. *Contemporary Theories of Liberalism*. London: SAGE Publications.
- Pernice, Ingolf. 2008. "The Treaty of Lisbon and Fundamental Rights". In ed. Stefan Griller and Jaques Ziller. *The Lisbon Treaty: EU Constitutionalism without a Constitutional Treaty*. Wien, New York: Springer.
- Pogge, Thomas W. 1997. "Creating Supra-National Institutions Democratically: Reflections on the European Union's 'Democratic Deficit'". *Journal of Political Philosophy* 5 (2): 163–82.
- Rawls John and Philippe Van Parijs. 2003. "Three Letters on *The Law of Peoples* and the European Union". *Revue de philosophie économique* 7: 7–20.
- Rols, Džon. 1998. *Politički liberalizam*. Beograd: Filip Višnjić.
- Rols, Džon. 2003. *Pravo naroda sa 'Još jednom o ideji javnog uma'*. Beograd: Alexandria Press, Nspm.
- Wenar, Leif. 1995. "Political Liberalism: An Internal Critique". *Ethics* 106 (1): 32–62.

SUMMARY

THE NEW EUROPE AND PUBLIC REASON

This paper will examine the issue of finding the most adequate conception of normative legitimacy for the European Union. I shall argue that John Rawls's idea of public reason is crucially important in this context. Rawls maintains that the idea of public reason is important not only for constitutional democracies, but also at the international level. Following Rawls's lead, this paper focuses on the idea of public reason at the EU level. However, I shall argue that the idea of public reason that is adequate for the European Union should be based on the conception of free and equal citizens, instead of Rawls's conception of peoples.

KEY WORDS: the European Union, legitimacy, public reason, reasonableness, overlapping consensus.

KONCEPT RAZVOJA I (ZLO)UPOTREBA METAFORE: OD TERETA BELOG ČOVEKA DO CILJEVA ODRŽIVOG RAZVOJA

Jelena Vićentić
Fakultet političkih nauka
Beograd

SAŽETAK

Tekst preispituje koncept razvoja kao neologizam, neiskustvenu i nestabilnu pretpostavku i prati poreklo savremenog poimanja razvoja od procesa transfera iz domena biologije u sferu društva. Kroz transformaciju metafore u samostalan označitelj u domenu društvenih nauka, do tranzitiviranja pojma pod uticajem prosvetiteljstva, 'razvoj' u XX veku zadobija mitske razmere i religijske odlike. Mit o razvoju, vezan za diskurzivne konstrukcije međunarodne zajednice, modernosti i neminovnosti progressa, određen je svojom svrhom, a ne sadržajem: legitimise hijerarhijski poredak i intervenciju. Iako sveden na oksimoron lišen smisla, 'održivi razvoj' opstaje kao ideološki koristan i prilagodljiv iz kontesta u kontekst.

KLJUČNE REČI: razvoj, mit o razvoju, kolonijalizam, humanitarstvo, socijalni evolucionizam, postrazvojna teorija

1. UVOD

„Koncepti koji obuhvataju pređašnja stanja, odnose i procese za istoričara koji ih primenjuje postaju formalne kategorije koje su preduslov mogućih istorija. Samo koncepti koji polažu pravo na istrajnost, ponovljenu upotrebljivost i empirijsku ostvarivost – koncepti sa strukturnim sadržajem – sada otvaraju put nekada 'stvarnoj' istoriji da postane moguća.”

Rajnhart Kozelek

„Ako je razvoj samo korisna reč koja sumira vrle ljudske težnje, možemo odmah da zaključimo da ne postoji nigde i verovatno nikada i neće.”

Žilber Rist

Koncept razvoja, neodvojivi deo naše svakodnevice i neosporno predmet akademskog, medijskog ili političkog diskursa, izvesno je – i sasvim zdravorazumski – viđen kao koncept isključivo pozitivnog sadržaja. U javnoj sferi, pored toga što je sveprisutan, neodvojiv je od pojmova rasta, progressa, civilizacije, modernosti, ali i filantropije, liberalnih i humanitarnih normi i vrednosti. U sledećem koraku se javljaju i asocijacije dekolonizacije, demokratizacije i globalizacije. Termini poput *razvijenosti* i *nerazvijenosti*, *razvojne pomoći*, *zemlje u razvoju* ili *održivog razvoja* svedoče o produktivnosti koncepta, a sam programski korpus iza pojma razvoja je danas u lingvističkom smislu postao čak previše zahtevan.¹ Pored osvedočene produktivnosti, potrebno je uveriti se da li zadovoljava stroge kriterijume održivosti, upotrebljivosti i empirijske ostvarivosti pomenute u uvodnom citatu, kako bismo sagledali istorijski sadržaj pojma. Kozelek društvene i političke koncepte deli na tri kategorije: tradicionalne, koji poseduju svojevrsnu izdržljivost i trajnost; koncepte radikalno izmenjene tako da otkrivanje njihovog prvobitnog sadržaja zahteva istorijsku rekonstrukciju; neologizme koji odražavaju novu društvenu realnost (Koselleck 2004).² Kako se kasnije dopunjava, moderni koncepti i nisu koncepti već su pretpostavke (*preconceptions*), „nestabilne u odnosu prema prošlosti”, jer nisu zasnovane na iskustvu. Njihova sadržina je obrnuto proporcionalna iskustvu, iz razloga koji izlaze iz domena lingvistike. „Sve kompleksnije interakcije modernog doba... postaju sve manje pristupačne direktnom ličnom iskustvu. Ovo stanje stvari ima semantičke posledice; ... Koncepti neizostavno postaju apstraktniji, najednom uopšteniji i manje deskriptivni nego ikada ranije.” (Richter, Lehmann 1996) Moderni koncepti, uključujući i razvoj, moraju se sagledati u svetlu temporalizacije (*Verzeitlichkeit*).

Neki autori ističu da razvoj predstavlja jedan od tri metanarativa našeg vremena, naporedo sa modernizacijom i industrijalizacijom, dok ga drugi izjednačavaju s ideologijom i smatraju uslovljenom manifestacijom političkih težnji ili nusproduktom političkih procesa (Frank 1966; Pieterse 2010; Veltmeyer 2005). Frank tako negira bilo kakvu specifičnu vrednost razvoja, smatrajući da su razvoj i nerazvijenost dva lica istog fenomena – kapitalizma. U nerazvijenosti nema ničega tradicionalnog ili 'prvobitnog', a 'zaostale' institucije nerazvijenosti su u jednakoj meri kao i 'moderne institucije napretka' proizvod istog istorijskog procesa kapitalizma. Veltmejer smatra da je koncept razvoja zastareo, a da ga je kao nova forma imperi-

1 U pitanju je, ipak, lingvistička produktivnost na engleskom jeziku ili 'terminološka evolucija' koja frekventnim izbacivanjem novih termina prevazilazi mogućnosti adekvatnog prevođenja na druge indoevropske jezike Zapadne Evrope. Nameće se pitanje u kojoj meri je prenos lingvističko-semantičkog sadržaja moguć na jezike prostora koji predstavljaju poprište 'razvoja' (Russel-Bitting 2000).

2 Uz mogućnost da određeni koncepti nadilaze kategorije ili prelaze iz jedne u drugu.

jalizma zamenio koncept globalizacije. Vilson smatra da je ideja razvoja istorijski i konceptualno neodvojiva kako od prosvetiteljstva tako i od kolonijalnog poimanja 'rase'. Koncept kontinuiranog progressa zasnovan je na binarnoj postavci inertnih i regresivnih društava, s jedne, i 'poverenika progressa' odgovornim za civilizatorsku misiju, s druge strane (Wilson 2011). Utoliko je značajnije vratiti se u period kulturnog zaokreta u XVIII veku radi jasnijeg sagledavanja korena modernog koncepta razvoja. Većina autora istorijat razvoja započinje u eri prosvetiteljstva, ali za potrebe ovoga rada osvrnućemo se na raniji period i proces prenošenja pojmova razvoja i rasta inherentnih biologiji u sferu društva, kao i transformacije metafore u samostalan označitelj u domenu društvenih nauka. Ovo konceptualno 'izviđanje' završićemo kratkim pregledom religijskih ili mitskih kvaliteta pojma razvoja, kao i predlozima za njegovo jasnije određenje.

U odsustvu obuhvatne i prihvaćene definicije razvoja, a tek kao orijentir za dalju analizu iskoristićemo (zvanično prihvaćenu) tautologiju kojom se pojam razvoja i prava na razvoj određuje u formalnom smislu: „Pravo na razvoj je neotuđivo ljudsko pravo čijim dejstvom svako ljudsko biće i svi narodi imaju pravo da učestvuju, doprinose, uživaju ekonomski, društveni, kulturni i politički razvoj, u kome sva ljudska prava i fundamentalne slobode mogu u potpunosti biti ostvarena”³

2. RAZVOJ KAO METAFORA

Metaforičko mišljenje, „naše sredstvo za sprovođenje direktnog stapanja dva odvojena prostora iskustva u jednu prosvetljujuću, ikoničnu, obuhvatnu sliku”, mada lišeno naučnog metoda, prisutno je i neodvojivo od jezika, umetnosti, nauke. Kako Nisbet ističe, metafore mogu da budu trajne i snažne: na primeru shvatanja revolucionarnih zaokreta u ljudskom mišljenju ukazuje da se radi o „mutacionoj zameni u određenim kritičnim tačkama istorije, jedne fundamentalne metafore drugom” (Nisbet 1969). Zamka, međutim, leži u iskušenju da se na metafori zasnuju naučne postavke, da se „atributi analogije greškom uzmu za attribute stvarnosti”.

Neosporno je da metafora može da poprimi dimenzije društvenog i političkog koncepta.⁴ Nisbet napominje da je metafora rasta ili razvoja jedna od najstarijih u zapadnoj misli. Od Heraklita nadalje zapadna misao primenjuje analogiju razvoja biološkog organizma i društvenih promena.

3 Declaration on the Right to Development, Resolution 41/128 UN General Assembly, 4.12.1986. Preuzeto iz Rist, "The History of Development", 2010.

4 Kozelek za primer navodi metaforu *prosvetiteljstva* (*Aufklärung*, izvorna značenja u nemačkom *razvedranje* i *izviđanje*), koja tako do kraja XVIII veka postaje filozofski koncept da bi kasnije označavao čitavu eru. Reinhart Koselleck, *A Response to Comments on Geschichtliche Grundbegriffe* (Richter and Lehmann 1996: 60).

Promene u društvu se po datoj analogiji tumače kao proces koji ima svoj određeni tok: svoj smer, predvidivost razvoja (smena razvojnih faza po određenom redosledu), zbirni kvalitet rasta (ono što je vidljivo predstavlja kumulativni rezultat prethodnog života i trajanja) i ireverzibilnost praćenu nepobitnom svrhom razvoja. Kod Grka društveni razvoj, kao i životni ciklus organizma, odlikuju faze rođenja – nastanka, rasta, propadanja i smrti – nestanka.

Sa iskorakom u hrišćansku epohu dolazi do promene u koncepciji promene i razvoja (Nisbet 1969). Za razliku od starogrčke ili rimske ciklične doktrine razvoja, koja podrazumeva rađanje i smrt, nastanak i propast, rast i propadanje, uspon i pad, hrišćanska doktrina metaforu postanka i kraja preuzima – rođenje, raspeće, uskrsnuće – ali bez cikličnosti. Metafora i analogija su iste, ali je razvoj sada linearan i kreće se putanjom istorije naroda kao razvojnih faza čovečanstva sve dok se ne dostigne krajnja tačka: nestanak sveta. Još jedna ideja „duboka i opasna” kroz hrišćansku doktrinu pronalazi svoje mesto, nadovezujući se na raniju kumulativnost istorije: ideja o istorijskoj neophodnosti. U Avgustinovo vreme neophodnošću rukovodi Božja volja, providenje, a u jednakoj meri kasnije u sekularizovanoj formi neophodnost je uzrokovana ili pokrenuta dijalektikom ili manifestom sudbine. Od ovoga trenutka do veka prosvetiteljstva, ali i do današnjih dana, proteže se shvatanje jedinstvenog i jednosmernog čovečanstva sa jedinstvenom i neizbežnom matricom razvoja u čijim okvirima pojedinačne narodne ili nacionalne istorije prolaze fiksirane razvojne stadijume. Matrica razvoja istovremeno predstavlja prirodni poredak i istorijsku neophodnost.

Zanimljivo je da još pedesetih godina dvadesetog veka Levi-Stros u raspravi „Rasa i istorija” objašnjava odsustvo istorijske nužnosti i krhkost pretpostavke o evoluciji prenete u domen kultura. Pravi osvrt na pojave u istoriji čoveka do tada shvaćene kao sukcesivne koje se smenjuju po principima evolucije i progressa. Kako Levi-Stros ističe, evolucija se čini teško osporivom, a progres čovečanstva očiglednim. Međutim, postavljanje evolucijskog niza, postavljanje koraka progressa u kontinuiranu, linearnu seriju nije izvodljivo, dok su naučni pokušaji da se to učini pojednostavljeni. Razvoj nije ništa do konstrukcija, jer ne postoji kao univerzalan niz bioloških evolucionih sekvenci. Ipak, u trenutku kada se učini da Levi-Stros konačno pravi iskorak iz biologije i raskid sa metaforom razvoja, on pribеžište nalazi u genetici: „Progres (ako je taj termin još uvek pogodan za označavanje realnosti veoma različite od one na koju se prvo primenjivao) nije ni nužan, ni kontinuiran – on se odvija u pomacima, u skokovima ili, kao što bi rekli biolozi, mutacijama”. (Levi-Stros 2011)

3. TERET BELOGA ČOVEKA

„Što se civilizacija više bude širila zemljom, više će nestajati ratovi i osvajanja, kao i ropstvo i beda.”

Kondorse

„Sudbina čoveka leži na Jugu. Došao je trenutak kada Evropa treba da uvidi da je Afrika uz nju... U XIX veku je beli čovek od crnca napravio čoveka; u XX veku Evropa će od Afrike napraviti svet. Osmisliti novu Afriku, učiniti staru Afriku prijemčivom za civilizaciju – to je problem. A Evropa će ga rešiti.”

Viktor Igo

U duhu prosvetiteljstva pojavljuje se pojam civilizacije kao procesa oplemenjivanja, uljudživanja, prihvatanja dostignuća napretka. Civilizaciji je inherentno znanje, naučno dostignuće, tehnologija, umetnost, a suprotstavljeno varvarstvo; alternativa nema, a put ka civilizaciji je neumitan, jednostran, pa je tako civilizacijska razvojna misija pravo i obaveza prosvetćenog čoveka, pomoć nerazvijenima da se preskoči ili ubrza nekoliko koraka evolucijsko-razvojnog procesa. Osvajanje se preinačuje u *mission civilisatrice*, izrabljivanje u pomoć u razvoju. Kao najistaknutiji zagovornici civilizacijske misije Bifon i Kondorse pozivaju belog čoveka na odgovornost: prema Bifonu, beli čovek kao najsavršenija, iskvarena tvorevina prirode ima obavezu da usmerava evoluciju sveta. Kondorse proklamuje da Evropa mora da pomogne „u širenju istina” koje će dovesti do sreće u kolonijama, kao i da je ovim prostorima (kolonija) „potrebna samo naša pomoć da postanu civilizovani... naši prijatelji i učenici” (preuzeto iz Rist 2008).

U ovom razdoblju – XVIII vek – pojavljuju se i prvi nagoveštaji humanitarnog narativa, samilosti i brige kao moralnog imperativa za preduzimanje mera za ublažavanje tuđe i uglavnom telesne patnje (Fassin 2012; Laqueur 1989). Humanitarni narativ i tzv. *efekat realnosti* kao literarna tehnika (ali i tehnika mobilizacije javnosti) proizlaze iz zajedničkih korena romana, kliničkog izveštaja ili zapisnika sa autopsije, kao i ranih socijalnih istraživanja (Hunt 2008; Laqueur 1989). Već u ovom razdoblju, zajedno sa idejama ljudskih prava, sazrevaju i osnovna oruđa humanitarnog narativa *svedočenje* o patnji, *fokus na fizičko telo*, smrti/ili pretrpljeni bol i patnju i *instant* akcija kao momentalno rešenje. U prvom trenutku se humanitarstvo odnosi prema sirotima koji su ogrezli u „kugu, prljavštinu, trulež” u kontekstima ranih industrijalizovanih gradova, a krajem XVIII veka zabeležen je apel bogatima da na bolest gledaju iz ugla ličnog interesa: „Tajnim putevima [bolest] stiže i do najimućnijih i žestoko im se sveti zbog njihovog zanemarivanja ili neosetljivosti na ubogost koja ih okružuje... Tako je, čini

se, bezbednost bogatih konačno vezana za dobrobit sirotih” (John Ferriar 1792; citat preuzet iz Laqueur 1989).

Kontradiktornost fenomena kolonizacije posebno je upečatljiva u analizi podrške javnosti kolonizacijskom projektu Francuske. U određenom vremenskom periodu kampanja za popularizaciju kolonizacijskog projekta je kao ključni element za obraćanje naciji koristila materijalnu dobit. Javna podrška projektu bila je ograničena i stagnirala je. Od trenutka kada se kao primarna motivacija za kolonizaciju uzima razvojni projekat podrška se nesumnjivo povećava (Fassin 2012; Rist 2008). Čak i pripadnici abolicionističkog pokreta zdušno prihvataju kolonizaciju kao način da se reši problem ropstva, da se nekadašnji robovi pretvore u radnike. Niz zvaničnih strategija, dopisa, obraćanja u periodu s kraja XIX i početkom XX veka informišu francusku naciju da „više rase imaju prava i obaveze prema nižim rasama i sa njima moraju da dele dobrobiti nauke i progresa”, dok je za Francusku značajno da u kolonizaciji učestvuje jer „ukoliko se povuče u sebe i uzdrži od kolonizacije, druge nacije će to učiniti umesto nje, ali u ime manje plemenitih vrednosti i sa manje talenta”. Ili: „Kolonizacija je najuzvišenija funkcija društava koja su dostigla napredni stadijum civilizacije... Jedan je od najkompleksnijih i najdelikatnijih fenomena socijalne fiziologije... Zasluga je naroda kolonizatora da mlado društvo koje iznedri postavi u najpovoljnije uslove za razvoj njegovih prirodnih svojstava; da mu utaba stazu bez gušenja njegove inicijative; da mu da sredstva i oruđa neophodna i korisna za rast”.⁵

Socijalni evolucionizam, odgovornost i pravo Zapada na intervenciju se tako ustoličuju u drugoj polovini devetnaestog i početkom dvadesetog veka.⁶ Evolucija je izjednačena s razvojem, uspostavljeno je hijerarhijsko ustrojstvo od 'divljaka' do 'civilizovanog čoveka'. Ovim poduhvatom se, kako Rist ističe, Evropa lišila sopstvene istorije i kulture, zamenila ih svojevrsnom matricom mita o razvoju, a jednovremeno je sa novog talasa kolonizacije uklonila stigmatu predstavljajući je kao čin univerzalne ljudske solidarnosti i milosrđa. Ipak, proces razvoja je netranzitan, neminovan, neumoljiv, istorijski i evolucijski uslovljen.

Kako Todorov navodi, i pored arbitrarnih određenja civilizacije i varvarstva doživljaj neophodnosti razvoja i napretka predstavlja apsolutno opravdanje za razvojnu ili civilizacijsku intervenciju. „Evropska civilizacija se širi i osvaja sve više prostora zahvaljujući svojoj materijalnoj snazi, ako ne

5 Paul Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, 1874, preuzeto iz Rist 2010.

6 Rist ipak oseća obavezu da razreši Darvina odgovornosti za socijalni evolucionizam. I pored toga što je poznato da je Darwin bio pod uticajem Maltusovih teorija, Herbert Spenser je taj koji je prvi, 1852. godine objavio studiju o razvoju socijalnih organizama po istoj matrici, od najniže do najsavršenije forme, kao kada su u pitanju biološki organizmi.

i svojoj moralnoj strani. Priznajemo, takođe, da ima naroda divljih i varvarskih, kod kojih se vrše jezive surovosti, užasi. Civilizacija ima prava da se bori protiv varvarstva.”⁷

Razvoj koncipiran na način na koji ga i sada shvatamo, u osnovnim crtama u kojima je danas prisutan u javnoj sferi, utemeljen je na premisama postavljenim u doba prosvetiteljstva. Shvatanja ekonomskog rasta kao preduslova za razvoj, zanemarivanje protivrečnosti zahteva za rastom kombinovanim sa neminovnim (istorijom i evolucijom prizvanim) razvojem, a nauštrb ograničenosti resursa i neodrživosti rasta, dovodi nas do logičkog sučeljavanja istorizma i materijalizma ovog zahteva sa oportunističkim elementom pretpostavke rasta. Ovo nas dovodi i do percepcije razvoja kao svojevrsnog 'predskazanja budućnosti', projekcije pomenute osiromašene i pojednostavljene matrice evropske istorije i kulture na ostatak sveta ili partikularnog univerzalizma (koji Latour naziva i arogantnim univerzalizmom; Latour 1991). O elementima koji izlaze iz domena logike i sežu u sferu mitskog ili religioznog biće više reći u petom odeljku eseja.

4. XX VEK – RADIKALNI ZAOKRET?

„Razvoj je polje u fluksu, sa munjevitim promenama i prometom alternativa. Upravo usled iskušenja krize, razvoj je visokoenergetsko polje.”

Jan Nederfejn Piterse

„Ljude treba navesti da misle da se sve menja, kako bi sve ostalo upravo onako kako je i bilo.”

Žilber Rist

Sa pojavom Društva naroda razvoj se stavlja u domen međunarodne organizacije sa ovlašćenjem da vrši procenu stepena razvoja kolonija ili nekadašnjih okupiranih teritorija, kao i adekvatnih mera za njegov podsticaj (poveravanje mandata). Prva tri stava Člana 22 Pakta Društva naroda tako objavljuju:

1. *Prema onim kolonijama i teritorijama koje su za posledicu proteklog rata prestale da budu pod vlašću Države koja je njim ranije upravljala, a naseljene su ljudima koji još uvek nisu sposobni da samostalno stoje u zahtevnim uslovima modernog sveta, treba primeniti principe da dobrobit i razvoj ovakvih naroda formiraju sveto poverenje*

7 Pol Dume (Doumer, 1857–1932), guverner u Indokini, a kasnije i predsednik Republike na naučnom skupu „Civilizacija, reč i ideja”, održanom u Parizu 1929. godine. Preuzeto iz Todorov 2014.

civilizacije i da su garancije za sprovođenje tog poverenja otelotvorene u ovom Paktu.

2. *Najbolji metod za ostvarivanje ovoga principa u praksi je da se tutorstvo nad ovakvim narodima poveri naprednijim narodima koji usled svojih resursa, iskustva ili geografskog položaja najbolje mogu preuzeti na sebe ovu odgovornost, a voljni su da je prihvate, i da se tutorstvo treba sprovesti sa njima kao Mandatarima u ime Društva.*
3. *Karakter mandata se mora razlikovati prema stadijumu razvoja naroda, geografskom položaju teritorije, njenim ekonomskim uslovima i drugim sličnim okolnostima.*⁸

Po prvi put u službeni jezik ulaze pojmovi stadijuma razvoja, kao i ozvaničavanje legitimiteta međunarodne organizacije u proceni stadijuma razvoja, sposobnosti za samostalnost i razvoj, kao i poveravanja tutorstva za dalje usmeravanje procesa razvoja. U skladu sa prethodno pojašnjenim tekovinama Prosvetiteljstva i socijalnog evolucionizma, razvoj je i dalje percipiran, a sada i u međunarodnom pravnom dokumentu ozvaničen kao evolutivni proces koji se sastoji od kontinuiranih i nezaobilaznih stadijuma, od kojih civilizacija figurira kao najviši. Nije zanemarljivo ni legitimisanje prava 'najrazvijenijim' i 'najiskusnijim' na tutorstvo nad 'nesposobnima': razvoj je sada viđen kao sredstvo kojim zaslužni uvode red u progres (Wilson 2011). Zanimljivo je da nešto kasnije Društvo naroda ustanovljava i službu tehničke pomoći (kako Rist naglašava, preteču UNDP) za pružanje razvojne podrške državama koje nisu u sklopu mandatnog sistema, pa je tako Kina prvi primalac ovakve vrste podrške.

U sledećem koraku, sa uspostavljanjem Organizacije ujedinjenih nacija, a u kontekstu sveta u podeli pojavljuje se 'novi' koncept razvoja. Povelja UN u Članu 55 u kontekstu međunarodne ekonomske i socijalne saradnje, a uz uvodni stav koji se odnosi na jednaka prava i pravo na samoopredeljenje naglašava promociju uslova ekonomskog i socijalnog napretka i razvoja kao zadatka UN-a, nadovezujući razvoj na sferu ljudskih prava i osnovnih sloboda, kao i obrazovnu i kulturnu saradnju. Član 73, u duhu Pakta Društva naroda, nastavlja tradiciju pozivanja na 'sveto poverenje'⁹ u kontekstu obaveze unapređenja blagostanja lokalnog stanovništva prilikom upravljanja nesamoupravnim teritorijama.

Prema većini autora, međutim, Trumanov inauguracioni govor predstavlja uvod u *Eru razvoja* (*Development Age*, Sachs 2010). Truman poziva na „odvažni novi program koji će dobrobiti naših naučnih otkrića i industrijskog progressa učiniti dostupnim radi napredovanja i rasta nedovoljno

8 Tekst Pakta dostupan na stranici The Covenant of the League of Nations (Including amendments adopted December 1924), The Avalon Project, http://avalon.law.yale.edu/20th_century/leagcov.asp

9 U zvaničnom prevodu Povelje UN na srpski jezik 'sveta dužnost'.

razvijenih oblasti". Program podrazumeva pomoć 'slobodnim' narodima sveta uz poziv na zajednički poduhvat kroz UN za postizanje 'mira, obilja i slobode', program razvoja u kome nema mesta za 'stari imperijalizam'. Ovim se u diskursu razvoja još jednom potvrđuje legitimitet međunarodne organizacije, ovaj put Ujedinjenih nacija, kao kanala za koordiniranje i distribuciju pomoći za razvoj; potvrđuje se istorijska neminovnost odsustva razvijenosti određenih oblasti. Istovremeno se uvodi određeni broj lingvističkih i konceptualnih novina čija proliferacija se nastavlja u službenoj upotrebi međunarodnih organizacija i država: konceptualno se dovode u neraskidivu vezu *demokratija i razvoj*; borba protiv *ugnjjetavanja, ljudska prava i razvoj*. Pojam, a i sam vokabular koji se odnosi na razvoj se tranzitiviraju – za razliku od predestiniranog i socijalnom evolucijom uslovljenog razvoja proisteklog iz prosvetiteljstva, razvoj postaje predmet ljudskog delovanja, promenljiva kategorija na koju se može uticati. Kako Rist ističe, po prvi put u istoriji se razvoj stavlja u tu perspektivu da jedan akter (država, organizacija) može da *razvija* drugog (državu). U isto vreme, već *Point four* u kontekst razvoja uvodi protivrečnosti karakteristične za današnje poimanje razvoja, spaja nespojivo: nesebičnu solidarnost i saradnju među državama radi opšte dobrobiti čovečanstva sa kapitalnim investicijama i promocijom slobodnog tržišta po svaku cenu; oslobođenje naroda, borbu protiv starog imperijalizma i eksploatacije radi stranog profita naporedo sa širenjem američke trgovine.¹⁰ Ipak sam program nije imao nikakvog konkretnog sadržaja i u decenijama koje su usledile, praktične akcije koje su ulazile u program međunarodnog razvoja uglavnom su zavisile od trenutka i okolnosti.

Formiranje Razvojnog programa UN (UNDP) ne predstavlja prekretnicu u ovom procesu. Mali broj fenomena (kao što je *uđama* u Tanzaniji) i inicijativa koje su za cilj imale interpretaciju pojma razvoja u kontekstu i od strane zemalja 'u razvoju' daju nešto kulturno primerenije definicije kao što je: *Razvoj je proces koji omogućuje ljudskim bićima da ostvare svoj potencijal, izgrade samopouzdanje i žive dostojanstvenim i ispunjenim životom. To je proces koji ljude oslobađa straha od nedaće i eksploatacije... Osnova nacionalnog razvoja mora da bude u sopstvenim resursima, ljudskim i materijalnim, iskorišćenim u potpunosti za ispunjenje sopstvenih potreba. Razvoj mora da bude napor koji preduzimaju ljudi za ljude. Pravi razvoj mora da bude fokusiran na ljude (People-centered development, South Commission Report, 1990).* Ipak, nemaju jačeg odjeka. U odgovor na zahteve inkluzivnog i participativnog razvoja UNDP pokreće proizvodnju godišnjeg izveštaja *Human Development Report*, koji razrađuje

10 Truman's Inaugural Address, January 20, 1949, dostupno na stranici Harry S. Truman Library and Museum, https://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inagural20jan1949.htm

koncept humanog razvoja (*Humani razvoj je proces uvećavanja ljudskih izbora*. Human Development Report, 1990). Pored pokušaja da se oslabljenom pojmu vrati nešto kredibiliteta (o čemu će više reći biti kasnije u tekstu), ovo je i pokušaj da se stvori privid uključivanja konceptualnih sadržaja kreiranih kroz rad Komisije Juga i slične inicijative.

UNDP dolazi sa još jednom inovacijom, zamenom GDP novim načinom merenja – indikatorom humanog razvoja (*human development indicator*, HDI), koji bolje oslikava 'razvojni učinak' tako što, pored prihoda, uključuje i faktore životnog veka, obrazovanja i ljudskih sloboda. Naizgled novi kriterijumi razvoja drastično menjaju sliku razvoja i rangiranje država na novoformiranim lestvicama. Teorija o sposobnostima (*capabilities*) Amartje Sena kao ishodište za novo shvatanje i kvantifikaciju razvoja težište stavlja na individualnu slobodu kao društvenu obavezu, kvalitet života i pojedinca kao 'agenta promene'. Razvoj se, dakle, postiže uklanjanjem nesloboda koje ljude lišavaju izbora, a uloga institucija je da slobode, međusobno povezane i uslovljene, podstaknu i garantuju (Sen 2000). Nusbaum nastavlja da usmerava pristup ljudskog razvoja i sposobnosti u pravcu teorije društvene pravde, pa tako definiše deset centralnih ljudskih sposobnosti (*threshold*) koje proističu iz ljudskog dostojanstva kao fundamentalne vrednosti koje politički poredak mora da obezbedi: život, telesno zdravlje, telesni integritet, čula, mašta i misao, osećanja, praktični razum, pripadnost, druge vrste, igra i kontrola nad sopstvenom sredinom¹¹. Sposobnosti su svojstva pojedinca kombinovana sa mogućnostima kreiranim u društvenom, političkom i ekonomskom kontekstu i samim tim ljudski razvoj zahteva akciju vlada i mere javnih politika. Konačno, zaključuje da su sve države sveta države u razvoju: evidentno nijedna nije pojedincima obezbedila jednak kvalitet života i minimalnu pravdu (Nussbaum 2011).

Ipak, 'tiranija' GDP se nastavlja, i dalje je osnova obračuna, dok se merljivost učinka razvojne pomoći ne čini nimalo efikasnijom. Ponuđenim alatima se nacionalne ekonomije 'primalaca razvoja' samo čine otvorenijim za disekciju sopstvenih ekonomija radi boljeg argumentovanja neophodnosti privatizacija, strukturalnih prilagođavanja i redukcija javnog sektora (Sachs 2010).

XXI vek ne nudi značajnije inovacije, sem što rečnik razvoja doživljava diversifikaciju, a diskurs blagu reorijentaciju uvođenjem pojmova *smanjenje siromaštva (poverty reduction)*, *premošćivanje rascepa (bridging the gap)*, *globalna nejednakost (global inequality)*, kojoj se pritom učitava prirodno stanje datosti, pa se protiv nje ne bori već se njome *bavi, prevazilazi se*. Ulazak u novi milenijum je obeležen postavljenjem Milenijumskih razvojnih ciljeva (*Millenium Development Goals*, MDGs) od strane UN, a

11 Nusbaum ih smatra minimalnim i univerzalno primenljivim, ali otvorenim za demokratsko razmatranje.

uz doprinose Svetske banke, Organizacije za ekonomsku saradnju i razvoj i Međunarodnog monetarnog fonda. Lista uključuje osam glavnih ciljeva (od kojih svaki i nekolicinu potciljeva i bliže određenih stremljenja) gde svoje mesto nalaze iskorenjivanje siromaštva i gladi, univerzalno osnovno obrazovanje, jednakost polova, smanjenje smrtnosti dece, poboljšanje materinskog zdravlja, borba protiv HIV i malarije, ekološka održivost i globalno partnerstvo za razvoj. Predviđeni rok za ispunjenje ciljeva je 2015. godina. Nakon isteka predviđenog roka, UN objavljuje zvanične podatke prema kojima je ostvaren značajan pomak, ali je uspeh u ispunjavanju ciljeva neujednačen.¹² Prema analizama stručnjaka, i pored značajnih ulaganja, programskih aktivnosti, spuštanja strategija u sklopu MDG na nivo nacionalnih država, efekti su minimalni, a ciljevi nisu ostvareni. Kritike postoje i povodom odsustva predstavnika ugroženih zajednica u konsultativnom procesu, kao i orijentacije ciljeva Sever–Jug. Da li je neispunjenje milenijumskih razvojnih ciljeva dovelo do kraha nama poznatog koncepta razvoja ili do potresa i drastične promene u razvojnoj programskoj sferi? Naprotiv, UN su objavile nastavak rada na postmilenijumskoj agendi (Agenda 2030) i 2016. godine lansirale rad na Održivim ciljevima razvoja (*Sustainable Development Goals*, SDGs)¹³.

Za potrebe ovoga rada nije neophodno detaljno predstaviti formiranje međunarodnih institucija u sklopu Organizacije ujedinjenih nacija, praćeno osnivanjem agencija na nacionalnom nivou, poput *US Agency for International Development* (USAID), *Department for International Development* (DfID), *Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit* (GIZ), *Norwegian Agency for Development Cooperation* (NORAD), *Swedish International Development Cooperation Agency* (SIDA), *Agence française de développement* (AFD), koje u svom mandatu imaju razvoj – u tranzitivnom smislu. (Zlo)upotreba razvoja u periodu Hladnog rata, iako zanimljiva tema, ne ulazi u tematski okvir ovoga rada. Neophodno je pomenuti, međutim, da koncept razvoja nakon perioda intenzivne proliferacije i institucionalizacije doživljava i izuzetnu prijemčivost od strane akademskih zajednica prvenstveno zemalja 'Prvog' sveta: u SAD, Velikoj Britaniji ili ostalim državama Zapadne Evrope nebrojeni univerziteti nude kurseve 'studija razvoja'; stotine ili čak hiljade naučnih časopisa bavi se razvojem u širem smislu. Zahvaljujući postojećoj obrazovnoj infrastrukturi, kao i

¹² Zvanična stranica <http://www.un.org/millenniumgoals/>

¹³ Neki autori, međutim, smatraju da prelazak na 'održivi razvoj' kao novi dominantni narativ sadrži dve značajne komponente: raskid sa idealom 'razvoja za sve' i pomirenje sa idejom nejednakosti. Otud i frekventnija upotreba termina 'smanjenje siromaštva' (trajna nejednakost Juga i Severa je neophodna radi održivosti *status quo*, tj. pozicije blagostanja Severa) i izdržljivost (*resilience*) kao prilagođavanje i preživljavanje Juga bez bezbednosnih rizika po Sever. (Duffield 2005; Wilson 2017)

adaptacijom određenog broja zemalja 'u razvoju' (Uganda, Kambodža, zemlje Balkana) u svojevrsna isturena odeljenja za dodatnu obuku studenata razvoja, svet je dobio na hiljade novih eksperata za razvoj – uglavnom filantropski nastrojenih pripadnika 'Prvog' sveta. Ipak, čini se da je koncept razvoja tokom proteklih sedam decenija samo izgubio na jasnoći i sadržaju.

5. RAZVOJ KAO VEROVANJE, MIT ILI *BUZZWORD*

„Svi koncepti imaju dva aspekta. S jedne strane ukazuju na nešto njima eksterno, na kontekst u kome se koriste. S druge strane, ova je stvarnost doživljena u sklopu kategorija koje proizvodi jezik.

Stoga su koncepti istovremeno i indikatori i faktori političkog i društvenog života. Metaforički rečeno, koncepti su kao zglobovi koji povezuju jezik sa ekstralingvističkim svetom.”

R. Kozelek

Politički mit, kao „kontinuirani rad koji je odgovor na neprekidno promenljive potrebe za značenjem”, ne zavisi od sadržaja narativa niti polaže pravo na istinu. Nastaje u procesu transformacije narativa 'estetskim prevodjenjem', vezivanjem slikovnih asocijacija, simbola i amblema koji navode na dati narativ (Bottici, preuzeto iz Kaczmarska 2016). Mit razvoja je neraskidivo vezan za diskurzivnu konstrukciju međunarodne zajednice i u toj perspektivi kreira očekivanja i legitimiše intervenciju od strane država nad i u državama. Ima uticaj na kolektivnu imaginaciju konstrukcijom uspešne verzije stvarnosti (Kaczmarska 2016). Već pomenuto odsustvo definicije i stav opisan u prethodnom odeljku 'niko ne zna o čemu se radi, ali dopustimo da akcije definišu nameru' u kolektivnoj svesti ostaju zanemareni, ne alarmiraju, jer je sveprisutnost slikovnih asocijacija – amblema institucija i organizacija, logoa nevladinih organizacija, UNDP, UNICEF, nacionalne ili lokalne direkcije za razvoj, radne grupe za smanjenje siromaštva... doprinose vizualizaciji mita. Vizualizacija tako kreira iluziju opipljivosti postojanja razvoja u realnom prostoru i vremenu, ali i zamenjuje konceptualnu jasnoću.

Polaganje prava na racionalnost i sekularnost modernog zapadnog društva, Rist primećuje, manifestacija je zapadne arogancije. „Neophodno je odbaciti veliku podelu između tradicije i modernosti jer i sama modernost leži unutar određene tradicije”. Razvoj u ovom društvenom poretku, međutim, predstavlja *društveno verovanje*, supstitut za religiju, u domenu iznad ideologija. Ovo potkrepljuje sledećim argumentima: dokazi o postojanju i delovanju razvoja ne postoje, čak nasuprot tome postoji obilje

primera i dokaza o odsustvu njegovog dejstva¹⁴, međutim, manjkavosti se, kao i u religijskom kontekstu, pripisuju pogrešnom tumačenju dogme ili opet pogrešnom i nedoktrinarnom sprovođenju.¹⁵ Vera toleriše kontradikciju, pa tako i verovanje u razvoj uprkos protivrečnostima i dokazima odoleva. U sklopu ovakve doktrine nije neobično postojanje 'prosvećenog' ili 'solidarnog samointeresa'. Oksimoron je sastavni deo narativa, pa je tako moguć, a sve za potrebe razvoja, i 'kapitalizam s ljudskim licem' koji nastupa nakon 'humanitarne intervencije'. Zdrav razum, čak i u odsustvu vere, nalaže da se sve iz domena razvoja prećutno odobrava i ne preispituje u javnosti: kako razvoj, tako i drugi koncepti kvazireligijskog kvaliteta kao što su ljudska prava. Eventualni 'nevernici' koji javno istupe nailaze na osudu. Kačmarska takođe napominje da mit u odnosu na narativ poseduje odvojen kvalitet, element vere, kao i da je zanimljiva otvorenost zapadne akademije da ideologije razmatra kao mitove, sve dok su u pitanju nezapadnjačke ideologije, ideologije 'drugih'. Mit sa svojom kohezivnom i podsticajnom snagom, moći da definiše i legitimiše svrhu, ima značajnu ulogu u oblikovanju kolektivnog identiteta (Kaczmarska 2016). Rist ističe sličnost vere u razvoj sa drevnim mitovima, ali naglašava da društvena verovanja nisu mit tih razmera, jer nema fundamentalnog narativa, postoje samo 'predlozi u vazduhu' (*floating propositions*), koji zavise od opskurnih autoriteta („stručnjaci kažu...“, „istraživanja su pokazala...“, „najnovije statistike...“), zvučnih naziva institucija i legitimiteta ostataka starih verovanja (Rist 2002, 2007). Reprodukuj se ponavljanjem, čemu pogoduje odsustvo alternativa, ne usled postojanja opšteg konsenzusa. Kako Rist zaključuje, verovanja su „rezerve značenja koje igraju istu ulogu kao bankarsko zlato u vreme kada je predstavljalo garanciju papirnog novca, a da niko nikada nije tražio da ga proveriti“. Ovakvo viđenje razvoja kao sekularne religije modernog doba, moderne religije kao obaveznog ponašanja koje jača socijalnu koheziju praćeno prihvatanjem nepobitne istine prećutnim konsenzusom potkrepljuje i Dirkemova postavka o nepostojanju društva bez religije, koja je eminentno društvena pojava, dok „verske reprezentacije izražavaju kolektivne realnosti“ (Rist, 2007: 487).

Mit o razvoju i njegov religiozni sadržaj ističe i de Rivero i naglašava da u prilog ovoj tvrdnji izvesno govori činjenica da decenije iskustva razvoja sa očiglednim i apsolutnim izostankom rezultata ne utiču na održavanje vere i nade u razvoj: i dalje se zahteva „umanjenje razlika“ i očekuje oponašanje

14 Rist rado potkrepljuje svoja viđenja podacima međunarodnih organizacija: statistika UNDP-a pokazuje da je 40 godina razvojne pomoći omogućilo da se razlika – kada su u pitanju 20% najsiromašnijih i 20% najbogatijih – udvostruči.

15 „Kao što je i Hrišćanima poznato sve o brojnim zločinima počinjenim u ime njihove vere, a ipak nastavljaju da je se pridržavaju, tako i stručnjaci za razvoj sve češće uviđaju svoje greške, a ne preispituju svoje razloge zašto nastavljaju svoju službu.“ Rist 2010.

zapadnih kapitalističkih modela od strane siromašnih država. Upravo je proglašenje prava na razvoj od strane UN primer „religijske impregnacije sveta mitom o razvoju“: oponašanje potrošačkog mentaliteta Zapada, kao i sam pokušaj da stanovništvo sveta ostvari životni standard nalik industrijskim državama Zapada doveo bi do globalnog kolapsa (de Rivero 2010).¹⁶

U ovom kontekstu, a uz otvaranje pitanja *čiji razvoj* ili *razvoj za koga*, zanimljiva su viđenja francuskog antropologa Didije Fasena i norveškog istoričara Terje Tvetta. Kroz temeljnu analizu istorijata humanitarstva i razvojne pomoći u svojim državama i zapažanje takozvanog *protokola saosećanja* (*compassion protocol*) u slučaju Francuske ili *režima dobrote* (*godhetsregimet*) u slučaju Norveške, primećuju neophodnost prisustva ideje razvoja i razvojne pomoći u javnom diskursu. Razvoj, kao apstrakcija, dobra volja usmerena na *druge*, neophodan je kao faktor potvrde nacionalne superiornosti. U slučaju Francuske, u pitanju je produženi milosrdni odnos kolonijalne metropole prema nejakim kolonijama, održanja iluzije solidarnosti i zasluženog bagostanja (Fassin 2012). Preuslov je za izgradnju i održanje nacionalnog identiteta: u norveškoj javnosti se bez ironije govori o 'norveškoj izuzetnosti', dok se Norveška naziva 'humanitarnom silom' (Tveedt 2002, 2016). Kako bi se izbegla svest o neumitnoj ceni progressa – na štetu i uz izvesnu destrukciju prirode ili ljudi – narativ razvoja prigodno popunjava prazninu i umiruje savest privilegovanih. U svetu podeljenom tako da stanovnici država blagostanja „teško da mogu da dođu u kontakt sa siromašnima, stoga neguju iluziju da će njihove privilegovane životne okolnosti pre ili kasnije da se prošire na celo čovečanstvo“ (Rist, 2007: 489).

Odsustvo definicije se može (a često se to i čini) pripisati svojevrsnoj lingvističkoj ekonomiji: prigodno je u drugoj polovini XX veka došlo do smene termina *kolonizator* i *kolonija* terminima *razvijena zemlja* i *zemlja u razvoju*. Teorija modernizacije podrazumeva niz binarnih podela – moderno/tradicionalno, urbano/ruralno, progresivno/stagnantno – koje nadomešćuju rasnu dihotomiju (Wilson 2011). Manje je očigledna potrošnost termina *razvoj*, višegodišnje ili višedecenijske mantre, krilatice, *buzzword*-a, reči sa performativnom težinom. Rist ukazuje na potrebu da se konceptu vremenom doda težina i legitimitet, kao i da se na neki način izmire sve protivrečnosti koje pojam sadrži, pa se tako kreira (još jedan oksimoron) *održivi razvoj*, pa zatim *humani razvoj*, *endogeni razvoj* (razvoj ne može da bude održiv, već u ovom trenutku postojeće potrebe za resursima

16 Razvoj kao verska dogma i sentiment verolomstva čest su motiv među autorima koji kritički pišu o razvoju. „Obraćam se brojnoj publici dobronamernih vernika u moć Velikih zapadnih planova da pomognu siromašnima, a toliko bih i sam želeo da verujem. Često se osećam kao grešni ateista koji je nekako upao na sastanak konklave kardinala da izabere naslednika skoro svetoga Jovana Pavla II.“ (Easterly 2006: 2)

i energijom prevazilaze kapacitete planete; de Rivero 2010). Ovo se uklapa u još jednu definiciju mita kao narativa koji ne podrazumeva istinu niti laž, a određuje ga njihova svrha; kao kolaž koji objedinjuje intenzivne slike i emotivne sadržaje, istorijski je koncept lišen istoričnosti koji zahteva neprekidno održavanje i uključuje procese prenosa i ponavljanja, dorade i dopune novim, savremenijim elementima (Dany and Freistein 2016).

Vremenom međunarodna dokumentacija koja se odnosi na razvoj i razvojnu pomoć sve frekventnije koristi alternativnu terminologiju *saradnja* umesto *razvojna pomoć*. Kačmarska primećuje protivrečnost koja, s jedne strane, postoji u lingvističkoj evaluaciji i klasifikaciji država 'u razvoju' uz frekventnu upotrebu derogatornih termina – *slabe* ili *ranjive države*, *promašene države* – ali sa ciljem da se kroz razvoj i proces tranzicije 'poprave', dovedu u optimalno stanje. Istovremeno je u ovakvoj lingvističkoj 'klasifikaciji' grupacija razvijenih i donatorskih država predvođena međunarodnim ekspertima i organizacijama obeležena pozitivnim označiteljima kao što su *resursi*, *znanje*, *ekspertiza*. Sa druge strane je pozitivna konotacija razvojne pomoći, uloge nosilaca razvojne pomoći i upotreba podsticajnog vokabulara *saradnja*, *osnaživanje*, *jačanje kapaciteta*, *transfer znanja*, pa tako i zamena prvobitne terminologije *razvijena* i *nerazvijena*, tj. *država u razvoju* ili *donatorska država* i *država primalac ili korisnik* pojmovima *partnerstvo*, *partneri*. Istovremeno 'donator' kao izvor razvoja podrazumeva zapadnu kapitalističku državu (ili organizaciju koju takva država podržava), pa tako čitav narativ razvoja i razvojne pomoći za ishodište ima poziciju donatora, a međunarodnu zajednicu poistovećuje sa zapadnom, liberalnom demokratijom.¹⁷ Nakon temeljne tekstualne analize zvanične dokumentacije iz domena razvojne pomoći i međunarodne saradnje, ustanovljava da jezik ovde ne samo da odražava odnose moći, već se koristi i kao oruđe moći praktikovane kroz paralelno uključivanje i isključenje iz 'međunarodne zajednice' (Kaczmarska 2016).

6. ZAKLJUČAK

Kako je Kozelek o neologizmima ranije zaključio: „U onoj meri u kojoj ovakvi koncepti, po definiciji, ne mogu biti testirani u odnosu na prošlo iskustvo, utoliko su lakše prisvojeni od strane ideologija”. Održivost i razvoj predstavljaju pojmove koji su doživeli *plastifikaciju*, pretvoreni su u plastične reči (*plastic words*, Poerksen 1995). Kako Perksen kaže, ovo nisu nove reči, ali je način njihove upotrebe nov; nisu zvučne niti upečatljive, već su reči koje u naše živote ulaze daleko krotkije, tiše, ali postaju

17 Razvojni angažman Kine i Indije u Africi se, na primer, izostavlja iz opšteg narativa razvojne pomoći upućene ovom kontinentu. Kako Kačmarska zaključuje, očigledan je i slučaj isključenja Rusije i Kine iz podrazumevanog članstva 'međunarodne zajednice'.

zdravorazumske; infiltriraju sve sfere stvarnosti i stvarnost sebi prilagođavaju. Plastične reči, kao reči-migranti, prelaze iz svakodnevnog jezika u jezik nauke ili struke, odakle se zatim u svakodnevni život vraćaju 'oplemenjene' i mitologizovane. U pitanju su koncepti koji se „lako prilagođavaju različitim diskursima, preuzimaju auru autoriteta i jasno pozitivnu konotaciju”, a da prilikom svake nove upotrebe bivaju sve više lišeni konkretnog značenja. Njihova uloga je ideološka, legitimišu i omogućavaju određeni vid društvene ili političke akcije (Stahel and Garreta 2011). Ne doprinose jasnijoj komunikaciji niti razumevanju koncepata, ali se koriste od strane neograničenog broja aktera, često da označe potpuno suprotne sadržaje, a tumače iz konteksta u kontekst prema interesima.

Od transfera iz domena biologije i transformacije metafore u samostalan označitelj u društvenoj sferi, sve do tranzitivizacije pojma, u XXI veku 'razvoj' jednovremeno dostiže najviši nivo konceptualne zamagljenosti i izuzetne proliferacije u svakodnevnom i akademskom jeziku. Mitski i religiozni karakter koncepta doprinose povećanoj toleranciji protivrečnosti koje objedinjuje. Izvesno je da je 'razvoj' jedna od najboljih ilustracija plastične reči: isprazan termin koji se zaodenuo akademskim velom i političkim ili ideološkim autoritetom, dok iz navedenih primera jasno vidimo da svaki njegov 'povratak' u jezik biva obeležen novim obesmišljavanjem i nestankom jasnoće. Ipak, 'razvoj' opstaje, jer je njegova legitimišuća funkcija previše ideološki dragocena.

LITERATURA

- Dany, Charlotte, and Katja Freistein. 2016. "Global Governance and the Myth of Civil Society Participation". In *Myth and Narrative in International Politics: Interpretive Approaches to the Study of IR*, 229–48.
- Duffield, Mark. 2005. "Getting Savages to Fight the Barbarians: Development, Security and the Colonial Present". *Conflict, Security & Development* 5(2): 141–59.
- Easterly, William. 2006. *The White Man's Burden*. New York: Penguin Books.
- Fassin, Didier. 2012. *Humanitarian Reason*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.
- Frank, Andre Gunder. 1966. *The Development of Underdevelopment*. New York: Monthly Review Press.
- Hunt, Lynn. 2008. *Inventing Human Rights: A History*. New York: W. W. Norton.
- Kaczmarek, Katarzyna. 2016. "The Powerful Myth of the International Community and the Imperative to Build States". In *Myth and Narrative in International Politics: Interpretive Approaches to the Study of IR*, 209–28.

- Koselleck, Reinhart. 2004. *Futures Past – on the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press.
- Laqueur, Thomas W. 1989. "Bodies, Details, and the Humanitarian Narrative". In *The New Cultural History*, 176–204.
- Levi-Stros, Klod. 2011. *Rasa i istorija. Rasa i kultura*. Loznica: Karpos.
- Nisbet, Robert A. 1969. *Social Change and History – Aspects of the Western Theory of Development*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2011. *Creating Capabilities – The Human Development Approach*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Pieterse, Jan Nederveen. 2010. *Development Theory*. Los Angeles, London, New Delhi: Sage Publications.
- Poerksen, Uwe. 1995. *Plastic Words: The Tyranny of Modular Language*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press.
- Richter, Melvin, and Hartmut Lehmann. 1996. *The Meaning of Historical Terms and Concepts*. German Historical Institute.
- Rist, Gilbert. 2002. *Les Mots Du Pouvoir: Sens et Non-Sens de La Rhétorique Internationale*. Les nouveaux cahiers de l'Institut universitaire d'études du développement.
- . 2007. "Development as a Buzzword". *Development in Practice* 17(4-5): 485–91.
- . 2008. *The History of Development – from Western Origins to Global Faith*. Third Edit. London: Zed Books.
- Rivero, Oswaldo de. 2010. *The Myth of Development*. London: Zed Books.
- Russel-Bitting, Alexandra. 2000. "Neologisms in International Development". *Translation Journal* (4).
- Sachs, Wolfgang (ed.). 2010. *The Development Dictionary*. London: Zed Books.
- Sen, Amartya. 2000. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Stahel, Andri W. and Cendra, Jaume Garreta. 2011. "Desarrollo sostenible: ¿Sabemos de qué estamos hablando? Algunos criterios para un uso consistente del término sostenibilidad aplicado al desarrollo a partir de una perspectiva sistémica". *Revista internacional de sostenibilidad, tecnología y humanismo*. 7: 37–57.
- Tvedt, Terje. 2002. *Verdensbilder og selvbilder*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2016. *Norske tenkemåter*. Oslo: Aschehoug.
- Veltmeyer, Henry. 2005. "Development and Globalization as Imperialism". *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement* 26(1): 89–106. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02255189.2005.9669027>

- Wilson, Kalpana. 2011. "Race, Gender and Neoliberalism: Changing Visual Representations in Development". *Third World Quarterly* 32(2): 315–31.
- . 2017. "Worlds beyond the Political? Post-Development Approaches in Practices of Transnational Solidarity Activism". *Third World Quarterly*.

SUMMARY

THE CONCEPT OF DEVELOPMENT AND (MIS)USE OF A METAPHOR:
FROM THE WHITE MAN'S BURDEN TO THE GOAL
OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT

The paper examines the concept of development as a neologism, a non-empirical and unstable preconception and traces the beginnings of the contemporary understanding of development starting with the process of transfer from the domain of biology into the social sphere. Through the transformation of the metaphor into an independent signifier in the domain of social sciences to the transitivity of the concept attained under the influence of Enlightenment, 'development' in the XX century acquires proportions of a myth and a religious quality. The myth of development, as closely connected to the discursive construction of international community, modernity and inevitability of progress, is defined by its purpose, not its content: it legitimizes hierarchy and intervention. Although reduced to an oxymoron 'sustainable development', deprived of meaning, it perseveres as ideologically useful and adaptable from one context to the next.

KEY WORDS: development, myth of development, colonialism, humanitarianism, social evolutionism, post-development theory.



PRIJEVODI



DOPRINOS VIKTORA ZASLAVSKOG PROUČAVANJU DRUŠTAVA SOVJETSKOG TIPA¹

Veljko Vujačić

Oberlin College

European University St. Petersburg

SAŽETAK

U ovom članku se razmatra doprinos Viktora Zaslavskog proučavanju društava sovjetskog tipa. Istovremeno, njegov doprinos se postavlja u intelektualni kontekst sovjetologije 1970-ih. Tvrdimo da je intimno poznavanje sovjetskog sistema autoru omogućilo da prevaziđe ograničenja totalitarnih, modernizacijskih i interesno-grupnih pristupa proučavanju sovjetske politike. Srž originalnog doprinosa Zaslavskog je u razvoju niza novih pojmova koje je primenio na proučavanje Brežnjevljevog „realnog socijalizma”: neostaljinistička država, organizovani konsenzus, radnici zavisni od države, zatvorena preduzeća, unutrašnji pasoški sistem. Uz pomoć ovih pojmova Zaslavski je mogao da osvetli razne karakteristike zrelog sovjetskog društva uspješnije od zastupnika drugih pristupa.

KLJUČNE REČI: Zaslavski, neostaljinistička država, društva sovjetskog tipa, Sovjetski Savez

Viktor Zaslavski (*Victor Zaslavsky*) bio je jedan od istaknutih sociologa društava sovjetskog tipa. Ova naizgled nevina tvrdnja sadrži dva pojma koja se u sovjetskom kontekstu nisu mogla uzeti zdravo za gotovo. Prvo, kao što je dobro poznato, vladari Sovjetskog Saveza nikada nisu u potpunosti prihvatili sam termin *sociologija*, premda je sociologija i kao termin i kao disciplina bila institucionalizovana u politički i kulturno liberalnijim komunističkim režimima poput Poljske i Jugoslavije. Nasuprot istorijskom materijalizmu, koji se shvatao kao sveobuhvatan i zaokružen pogled na svet koji je navodno sadržavao sve relevantne odgovore na pitanja o realnosti sovjetskog društva, sociologija je smatrana „buržoaskom naukom”. Shodno

1 Prijevod teksta “Victor Zaslavsky’s Contribution to the Study of Soviet-type Societies”, *Ventunsimo Secolo*, 30 (febraio 2013): 193–204.

tome, samo su institucionalno najprivilegovaniji istraživači u etnografskim i istorijskim institutima, ili onim posvećenim proučavanju međunarodnog radničkog pokreta i međunarodne politike, mogli da imaju pristup sociološkim knjigama i časopisima sa Zapada. Čak i ovi veoma privilegovani sovjetski naučnici, međutim, znali su srazmerno malo o zapadnoj sociološkoj tradiciji. Samim tim, verovatnoća da će se vrhunski sociolog sovjetskog društva pojaviti u Sovjetskom Savezu bila je veoma mala. Čak i kad bi se takav sociolog nekako mogao pojaviti, kako bi on mogao da prenese bilo šta relevantno o sociološkoj realnosti koja se nije mogla empirijski proučavati?

Stoga ne iznenađuje da je u postojećoj literaturi o Sovjetskom Savezu na Zapadu proučavanje politike preovladavalo nad proučavanjem društva. Ipak, važni izvori informacija o funkcionisanju sovjetskog društva postali su dostupni kroz prvi projekat intervjua vođenih pod nadzorom Aleksa Inkelesa (*Alex Inkeles*) i Rejmonda Bauera (*Raymond Bauer*) sa Harvarda (Inkeles/Bauer 1959). Šta je sovjetski sociolog mogao da kaže što već nije poznato njegovim zapadnim kolegama koji se nalaze u institucionalnom centru ove discipline u Sjedinjenim Državama i imaju takve resurse na raspolaganju? Kako bi takav sociolog mogao da se meri sa teorijskom sofisticiranošću Ričarda Loventala (*Richard Löwenthal*), sa njegovom majstorskom analizom tenzija između „utopijskih” i „razvojnih” ciljeva u komunističkim režimima ili njegovom veberijanskom dijagnozom rastućih problema legitimnosti sa kojima se suočava „vodeća stranka u zreloom društvu” (Löwenthal 1970; Löwethal 1976)? Kada se Viktor Zaslavski uključio u sovjetološke debate na Zapadu kao sociolog koji je iznutra poznao sovjetski sistem i razvio nov i drugačiji pojmovni aparat, pomoću kojeg se objašnjavala društvena realnost sovjetskog real-socijalizma, postalo je jasno da se desilo nešto nepredviđeno i intelektualno impresivno. Poput Aleksisa de Tokvila (*Alexis de Tocqueville*), koji je tvrdio da je demokratija u Americi novi istorijski fenomen čija se specifičnost ne može razumeti pomoću pojmova preuzetih iz istorijskog iskustva evropskih društava („nov svet zahteva nove pojmove”), Viktor Zaslavski je tvrdio da je Sovjetski Savez stvorio alternativni model industrijskog društva čije se specifične strukturne karakteristike mogu razumeti tek pomoću jednog novog pojmovnog sociološkog aparata prilagođenog specifičnom kontekstu sovjetskog društva.

Tako dolazimo do drugog pojma koji se pominje u našem uvodu: društvo sovjetskog tipa. Ne znam da li je Viktor Zaslavski bio prvi sociolog koji je upotrebio ovaj pojam, ali je on svakako najbolje objasnio šta se pod njim podrazumeva. Drugi, kao Aleks Inkeles, pisali su o specifičnostima sovjetskog modela na nedvosmislen način, ali su takođe insistirali na strukturnim sličnostima svih razvijenih industrijskih društava, pre

svega zbog toga što su modernizacijski procesi postavili pred takva društva slične probleme (npr. transformaciju porodičnih struktura ili probleme industrijskog menadžmenta) (Inkeles 1968). Kakvo god bilo poreklo ovog pojma, važno je primetiti da se Zaslavski uključio u sovjetološku debatu krajem 1970-ih i da bi kratak pregled intelektualnog konteksta mogao da nam pomogne da shvatimo originalnost njegovog pristupa.

Do 1970-ih godina izučavanje komunističkih režima značajno je evoluiralo. Tokom prve dve posleratne decenije, u izučavanju sovjetskog društva preovladavala je teorija totalitarizma. Ova škola je naglašavala sličnosti između fašističkih i komunističkih režima: oba tipa režima bila su zasnovana na jednopartijskom monopolu na vlast, totalitarnoj ideologiji, kultu lidera, terorističkoj koordinaciji svih društvenih organizacija preko partijskih „prenosnih traka“, visokoj diskrecionoj moći tajne policije, kao i na upotrebi kulture kao sredstva režimske propagande. Hruščovljev tajni govor i, što je još važnije, njegova ograničena ali ipak veoma značajna kulturna liberalizacija i obustava masovnog terora postavili su pred teoriju totalitarizma očigledan problem: kako objasniti trajnu stabilnost sovjetskog društva u odsustvu masovnog terora i „permanentne čistke“ (Bžezinski i Fridrih)?² Ovaj problem je bio utoliko složeniji u meri u kojoj su sukobi u sovjetskom rukovodstvu postajali sve očigledniji. U početku su to bili sukobi ličnosti, ali su kasnije postali i sukobi ideološke i političke prirode, zasnovani na razlikama koje su ključale pod površinom naizgled monolitnog sovjetskog režima (Lewin 1974). Istovremeno, postalo je jasno da je Staljinova nasilna industrijalizacija dovela do nagle urbanizacije koja je, zajedno s masovnim obrazovanjem, radikalno promenila strukturu sovjetskog društva. To više nije bilo ni društvo „radnika i seljaka“ koje predvodi komunistička avangarda, kako je to bilo naznačeno u Lenjinovoj Novoj ekonomskoj politici (NEP), niti društvo „seljaka, radnika i stručnjaka“ – tri sloja sovjetskog društva, kako je smatrao Staljin. Naprotiv, sovjetsko društvo se razvijalo u pravcu sve složenije industrijske i profesionalne strukture koja je na neki način počinjala da se približava strukturno diferenciranim zapadnim industrijskim društvima. Posledica takvih promena bila je sve veća napetost između utopijskih i razvojnih ciljeva, partijske elite i intelektualaca, kao i potreba za politikom koja bi zadovoljila težnje sovjetske srednje klase za višim životnim standardom i pristojnim stanovanjem. Istovremeno, uzdizanje nauke i tehnologije na pijedestal društvenih

2 Najuticajnija dela totalitarne škole bila su Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Arendt 1951); Carl J. Friedrich, Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Friedrich i Brzezinski 1956); Zbigniew K. Brzezinski, *The Permanent Purge: totalitarianism in Soviet politics* (Brzezinski 1956). Odličan rezime i suštinsko proširenje čitave literature o nedemokratskim režimima razvijeno je u Juan J. Linz, "Totalitarian and Authoritarian Regimes", u Fred I. Greenstein, Nelson W. Polsby (eds.), *Handbook of Political Science* (Linz 1975).

dostignuća – od nuklearnog oružja do *Sputnjika* – zahtevalo je odgovarajuće nagrade za naučnike i menadžere koji su razvijali socijalističke „proizvodne snage” i doprinosili svetskom ugledu sovjetskog modela razvoja.

Imajući u vidu ove procese, zapadni sociolozi su počeli da primenjuju različite modele da bi bolje objasnili novu sovjetsku stvarnost. Teorija modernizacije je bila u usponu i ponudila je jednu naizgled ubedljivu hipotezu: krajnji rezultat industrijalizacije i prateće kulturne modernizacije biće postepeno približavanje društava zapadnog i sovjetskog tipa. Umanjujući ulogu ideologije, teorije konvergencije naglašavale su navodno univerzalne procese u prelasku iz agrarnih u industrijska društva: strukturnu diferencijaciju i podelu rada, rastući značaj tehnokratskog menadžmenta, nauke i tehnologije, porast društvenih aspiracija u „društvima orijentisanim ka rezultatima”, raskid tradicionalnih porodičnih struktura i pratećih društvenih uloga i, prema upečatljivom izrazu Inkelesa i Smita, ulogu „fabrike kao škole modernosti” (Bell 1961; Inkeles and Smith 1971). Zašto bi takvi procesi neizbežno doveli do približavanja društava zapadnog i sovjetskog tipa koja su, na kraju krajeva, bila zasnovana na tako različitim ideologijama i političkim režimima? Odgovor bi se mogao pronaći u ključnoj pretpostavci koju teorija modernizacije deli sa marksizmom, naime u ideji o prevlasti ekonomske baze nad političkom nadgradnjom.³ Pre ili kasnije, to će reći, ekonomska transformacija morala je iznuditi političku promenu u samom Sovjetskom Savezu. Kao što su pokazali kasniji procesi, ova pretpostavka nije bila toliko naivna koliko je to izgledalo tokom duge vladavine Leonida Brežnjeva, kada su politički dometi Hruščovljevih reformi bili poništeni a sovjetski režim naizgled postigao novi nivo ravnoteže bez značajnih ustupaka društvu.⁴ Logičan rezultat modernizacijsko-konvergentne škole mišljenja bila je interesno-grupna teorija sovjetske politike. Njena glavna ideja bila je da je rastuća diferencijacija sovjetskog društva imala politički pandan u novom institucionalnom pluralizmu u sovjetskom političkom sistemu: menadžeri, vojni oficiri, direktori fabrika i kolhoza, kao i regionalni partijski sekretari („sovjetski prefekti”), *de facto* su delovali kao predstavnici različitih interesnih grupa na način koji je bio sličan politici lobiranja na Zapadu, sa tom ključnom razlikom da političke bitke nisu mogle da se vode otvoreno. Ali, činjenica da su se takve političke bitke događale unutar partijske države nije značila da interesno-grupna politika nije već prisutna u Sovjetskom Savezu. Sovjetski Savez je već bio

3 Oprezniji teoretičari industrijskog društva kao Raymond Aron, međutim, izbegavali su ekonomski determinizam, naglašavajući autonomiju politike. Videti njegov *Dixhuitième leçons sur la société industrielle*, Gallimard, Paris 1962.

4 Gledište da je ekonomski podstaknuta društvena promena u srcu političke promene koja je na kraju dovela do Gorbačovljevih reformi najkonzistentnije je zastupao Moshe Lewin, *The Gorbachev Phenomenon*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1988.

daleko od monolitnog totalitarnog sistema i razvijao se u pravcu institucionalnog i političkog pluralizma (Hough 1969; Skilling and Griffiths 1970; Hough and Fainsod 1979).

Neostaljinistička država Viktora Zaslavskog (*The Neo-Stalinist State*) upisala se u ovu debatu o prirodi sovjetskog sistema u trenutku u kojem je ona postajala sve žešća (Zaslavsky 1982; Zaslavski 1985).⁵ Sam naslov knjige predstavljao je negaciju konvergentne i interesno-grupne škole u izučavanju sovjetske politike, jer je sugerisao kontinuitet između društvenog poretka stvorenog u epohi Staljina i Brežnjevljevog „realnog socijalizma”. Kako je objasnio Zaslavski, ovaj kontinuitet bio je ukorenjen ne samo u ideološkoj sferi ili u emotivnoj privrženosti Brežnjevljeve generacije sovjetskih lidera kultu Staljina, već, što je mnogo važnije, u legitimizacijskim imperativima sa kojima se sovjetska elita suočavala na novom stupnju ekonomskog i društvenog razvoja. Ovaj naglasak na sistemskim funkcionalnim imperativima bio je deo analize zrelog sovjetskog sistema u *Neostaljinističkoj državi*.

Zaslavski je u svom srcu bio funkcionalistički sociolog. Njegova pitanja su uvek uzimala u obzir funkcionalne imperATIVE i društvene uslove sistemske stabilnosti i društvene promene. Istovremeno, Zaslavski se služio i teorijom društvenih sukoba, pre svega putem analize potencijalno suprotstavljenih interesa i težnji različitih društvenih grupa. Kako je sovjetska elita uspela da uspostavi novi nivo društvene ravnoteže s obzirom na dramatične promene u društvenoj strukturi nakon četrdeset godina industrijalizacije i urbanizacije? Koji su ključni mehanizmi društvene kontrole omogućili eliti partijske države da manipuliše suprotstavljenim težnjama različitih društvenih grupa i da ih izmiri? U *Neostaljinističkoj državi* Zaslavski je razvio mnoge sociološke hipoteze i potkrepio neke od njih empirijskim dokazima. U cilju pojednostavljenja izlaganja, ilustrovaću neke od najzapaženijih doprinosa sa nekoliko reprezentativnih primera.

Jedna od najoriginalnijih strana analize sovjetske društvene stratifikacije u knjizi Zaslavskog bio je njegov naglasak na značaju „zatvorenih preduzeća”, čija je proizvodnja bila prilagođena potrebama gigantskog vojno-industrijskog kompleksa. Prevedeno na jezik funkcionalističke sociologije, premda je manifestna funkcija naglog rasta zatvorenih preduzeća trebalo da ispuni rastuće potrebe u trci u naoružanju, ova preduzeća takođe su imala važnu latentnu funkciju. Ova latentna funkcija se sastojala u sprečavanju „nezadovoljstva među kvalifikovanim radnicima” čije su rastuće materijalne aspiracije bile nezadovoljene, pre svega zbog male razlike u

5 Victor Zaslavsky, *The Neo-Stalinist State. Class, Ethnicity, and Consensus in Soviet Society* (Zaslavsky 1982). Prevedeno u Jugoslaviji pod naslovom Viktor Zaslavski, *Neo-staljinistička država. Društvene klase, etničko pitanje i konsenzus u sovjetskom društvu* (Zaslavski 1985). Sve potonje reference su iz zagrebačkog izdanja.

dohotku između kvalifikovanih i nekvalifikovanih radnika. Evo karakterističnog pasusa iz *Neostaljinističke države*:

Mehanizam je jednostavan. Kad stupe u zatvoreno poduzeće radnici shvate da su svojevrijedno odbacili svoje već ionako oskudne društveno-političke slobode (uključujući pravo na davanje otkaza). No, iako radnici razmenjuju svoja prava za konkretne materijalne prednosti, takav se korak mora racionalizirati. A to nije teško. U stvari, bez obzira na to što proizvode, pravi *raison d'être* poduzeća zatvorenog tipa leži u njihovoj stvarnoj ili fiktivnoj participaciji u „tajnama” koje su od goleme važnosti za državu. Kada rade u zatvorenom poduzeću, radnici zadovoljavaju svoj osjećaj dužnosti da brane svoju zemlju od mogućih agresora, što znači da se dodatne kompenzacije dobivaju radi „osobite važnosti” posla za samo postojanje Sovjetskog Saveza. Takva situacija, slična onoj u poratno doba, opravdava ograničenja nametnuta pravima radnika. Ona ih potiče da ta ograničenja prihvate svojevrijedno. Radnicima je prilično lako prihvatiti takva uvjerenja. Postoji, naime, sjećanje na antifašistički rat i nebrojene žrtve, što sredstva javnog informiranja iskorištavaju da podrže osjećaj opasnosti koja navodno i dalje ugrožava Sovjetski Savez (Zaslavski 1985, 20).

Prema tome, razlog za obnovu staljinističkog kulta u Brežnjevljevom Sovjetskom Savezu bio je prouzrokovan stvarnim potrebama: sa jedne strane, elita je morala da nadomesti opadajuću veru u marksizam-lenjinizam pozivanjem na sovjetsko-ruski nacionalizam; s druge strane, važna latentna funkcija takvog pristupa bila je pridobijanje lojalnosti kvalifikovanih radnika putem kompenzacionog mehanizma zasnovanog na raznim materijalnim nadoknadama, kao i na jačanju nacionalnog šovinizma.

Zaslavski je takve mehanizme dalje istraživao u svojim pionirskim i tajnim sociološkim istraživanjima stavova sovjetskih radnika prema invaziji Čehoslovačke. Takvo istraživanje je 1968–1969. godine mogao da sprovede samo insajder u sovjetskoj industriji i veoma hrabar čovek. Uočavajući veliku razliku u stavovima radnika-tinejdžera (mladih od 21 godine) i onih u dvadesetim godinama (21–30), pri čemu je prva grupa daleko manje podržavala invaziju Čehoslovačke nego stariji radnici, Zaslavski je ovu razliku pripisao kritičnom faktoru vojne socijalizacije starijih radnika. Ključ objašnjenja je ležao u činjenici da je sovjetska armija bila moćno sredstvo političke indoktrinacije, kao i da je za većinu regruta iz redova seljaštva služenje vojske bio jedini način da izbegnu „socijalističko kmetstvo” u kolhozu, pošto se svega 30% regruta vraćalo u svoja sela nakon odsluženja vojnog roka. Umesto toga, ovi regruti sa sela stupali su u partiju u toku vojne službe da bi potom zadovoljili hroničnu tražnju za radnom snagom u zatvorenim preduzećima: kombinacija materijalnih privilegija

i društveno-psiholoških podsticaja ih je potom pretvarala u dobrovoljne pobornike sovjetskog sistema. (Ibid., 27–46)

Ova empirijska analiza Zaslavskog otvara šire pitanje, naime zašto u SSSR-u nije bilo radničkog pokreta sličnog poljskoj *Solidarnosti*. Odbacujući naglasak totalitarne škole na „inerciji straha” kao glavnom faktoru koji inhibira radničke nemire, Zaslavski se usredsredio na socijalne razlike unutar same radničke klase. Ukazujući na nedostatak radnih mesta i veliki priliv radne snage (19–22% godišnje od 1959), Zaslavski je stavio naglasak na „neinstitucionalizovano pravo” radnika da daju otkaz na svoja radna mesta i traže bolje zaposlenje kao dokaz njihove sve veće (premda implicitne) pregovaračke snage sa direktorima preduzeća, koji su bili pod pritiskom da ispune državni ekonomski plan. Međutim, širok jaz razdvajao je kvalifikovane radnike za kojima je postojala velika tražnja i polukvalifikovane i nekvalifikovane radnike u čijem su interesu bile male razlike u dohotku. Latentna koalicija između birokrata nižeg ranga i polukvalifikovanih i nekvalifikovanih radnika *de facto* je podrivala mogućnost reforme tokom 1960-ih godina. Kombinacija materijalnih podsticaja, društveno-psihološkog otpora prema promenama i državno oslanjanje na subvencionirane cene osnovnih roba, uključujući, što je važno, državni monopol na jeftinu i lako dostupnu votku kao krajnji mehanizam pacifikacije radnika, obezbedila je novi nivo ravnoteže u radnim odnosima, premda po cenu suzbijanja individualne motivacije i podsticaja za inovaciju. Kako se sistem sve više legitimizovao putem zadovoljenja materijalnih aspiracija i obećanja da može obezbediti viši životni standard, dok je istovremeno postavljao institucionalne prepreke stvarnim reformama, moralo se pojedincima omogućiti da zadovolje sopstvene ekonomske interese u „neformalnoj ekonomiji”. U praksi, pisao je Zaslavski, ovo je moralo prouzrokovati još veće iracionalnosti sa stanovišta sistemske ravnoteže. (Ibid., 47–68)

Sledeći sistemski problem sa kojim se sovjetsko rukovodstvo suočavalo u kasnom socijalizmu bila je narastajuća kriza klase sovjetskih stručnjaka koji su uživali visok stepen društvene mobilnosti tokom brze industrijalizacije, ali su se suočavali sa sve manjim šansama za napredovanje u periodu kada je model ekstenzivnog ekonomskog razvoja dosegao svoje granice. Rezultat je bio rastući potencijal za nezadovoljstvo među obrazovanim stručnjacima koji su se nadmetali za smanjene naknade u velikim urbanim konglomeratima. Prema Zaslavskom, institucionalizacija zvaničnog antisemitizma u slabo prikryenoj formi „anticionizma” bila je logičan odgovor režima na ovu situaciju, jer je ne samo bila u skladu sa potrebama sovjetske spoljne politike na Bliskom istoku, već je istovremeno nudila sigurnosni ventil etničkim stručnjacima (naročito etničkim Rusima) u formi kompenzativne „patriotske” ideologije koja je opravdavala njihov relativni neuspeh u nadmetanju za prestižne društvene položaje sa bolje obrazovanim jevrejskim

kolegama. Ovdje je, takođe, osnovni uzročni mehanizam po karakteru bio funkcionalan, tj. razvoj operativne (nezvanične) ideologije tumačio se njenom ulogom kao dodatnog stabilizacionog mehanizma i odgovora na konkretne društvene probleme na koje zvanična sovjetska ideologija nije mogla da ponudi prikladan odgovor. Istovremeno, režim je pribegavao otvorenoj prinudi kako bi onemogućio pretnju koju je mogao predstavljati disidentski pokret, a nalazio je i „suptilnije” načine da umiri nezadovoljstvo klase stručnjaka. Odličan primer ovog tipa analize koju je mogao da ponudi samo sociološki insajder iz sovjetskog sistema jasno se vidi iz sledećeg citata:

Drugo sredstvo pritiska na intelektualnu opoziciju gotovo i nije zamijećeno na Zapadu: bilo koji stručnjak mlađi od 50 godina može ponovo biti pozvan na dvije godine u vojnu službu kao rezervni oficir. U praksi je to zapravo oblik izgnanstva, jer se nakon nekoliko dana priprema ti ljudi šalju u neki zabitni kraj Sibira, gdje provode dvije godine pod krutom vojnom disciplinom, odvojeni od obitelji, prijatelja, rada i zavičaja. Ovo je vrlo djelotvorno sredstvo, jer je proizvoljnost zaogrnuta „legalnošću” akcija vojnih vlasti. To izmiče zapadnom javnom mnijenju, koje se aktivira samo kada se sudi nekom disidentu. (Ibid., 25–26)

Iz ovih primera već bi trebalo da bude očigledno zašto se i kako analiza sovjetskog sistema kod Zaslavskog razlikovala od ranijih škola sovjetologije. Umesto pretpostavke o „inerciji straha” i stalnom monopolu partije u političkom životu kao izvoru stabilnosti (kao u teorijama totalitarizma), Zaslavski je odslikao zrelo sovjetsko društvo kao sistem zasnovan na klizajućoj društvenoj ravnoteži u kojem je *nomenklatura* morala da uravnotežuje međusobno suprotstavljene funkcionalne imperATIVE društvene stabilnosti i ekonomskog razvoja, da pronađe način da pomiri latentne sukobe između društvenih grupa, kao i da legitimizuje društveni sistem na višem nivou strukturne diferencijacije. Ključni faktori kojima se objašnjavao relativan uspeh elite u atomizovanju društva, sprečavanju rasta intelektualnog disidenstva i radničkog nezadovoljstva, ležao je u kombinaciji rigidnih društvenih kontrola i selektivnih materijalnih podsticaja, kao i u oslanjanju na operativnu ideologiju čiji su glavni principi („zavadi pa vladaj”; velikodržavni šovinizam; antisemitizam) imali malo veze sa zvaničnim ciljevima stvaranja internacionalističkog bratstva radnika ili postizanja istinski besklasnog društva. Ovaj pristup rešavanju sistemskih problema zrelog socijalizma bio je ojačan sistemom unutrašnjih pasoša kao mehanizmom ograničenja implicitne pregovaračke moći radnika i kontrole nad ponudom radne snage, oslanjanjem režima na stabilne cene i razne vrste materijalnih privilegija dodeljenih različitim društvenim slojevima, sekundarnom socijalizacijom radnika u sovjetski pogled na svet kroz institu-

cije koje su usađivale zvanične vrednosti (npr. vojska), i obezbeđivanjem privilegovanog pristupa institucijama višeg obrazovanja „konstitutivnim narodima” u sovjetskim republikama kao sredstvu da se spreče potencijalno opasni etnički sukobi.

Koliko god se pristup proučavanju društava sovjetskog tipa kod Zaslavskog razlikovao od onog koji su razvili predstavnici teorija totalitarizma, on se isto toliko ograđivao od interesno-grupne teorije sovjetske politike. Umesto da društvene grupe u sovjetskom društvu shvata kao koherentne grupe koje su u stanju da brane svoje interese preko izabраниh predstavnika kao u sistemu institucionalnog pluralizma (koliko god da je neka vrsta pluralizma i bila prisutna u zvaničnim strukturama), Zaslavski je prihvatio T. H. Rigbijevu karakterizaciju sovjetskog sistema kao „mono-organizacijskog društva” u kome se partijska država oslanjala na mehanizme koordinacije i podele (u smislu „zavadi pa vladaj”) kako bi obezbedila trajnu prevlast (Rigby 1977). Naravno, ekonomsko i političko ponašanje raznih društvenih grupa u sovjetskom društvu povremeno je poprimalo bolje artikulisane pa čak i skoro zapadne forme. Međutim, unutarklasne podele, mehanizmi političke socijalizacije i selektivno davanje privilegija različitim društvenim slojevima efikasno je sprečavalo otvorenu artikulaciju grupnih interesa. Ovakvi implicitni pregovori između režima i određenih društvenih grupa nisu se mogli shvatati kao „neformalan društveni ugovor”, pre svega zbog ogromnog jaza u moći između „stranaka”, to jest zbog odsustva institucionalizovanih prava koja se podrazumevaju u društvenom ugovoru.

Umesto toga, Zaslavski je iskovao novi pojam pomoću kojeg se analitički mogao opisati Brežnjevljev „realno postojeći socijalizam”: *organizovani konsenzus*. Ovaj sugestivan i naizgled kontradiktoran pojam izražava sociološku suštinu njegovog specifičnog pristupa: s jedne strane, stavlja se funkcionalistički naglasak na konsenzus kao na vezivo bilo kog društvenog sistema; s druge, Zaslavski preuzima od teorije sukoba ideju da se ovaj konsenzus nije ostvarivao putem terora ili dobrovoljne identifikacije društvenih grupa sa ciljevima režima, već pre svega putem uspešne manipulacije suprotstavljenih latentnih grupnih interesa od strane rukovodstva čiji su prioriteti legitimnost i stabilnost. Prema mišljenju Zaslavskog, zabrinutost režima bila je opravdana zbog toga što je već ranih 1980-ih postalo jasno da je sistem organizovanog konsenzusa zaista obezbedio stabilnost ali po cenu ekonomskog rasta i tako dostigao granicu svog razvojnog potencijala. U takvoj situaciji istinske političko-ekonomske reforme bile su praktično neizbežne, jer je alternativa – remilitarizacija sovjetskog društva kroz neostaljinističke ili nacionalističke ideje – mogla samo da odloži suočavanje elite sa unutrašnjim protivrečnostima sovjetskog sistema. Razrađujući ove ideje, Zaslavski je u stvari predvideo period perestrojke koji je

latentne grupne konflikte izneo na videlo i koji se završio ne samo urušavanjem sovjetskog sistema već i raspadom sovjetske države (Zaslavski 1985, 132-166).

Ovaj kratak pregled nekih od glavnih socioloških uvida *Neostaljnističke države* ne bi bio potpun bez pominjanja analize nacionalnog pitanja u Sovjetskom Savezu. U slučaju nacionalnog pitanja sovjetski sistem je takođe pokazivao tendenciju ka promeni i potencijalno nestabilnoj ravnoteži: s jedne strane, političko-ideološka homogenizacija nacionalnih elita i kulturna rusifikacija; s druge, značajni ustupci etničkim srednjim klasama u republikama i privilegije date nacionalnim inteligencijama (pre svega u humanističkim disciplinama) kao neophodnoj ceni koja se morala platiti da bi se sprečili potencijalni etnički problemi. Kada se toj slici pridoda sistem unutrašnjih pasoša koji je nacionalnost pretvorio u askriptivnu socijalnu kategoriju (određenu etničkim poreklom roditelja) i tako ograničio domet kulturne rusifikacije, postaje jasno da je podrška stvaranju etničkih srednjih klasa kroz obrazovne kvote i povlastice za njihove sopstvene nacionalne institucije (od akademija nauka do saveza pisaca i instituta za proučavanje i promociju lokalnih kultura) pružala podsticaj (iako nenamerno) za nastanak nacionalističkih pokreta. Međutim, sud Zaslavskog je bio sociološki još istančaniji: on je tvrdio da je nacionalistička mobilizacija verovatnija u industrijski razvijenim republikama sa većim procentom društveno mobilisanog, obrazovanog i urbanizovanog građanstva. Kada se nacionalno pitanje posmatralo sa ove tačke gledišta, smatrao je Zaslavski, predviđanja zapadnih stručnjaka da će demografski rast u Srednjoj Aziji ugroziti državni teritorijalni integritet bio je preteran:

Glavni nedostatak ovog načina argumentiranja sastoji se u slobodnom izvođenju političkog zaključka iz demografske premise. Naime, demografski porast se izjednačava s porastom političke aktivnosti; društvena moć skupine procenjuje se samo na temelju njezine veličine, a da se pri tome ne uzima u obzir razina organiziranosti i stupanj nadzora njezinog dohotka. Sociološka analiza ne opravdava takve zaključke [...] Zbog toga nije opravdana teza da će u sovjetskim centralnoazijskim republikama doći do nove islamizacije. Konceptija prema kojoj će islam u tim republikama proširiti svoj utjecaj i prema kojoj će religija određivati pravce razvoja sovjetskog industrijskog društva još jednom pretpostavlja primjenu različitih mjerila u analizi sovjetskog i zapadnog društva. Utjecaj sve moćnijih muslimanskih zemalja – proizvođača nafte i religiozno-političkih pokreta koji se u njima odvijaju primjerom ili propagandom možda i raste, međutim, još uvijek ne postoji primjer takvih razmjera koji bi rezultirao bitnim unutrašnjim promjenama u naprednim industrijskim zemljama. Postoji

li razlog da povjerujemo kako će centralnoazijske republike biti prvi takav slučaj? (Ibid., 121–122)

Sociološka analiza Zaslavskog protivrečila je argumentima o potencijalnoj islamskoj pobuni u Sovjetskom Savezu, koji su bili naročito popularni neposredno posle iranske revolucije i sovjetske okupacije Avganistana (Carrère d'Encausse 1979). Dešavanja u vremenu perestrojke potvrdila su ispravnost ove analize, pošto se separatizam u centralnoazijskim republikama pokazao kao slab, a politički islam ostao marginalna sila čak dvadeset godina nakon raspada Sovjetskog Saveza i to uprkos izraženoj islamskoj političkoj mobilizaciji u neposrednom geopolitičkom okruženju (Avganistan, Pakistan). Ovim ne želimo reći da je Zaslavski u *Neostaljinističkoj državi* uvek bio u pravu: pišući kasnih 1970-ih, Zaslavski je još uvek mogao da zastupa stav da „do sada etnički sukobi nisu igrali veliku ulogu u evoluciji sovjetskog društva”, uz napomenu da se „pod određenim okolnostima situacija može izmeniti. To neće ovisiti toliko o razvoju samih nacionalnih odnosa, koliko o politici Brežnjevljevih nasljednika” (Zaslavski 1985, 131). Ovo predviđanje nije bilo netačno imajući u vidu da je nacionalistička mobilizacija u SSSR bila u znatnoj meri podstaknuta Gorbačovljevom politikom, ali je isto tako tačno da je Zaslavski možda potcenio moć društvenih procesa koji su ključali ispod površine. Ali, ono što je možda važnije od toga da li je Zaslavski uvek bio u pravu je činjenica da je on bio prvi društveni naučnik koji je razvio niz socioloških pojmova koji su rasvetlili nacionalno pitanje u SSSR-u i omogućio nam da ga vidimo u novom svetlu. Ne iznenađuje, dakle, što je Zaslavski bio spreman da nas prosvetli novim analizama društvene i političke transformacije kasnih 1980-ih godina kada je nacionalistička mobilizacija u sovjetskim republikama poprimila dotad neviđene razmere. U to vreme, Zaslavski je posebno isticao vezu između nacionalizma, demokratske tranzicije i društvenih reformi.

Po mom mišljenju, međutim, iako Zaslavski nikada nije prestao da se razvija kao intelektualac i sociolog, *Neostaljinistička država* ostaje njegovo sociološko remek-delo. Razlog za ovakav stav ne leži samo u činjenici da je knjiga Zaslavskog osvetlila slabosti konkurentnih pristupa, već pre svega zbog toga što je zapadnog čitaoca uvela u aspekte sovjetskog društva koji su bili slabo proučavani ili potpuno neprimećeni, a usput je izgradila čitav novi pojmovni aparat pomoću kojeg su se mogle analizirati njegove strukturne i ideološke karakteristike. Kao de Tokvil u slučaju Sjedinjenih Država devetnaestog veka, Zaslavski je uveo čitav niz novih pojmova koji su mogli poslužiti u izučavanju socijalističkog „novog sveta”, to jest društava sovjetskog tipa. Štaviše, ovi uvidi u funkcionalne mehanizme sovjetskog društva ne samo da nisu zastareli, već su još uvek primenljivi na post-sovjetsku Rusiju u kojoj pojmovi kao što su „suverena demokratija” prikrivaju latentne grupne sukobe. U ovom novom tipu „organizovanog konsen-

zusa” zvanično se promovise „nacionalno jedinstvo elita i građana”, a u stvari takvo „jedinstvo” ima sasvim drugačiju latentnu funkciju, to jest ono služi kao zamena za „političku jednakost između elite i građana” (Jowith 1983). Gotovo da je izlišno istaći da ova nova društvena ravnoteža počiva na nestabilnoj osnovi visokih cena nafte i prirodnog gasa, i prikriva kako nevoljnost tako i nesposobnost nove ruske elite da postane motor procesa političke modernizacije koji bi obrazovanoj i politički svesnoj ruskoj srednjoj klasi omogućila da utiče na kreiranje politike i razvoj nacije.

LITERATURA

- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace.
- Aron, Raymond. 1962. *Dix-huitième leçons sur la société industrielle*. Paris: Gallimard.
- Bell, Daniel. 1962. *The End of Ideology: on the exhaustion of political ideas in the fifties*. New York, The Free Press, 1962.
- Brzezinski, Zbigniew K. 1956. *The Permanent Purge: Totalitarianism in Soviet Politics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Carrère d'Encausse, Hélène. 1979. *Decline of an Empire. The Soviet Socialist Republics in Revolt*. New York: Newsweek Books.
- Friedrich, Carl J. and Brzezinski, Zbigniew K. 1956. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. New York: Praeger.
- Hough, Jerry F. 1969. *The Soviet Prefects: the Local Party Organs in Industrial Decision-making*. Cambridge: Harvard University Press.
- Inkeles, Alex and Bauer, Raymond A. 1959. *The Soviet Citizen. Daily Life in a Totalitarian Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Inkeles, Alex. 1968. *Social Change in Soviet Russia*. New York: Simon and Schuster.
- Jerry F. Hough and Merle Fainsod. 1979. *How the Soviet Union is Governed?* Cambridge: Harvard University Press.
- Jowitt, Ken, 1983. “Soviet Neotraditionalism: The Political Corruption of a Leninist Regime”. *Soviet Studies*, 35 (3 July): 275–297.
- Linz, Juan J. 1975. “Totalitarian and Authoritarian Regimes”. In Fred I. Greenstein, Nelson W. Polsby (eds.), *Handbook of Political Science*. Reading, MA: Addison-Wesley, vol. 3, 175–411.
- Löwenthal, Richard, 1970. “Development vs. Utopia in Communist Policy”. In Chalmers Johnson (ed.), *Change in Communist Systems*. Stanford: Stanford University Press 1970, 33–117.
- Löwenthal, Richard. 1976. “The Ruling Party in a Mature Society”. In Mark G. Field (ed.), *The Social Consequences of Modernization in Communist Societies*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 81–118.

- Moshe, Lewin, 1974. *Political Undercurrents in Soviet Economic Debates. From Bukharin to modern reformers*. Princeton University Press, Princeton.
- Rigby, T.H. 1977. "Stalinism and the Mono-Organizational Society". In Robert C. Tucker (ed.), *Stalinism. Essays in Historical Interpretation*. New York and London: W. W. Norton.
- Skilling H. Gordon and Griffiths Franklyn (eds.). 1970. *Interest Groups in Soviet Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Zaslavski, Viktor. 1985. *Neo-staljinistička država. Društvene klase, etničko pitanje i konsenzus u sovjetskom društvu*. Zagreb: Naprijed.
- Zaslavsky, Victor. 1982. *The Neo-Stalinist State. Class, Ethnicity, and Consensus in Soviet Society*. New York: M. E. Sharpe, Armonk.

SUMMARY

THE CONTRIBUTION OF VICTOR ZASLAVSKY TO THE STUDY OF SOVIET-TYPE SOCIETIES

The author assesses the contribution of Victor Zaslavsky to the study of soviet-type societies. Zaslavsky's contribution is also positioned in the intellectual context of sovietology in the 1970's. The author claims that Zaslavsky's intimate knowledge of the Soviet system had enabled him to go beyond the limitations of the totalitarian, modernisation and interest-group based approaches to the study of Soviet politics. The crux of Zaslavsky's original contribution is his development of new concepts which he applied to the study of Brezhnev's "real socialism", such as neostalinist state, state dependent workers, closed enterprises, internal passport system. With the help of these concepts Zaslavsky was more successful in throwing light on the characteristics of the mature soviet type societies than the proponents of other approaches.

KEY WORDS: Zaslavsky, neo-stalinist state, Soviet-type societies, Soviet Union.



PRIKAZI



VLASTA ILIŠIN, ANJA GVOZDANOVIĆ, DUNJA POTOČNIK (UR.)

DEMOKRATSKI POTENCIJALI MLADIH U HRVATSKOJ

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo
Zagreb, 2015.

Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo i Institut za društvena istraživanja u Zagrebu zajednički su organizirali skup koji je održan krajem listopada 2014. godine u Rektoratu Sveučilišta u Zagrebu. Na temelju 11 izlaganja s tog skupa nastao je Zbornik *Demokratski potencijali mladih u Hrvatskoj*, urednica Vlaste Ilišin, Anje Gvozdanović i Dunje Potočnik.

Cilj je bio analizirati čimbenike koji pridonose i/ili odmažu razvijanju demokratskog potencijala mladih, važnog resursa za sadašnjost i budućnost svakog društva. Zbornik sadržava predgovor, 11 autorskih tekstova i bilješke o autorima. Podijeljen je u pet tematskih cjelina: prvi dio ispituje određene dimenzije političke kulture mladih, drugi se bavi odnosom mladih spram povijesti, treći mladima kao pripadnicima navijačkih skupina, četvrti odnosom medija i mladih, te peti politikama za mlade.

Prvi dio knjige sadržava tri teksta koja se bave dimenzijama političke kulture mladih: političkim vrijednostima, političkom participacijom, te socijalnim i političkim povjerenjem.

Vlasta Ilišin u tekstu *Paradoksi demokratskog potencijala suvremene generacije mladih* analizira političke vrijednosti, institucionalno povjerenje i političku participaciju kao dimenzije političke kulture mladih. Autorica se u analizi koristi podacima prikupljenima u empirijskim istraživanjima mladih u Hrvatskoj od 1999. do 2013. godine. Rezultati istraživanja upućuju na određene paradokse u političkoj kulturi mladih. S jedne strane, kod mladih je oslabjela potpora demokratskom poretku, napose političkim institucijama te je pao interes za politiku, dok je, s druge, porasla participacija mladih u društvenim organizacijama, osobito u političkim strankama. Ti su podijeljeni trendovi za autoricu indikatori osnaživanja podaničke političke kulture mladih u Hrvatskoj.

U prilogu *Mladi i (ne)povjerenje u institucije: moguće odrednice i posljedice* Renata Franc i Vanja Međugorac odgovaraju na dva istraživačka pitanja:

razlikuju li se mladi u Hrvatskoj s obzirom na razinu i obrasce povjerenja u različite nacionalne institucije od mladih u drugim zemljama, te koji su korelati nepovjerenja mladih u institucije u kontekstu demokratskog potencijala mladih. Podatci za 14 europskih zemalja dobiveni su iz međunarodnog projekta Sjećanje, mladi, političko nasljeđe i građanska uključenost (MYPLACE). Rezultati su pokazali da se mladi u Hrvatskoj izdvajaju od ostalih kompariranih zemalja po niskoj razini povjerenja u institucije.

Anja Gvozdanović u radu *Izvori socijalnog povjerenja studenata u Hrvatskoj* imala je dvostruki cilj. Prvi je bio ispitati razinu socijalnog povjerenja studenata, a drugi u kojoj mjeri socijalno povjerenje proizlazi iz obilježja pojedinaca, mreža uspostavljenih odnosa izvan primarnih veza, te povjerenja iskazanog prema političkim institucijama. Za analizu koristi rezultate empirijskog istraživanja studenata svih javnih sveučilišta u Hrvatskoj provedenog u sklopu projekta *Hrvatski studenti u europskom kontekstu: društvena elita u nastajanju*. Rezultati pokazuju kako je razina socijalnog povjerenja studenata vrlo niska. Osim nepovjerenja u vlastite sugrađane, studenti pokazuju i nepovjerenje spram političkih institucija. Isto tako se pokazalo da obilježja pojedinaca imaju razmjerno manji utjecaj na generiranje socijalnog kapitala kod studenta od članstva u društvenim mrežama i povjerenja spram političkih institucija.

Sljedeća dva rada bave se odnosom mladih spram povijesti. Tekst *Interes za povijest i kultura sjećanja mladih u Zagrebu: '... hmmm... povijest... pa zanima me, ali... me i ne zanima...'* autora Marka Mustapića bavi se elementima kulture sjećanja mladih. U radu se nastoji odgovoriti na pitanja koliko je izražen interes za povijest kod mladih, koliko važnim smatraju komemoriranje povijesnih događaja, te koje značenje mladi pridaju komemoracijama. Pokazalo se da mladi, unatoč slabom interesu za povijest, smatraju važnim obilježavati događaje iz povijesti. Rezultati kvalitativne analize intervjua upozoravaju na složenost kulture sjećanja mladih i odgovornost svih socijalizacijskih aktera za njezin razvoj.

Osnovni cilj priloga *Drugi svjetski rat kao transgeneracijska trauma: sablasti prošlosti među mladima u Hrvatskoj* Nebojše Blanuše jest ispitati kako se trauma i rascjep između nositelja političke tradicije NOB-a i NDH iz Drugoga svjetskog rata reproducirala na generaciju mladih u Hrvatskoj i s kakvom posljedicom. Transgeneracijsku političku traumu autor definira kao rezultat socijalizacijskih procesa. Rezultati pokazuju da se rascjep na liniji NOB – NDH kod mladih ne razlikuje u odnosu na ostatak populacije, ali se, jednako tako, sve manje mladih deklarira pripadnicima konkretnoga političkog svjetonazora. Autor utvrđuje potrebu distanciranja mladih od postojećeg rascjepa i njegovo potiskivanje.

Sljedeća dva priloga govore o mladima kao pripadnicima specifične društvene skupine – nogometnim navijačima.

Dražen Lalić u tekstu *Nogometni navijači kao ekstremni desničari u Hrvatskoj od 2012. do 2014.* pozornost posvećuje prisutnosti desnog ekstremizma među mladim navijačima i njegovoj uvjetovanosti. Uzroke ekstremno desničarskih poruka navijačkih skupina vidi u osobnim razlozima, ali i grupnom konformizmu i težnji za provociranjem političara. Autor smatra da se treba kritički reagirati na verbalno nasilje s nogometnih terena, ali pritom ne stvarati moralnu paniku.

Benjamin Perasoviću u radu *Supkultura, pokret ili (neo)pleme? O teorijskim implikacijama novog istraživanja nogometnih navijača* govori o tri temeljna pojma koja su obilježila pojedina razdoblja sociologije nogometnog huliganizma – pojam supkulture, neo(plemena) i društvenog pokreta. Autor zaključuje da stereotipi o navijačima kao nasilnim ekstremnim desničarima nije održiv, štoviše upućuje na njihov veliki demokratski potencijal. Važnim smatra istaknuti činjenicu da velika većina navijača pripada radničkoj, osiromašenoj klasi, odnosno gubitnicima tranzicijskog procesa.

Četvrti dio knjige bavi se istraživanjem odnosa medija i mladih.

Gordana Vilović u tekstu *(Ne)zastupljenost tema o mladima u izbornoj kampanji za Europski parlament* bavi se temom percepcije mladih u vodećim hrvatskim nacionalnim novinama u predizbornoj i izbornoj kampanji za Europski parlament 2014. godine. Analiziraju društveno-politički kontekst u kojem su se odvijali izbori za Europski parlament, autorica zaključuje kako zanemarivanje tema mladih u dnevnim novinama možemo pripisati nepovoljnom trenutku (poplave), ali i uređivačkoj politici dnevnih novina.

Nada Zgrabljic Rotar u radu *Neprofitni mediji kao demokratska snaga mladih* najprije je klasificirala, podijelila i objasnila odlike pojedinih modela emitiranja i djelovanja medija u medijskom sustavu, a zatim objasnila razliku između neprofitnih medija i *community* medija jer se nerijetko poistovjećuju. Autorica smatra kako se društvena važnost neprofitnih medija ogleda u stvaranju aktivnih građana i participativnoga, građanskog novinarstva. Neprofitni mediji daju mladima prostor za realizaciju i kritičko djelovanje spram zajednice. Kako ističe, nove tehnologije mladima omogućuju veću participaciju u demokraciji jer su im mediji dostupniji i lakše je stvarati medijski sadržaj.

Peti dio knjige donosi dva priloga u kojima autori propituju na koji način tijela vlasti djeluju u ostvarivanju dobrobiti mladih.

Berto Šalaj u tekstu *Novi program građanskog odgoja i obrazovanja u hrvatskim školama: početak ozbiljnog rada na razvoju demokratske političke kulture mladih ili smokvin list Ministarstva?* analizira novi program građanskog odgoja i obrazovanja koji će biti implementiran u hrvatskim školama. U prvom dijelu rada autor opisuje važnost građanskog odgoja

i obrazovanja za funkcioniranje suvremenih liberalno-demokratskih društava. Posebnu pozornost pridaje vezi građanskog odgoja i obrazovanja i demokratske političke kulture. U drugom se dijelu fokusira na komparaciju spomenutog programa s programima građanskog odgoja i obrazovanja u drugim europskim državama analitički obuhvaćajući tri dimenzije: koncepte, modele i tipove građanskog odgoja. Autor zaključuje kako aktualni program građanskog odgoja i obrazovanja u hrvatskim školama nije funkcionalan ni provediv.

U posljednjem prilogu *Politika za mlade u Hrvatskoj – anatomija jedne javne politike* Marko Kovačić, kako i sam naslov preudicira, nudi svojevrsnu anatomiju politika za mlade s nadom da posluži kao smjerokaz u daljnjim analizama tog područja. Autor analizira normativne akte vezane uz politiku za mlade, te ulogu aktera. Zaključno ustvrđuje kako Hrvatska ima politike za mlade koje su usmjerene prema jasno definiranoj populaciji i teže rješavanju konkretnih problema, a veliki obol tome dao je i civilni sektor.

Već sam naslov zbornika, iako bez upitnika, zahtijeva odgovor na to kakvi su doista demokratski potencijali mladih u Hrvatskoj. Nakon 11 priloga može se zaključiti da prevladavaju zabrinjavajući trendovi među mladima. Ipak, postoje i neke naznake optimizma. S obzirom na to da su mladi dinamična društvena skupina među kojom se mogu lako prepoznati opći trendovi cijelog društva, ovaj zbornik treba biti samo poticaj za daljnja istraživanja mladih.

Miroslav Katić

IGOR ŠTIKS

DRŽAVLJANIN, GRAĐANIN, STRANAC, NEPRIJATELJ –
JEDNA POVIJEST JUGOSLAVIJE I
POSTJUGOSLAVENSKIH DRŽAVA

Fraktura, 2016, str. 352

Prostor bivše Jugoslavije je u 20. stoljeću vidio više promjena nego što brojne druge države vide u dva stoljeća. Ti događaji, osim što imaju povijesnu važnost, fascinantni su predmet izučavanja moderne države i modernog državljanstva. Kao sudionik ovih procesa ali i znanstvenik, Igor Štikš razvio je istraživački interes za proučavanje državljanstva i to upravo na prostoru bivše Jugoslavije. Svoje znanje imao je prilike dodatno razviti sudjelovanjem na istraživačkom projektu CITSEE (The Europeanization of Citizenship in the Successor States of the Former Yugoslavia) u Edinburghu (14). Tako je nastala njegova knjiga *Državljanin, građanin, stranac, neprijatelj – jedna povijest Jugoslavije i postjugoslavenskih država*, u kojoj se Štikš koncentrira na period od 1914. do 2014. godine. S pravom taj prostor u tom periodu naziva laboratorijem državljanstva (22). Tu je jedna osoba u svom životu mogla živjeti u nekoliko potpuno različitih država bez da se ikad odselila iz grada u kojemu se rodila, te imati različita prava i obveze u svakoj od tih država.

Kako bi se mogli upustiti u analizu, Štikš u uvodu najprije razjašnjava poimanje državljanstva. Kao temeljnu značajku državljanstva vidi dijalektiku uključivanja i isključivanja. Napominje i dualitet statusa i kvalitete državljanstva koji je važan za njegovo razumijevanje, a sam pojam proširuje pojmom režim državljanstva kojeg „sačinjavaju zakoni o državljanstvu, propisi i upravna praksa koji se tiču statusa državljanstva pojedinaca, uključujući postojeće mehanizme političke participacije (kvaliteta)” (36). Upravo će se ovakvo razumijevanje državljanstva koristiti za njegovu analizu na prostoru bivše Jugoslavije kako bi mogli što bolje analizirati promjene koje su se na tom prostoru dogodile. Interesantno je kako je baš tu pitanje državljanstva slabo proučavano, kako od strane lokalnih tako i ostalih znanstvenika. Štikš pronalazi odgovor ponajviše u ideološkim problematikama razumijevanja odnosa državljanstva i građanstva kao nečega što postoji samo u liberalizmu i demokraciji, a ne socijalizmu.

On ovo vidi kao pogrešnim što pokazuje kroz ostatak knjige koji nam jasno pokazuje kako je i u socijalističkoj Jugoslaviji postojalo i državljanstvo i građanstvo. Ne samo da je ono postojalo, ono nije bilo samo cilj već se koristilo i kao sredstvo kako nacionalne integracije tako i nacionalne dezintegracije, pa i etničkog inženjeringa. Također, u konačnici treba priznati i utjecaj Europske unije na režime državljanstva.

U prvom dijelu knjige razmatra se period od 1914. do Drugog svjetskog rata, odnosno prvo ujedinjenje. Štiks ovdje prikazuje kako je državljanstvo pomoglo nacionalnom ujedinjenju. Kako bi razmotrio to ujedinjenje najprije je potrebno vratiti se na ilirski preporod iz 1830-ih godina. Iako se tadašnji intelektualci nazivaju Ilirima, tu započinje ideja jugoslavenstva kad su mladi intelektualci smatrali kako ljudi na tom području dijele jezik i običaje pa vjerojatno čine neki narod koji bi valjalo ujediniti. Nastojali su ujednačiti te slične jezike u jedan službeni, što je i danas ostalo kao sporno pitanje. Jugoslavenstvo koje je težilo državnom ujedinjenju dobilo je maha s mladim političarima u vremenu pred Prvi svjetski rat. No ono što je autoru od izrazite važnosti je da su postojale brojne različite koncepcije jugoslavenstva koje nisu nužno bile kompatibilne. One su uključivale ili isključivale različite države, a pri samom ujedinjenju je također postojao sukob između težnji za unitarističkim, odnosno federalističkim načelom.

Zajednički život je tako ubrzo završio u krizi i Štiks prelazi na period kraljevske diktature kojom je kralj Aleksandar riješio krizu. Tada se Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca preimenovala u Kraljevinu Jugoslaviju i usvojen je integralistički program. Otkriva nam kako do 1928. godine državljanstvo uopće nije bilo definirano već su se primjenjivali stari zakoni iz prethodnih država, zajedno sa mirovnim i međudržavnim ugovorima. Kralj je ovoga bio svjestan i znao je da bez zakona o državljanstvu neće moći provesti nacionalnu integraciju (69–71). Dok je režim državljanstva uspješno uspostavljen, kraljevska se diktatura povezivala sa srpskom hegemonijom. Nakon ubojstva kralja Aleksandra od strane hrvatskih i makedonskih ekstremista, Jugoslavija se nastojala očuvati i reformirati da bi ju Drugi svjetski rat potpuno dezintegrirao nakon svega u dana ratovanja. Autor ističe kako su ovi režimi bili izrazito krvavi i bilo je teško zamisliti ikakvo ponovno ujedinjenje nakon tih tragičnih događanja. Ipak, pokret otpora Komunističke partije pružio je novi federalistički način ujedinjenja.

Štiks zatim uvodi čitatelje u problematiku marksizma i nacionalizma i objašnjava povijest Komunističke partije Jugoslavije (KPJ), što je izvrstan potez s obzirom na to da je knjiga u originalu izdana na engleskom jeziku i nije namijenjena samo za čitatelje s područja bivše Jugoslavije. Kominternu je u više navrata mijenjala svoj stav o nacionalnom pitanju s obzirom na okolnosti, a u KPJ su bili prisutni otvoreni frakcijski sukobi.

Tito 1937. biva imenovan generalnim sekretarom a jedino je on u to doba povezivao nacionalno pitanje i socijalnu emancipaciju (91). Ovo obećanje društvene promjene pokazalo se traženim tijekom rata i uspjelo je prevladati. KPJ je predvodilo Antifašističko vijeće narodnog oslobođenja Jugoslavije (AVNOJ). Osnovana je Federativna Narodna Republika Jugoslavija koja je dala tri obećanja – „oslobođenje, rješenje nacionalnog pitanja i socijalna emancipacija” (97).

U drugom dijelu knjige Štiks nastoji prikazati povijest Jugoslavije koja stalno nastoji ispuniti posljednja dva obećanja. U prvom je Ustavu pravo na otcjepljenje spomenuto tako da je djelovalo nejasno da li je to pravo koje republike imaju ili pravo koju su iskoristile kako bi se ujedinile. Republike su bile nominalno suverene ali njihovu je moć ograničavao Ustav koji je davao prevlast centru (103). Ipak, obrazovanje nikad nije bilo centralizirano već je ostavljeno republikama. Sukob sa SSSR-om rezultirao je ustavnim promjenama koje brišu pravo na otcjepljenje i navodi kako sva vlast pripada radnom narodu, ali suverene su bile i nacije, što je dovelo do različitih razumijevanja političkih zajednica. 1963. godine ponovno se mijenja Ustav i država se preimenovala u Socijalističku Federativnu Republiku Jugoslaviju. Ponovno se spominje pravo na otcjepljenje i povećava se zakonodavna vlast republika, ali je centar i dalje glavni. Ovaj je ustav oslobodio „političku dinamiku koja će voditi prema većoj decentralizaciji i na kraju potaknuti liberalne trendove” (112).

Zakon o državljanstvu, iako nekoliko puta mijenjan, od početka je bio i ostao dvostupanjski, tj. razračvan. Svi su državljani svojih republika ali i SFRJ. Republička su državljanstva uspostavljena na osnovi zavičajnosti ili pripadanja općini. Zanimljivo je i kako su spisi državljana postojali samo na republičkoj razini. Svi su republički zakoni o državljanstvu bili slični. U svom razdavanju od SSSR-a SFRJ je stavila naglasak na samoupravljanje, time također krećući se prema centrifugalnom federalizmu. Najprije su doneseni novi ustavni amandmani koji su povećali moć republika, vratili Vijeće naroda i povećali njegove ovlasti, a nešto kasnije svaka je republika dobila vlastitu vojnu silu, tj. uspostavljene su republičke snage teritorijalne obrane (131). Ovako ona postaje gotovo konfederacija, što se i potvrđuje novim ustavom 1974. Tako deetatizacija federacije rezultira etatizacijom republika (138). Nakon ovoga uslijedio je i novi zakon o državljanstvu koji je ovlast registracije i gubitka državljanstva povjerio republikama, a i njihovi su sudovi postali nadležni za pitanja državljanstva. Također, republike su izdavale putovnice građanima, te je u njima bila i oznaka republike. Zanimljivo je kako ni stručnjaci a ni građani nisu posvećivali svoju pažnju ovom dvojnomo državljanstvu i građanima, njihovo republičko državljanstvo nije bilo nešto što su svaki dan primjećivali, ono je politički postajalo sve važnije.

Nakon Titove smrti stvari su postale još teže. To zadnje desetljeće Jugoslavije obilježili su mnogi pokušaji reformi, pad privrede, kriza na Kosovu, problem inozemnog duga, štrajkovi, paraliza saveznih institucija, sukobi unutar saveza komunista Jugoslavije i međurepublička nadmetanja (144). Srbija je pokušavala provesti recentralizaciju, a Slovenija decentralizaciju, Jugoslavija je jasno bila podijeljena po republičkim, pa sve više i etničkim linijama. Nacionalno pitanje u Jugoslaviji nije bilo riješeno, ideja jugoslovenstva nestala je brže nego što se stvarala. Važna je bila uloga intelektualaca i pisaca koji su se međusobno sukobljavali. Nacionalistički ideolozi uništavali su mit bratstva i jedinstva i započeli sa autoviktimizacijom tvrdeći kako je upravo njihova nacija žrtva ostalih.

Treći dio knjige uvodi nas u sam raspad Jugoslavije i ukazuje nam kako je demokratizacija ovdje provedena nasilnim sredstvima koja se obično ne mogu prikazati kao vrlo demokratska. Demokratizacija u Jugoslaviji se zbilja samo na dnu, s tim da nikad nije doprla do vrha (173). S prvim demokratskim izborima savezno je državljanstvo ostalo samo kao mrtvo slovo na papiru. Javilo se pitanje „gdje točno, za koga i tko uvodi liberalnu demokraciju?” (178). Prvo se postavilo pitanje suverenosti, a na to su bila moguća dva odgovora – etničke nacije ili republike. Samo su Srbija i Crna Gora tvrdile prvo. Štiks tvrdi kako su vrijeme i redosljed izbora bili od velike važnosti u izbornim preferencijama, s obzirom na svoje međusobne razmake. Dalje argumentira kako pri izgradnji nacionalne države percepcija da se državnost osporava može dovesti do sukoba. Poruke sa Zapada bile su pojačale ideju da funkcionalna nacionalna država mora biti etnički homogena a ne pluralna. Takvo etnocentrično razumijevanje državljanstva otvorilo je mogućnost nasilja.

Objasniti zašto se Jugoslavija raspala upravo tako kako se raspala pitanje je na koje su mnogi pokušali odgovoriti. Štiks razumije kako je za razumijevanje tog procesa konačne nacionalne emancipacije potrebno uzeti u obzir kompletan povijesni razvitak koji smo do sada prošli, a onda tek u tom okviru može izdvojiti nekoliko glavnih faktora. Započinje s globalnim ekonomskim promjenama koje su započele u 1970-im godinama koje su uzdrmale Jugoslaviju. Zatim navodi savezne institucije i njihovu specifičnost s obzirom na druge socijalističke zemlje, potom ustavni inženjering koji je okretao stvar nacionalizmu, te političke elite. Posljednje razmatra faktor državljanstva i građanstva. Savezno državljanstvo jasno je izgubilo svoju važnost, a republički su se centri postavili kao predstavnici svojih etničkih zajednica, bez obzira na granice. Kontrola republičkih građana, koji su uglavnom bili etnički pripadnici tih republika, a nisu se nalazili na njezinom teritoriju, bila je i aspiracija za kontrolom teritorija na kojem su se oni nalazili. Tako je upravo državljanstvo bilo jedan od glavnih faktora za otvoreni sukob jer je odigralo ključnu ulogu u raspadu

Jugoslavije i njezinoj demokratizaciji. Kao okidače nasilja u raspadu socijalističkih režima Europe vidi pitanja državljanstva, granica i teritorija, te ulogu savezne vojske.

U četvrtom dijelu Štiks se bavi postjugoslavenskim državama. Sve su ove nove države, po sudu autora, koristile zakone o državljanstvu za etnički inženjering. Tako su neki bili uključeni jednostavnim pravnim postupkom prenošenjem starih državljana u nove knjige. Tu su zatim bili oni etnički srodni u inozemstvu koji su bili pozvani da se pridruže. Oni koji pak nisu prebivali u svojoj republici u trenutku raspada automatski su bili isključeni i morali su prolaziti duge procedure kako bi dobili ikoje državljanstvo. Neki su se pak sami isključili nastojeći osnovati svoje države ili pridružiti svoje teritorije postojećima, kao što se desilo s Krajinom ili pak Kosovom. Regulacija državljanstva bila je puna nejasnoća koje su se elite namjerno umetnule kako bi se stvorile etničke demokracije. Režimi državljanstva su nakon rata bili često mijenjani i problematični u svim državama, pa i u onima koje su nastale nakon rata, odnosno u Crnoj Gori i Kosovu, ali i u Makedoniji koja je izbjegla rat. S vremenom su oni ipak doživjeli transformaciju prema jasnijim režimima državljanstva, u čemu je uloga odigrala i Europska unija.

EU ima šaroliku ulogu u zemljama bivše Jugoslavije. Direktan utjecaj ima na Kosovu i u Bosni i Hercegovini, a ponešto i u Makedoniji. Drugdje je pak svoj utjecaj na režime državljanstva najviše ostvarila putem liberalizacije viza, no upravo se tu vidi kako njezin utjecaj nije samo pozitivan već i negativan u nekim područjima. Nadalje, poticaj prema većoj pluralnosti uspijeva ostvariti uglavnom kroz svoj pretpristupni utjecaj gdje ima mogućnost natjerati zemlje kandidatkinje na promjene zakona kako bi im odobrili članstvo. Utjecaj nakon pristupanja je nešto manji što se tiče zakonodavstva, ali ako se EU nastavi širiti i u budućnosti većina zemalja bivše Jugoslavije postanu članice, europsko državljanstvo i sloboda kretanja ponovno bi mogli dovesti do još jednog „eksperimenta u balkanskom laboratoriju državljanstva” (290).

Za ovu knjigu možemo ustvrditi kako ima dvostruki karakter. S jedne strane, provodi znanstvenu analizu državljanstva za koju je prostor bivše Jugoslavije izrazito plodno tlo s obzirom na različita načela koja su predvodila režime državljanstva na jednom području. S druge je, pak, riječ o izvrsnom povijesnom prikazu prostora bivše Jugoslavije kroz sto godina njezinog postojanja i nepostojanja. Štiks je svoje djelo potkrijepio znatnim brojem druge literature koju je odlično rezimirao, te ju nije prihvatio bez kritike. Problematika državljanstva zaista je odigrala jednu od ključnih uloga u povijesnim zbivanjima ovoga prostora, te je stoga ova knjiga vrijedan doprinos kako povijesnoj analizi i razumijevanju, tako i znanstvenom proučavanju državljanstva. Iako se možda teško složiti sa

Štiksovim optimističnim viđenjem proširenja EU na ostale zemlje bivše Jugoslavije, zaista nije teško složiti se s njim kada u budućnosti može lako zamisliti raznovrsne promjene državljanstva ovoga prostora.

Barbara Kotlar

UPUTE SURADNICIMA

(HRVATSKA REDAKCIJA)

Rukopisi se šalju redakciji časopisa elektroničkom poštom kao Word dokument na adresu perspektive@fpn.bg.ac.rs ili perspektive@fpzg.hr. Poželjno je priložiti anoniman rukopis (bez informacija o pošiljatelju), a u zasebnom elektroničkom dokumentu naslov teksta, ime i prezime (svih) autora i naziv ustanove u kojoj je autor zaposlen, ključne riječi i kontakt (adresa, elektronička pošta, telefon i faks). Sažetak (do 120 riječi) mora jasno naznačiti narav razmatranog intelektualnog problema, korišteni postupak ili argument i zaključke autora. Poželjna je dužina izvornog znanstvenog članka 6000 ili 8000 riječi (42000 – 56000 slovnih znakova s razmacima), uključujući bibliografiju i napomene. Prije slanja osvrta i recenzija neophodno se konzultirati s redakcijom.

STIL PISANJA REFERENCI I NAVOĐENJA IZVORA:

Reference se pišu u tekstu na sljedeći način: (Dahl 1989, 45); (Geddes 1999, 134-43); (Linz 1975)

BIBLIOGRAFIJA NA KRAJU TEKSTA SE NAVODI NA SLJEDEĆI NAČIN:

KNJIGE: Dahl, Robert. 1989. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.

TEKSTOVI U ČASOPISU: Geddes, Barbara. 1999. "What Do We Know About Democratization After Twenty Years?" *Annual Review of Political Science*, 27 (March): 115-44.

TEKSTOVI U ZBORNICIMA: Linz, Juan J. 1975. "Totalitarian and Authoritarian Regimes." In ed. Nelson Polsby and Fred Greenstein. *Handbook of Political Science*. Reading, MA: Addison-Wesley.

UPUTSTVO SARADNICIMA

(SRPSKA REDAKCIJA)

Rukopise slati redakciji časopisa elektronskom poštom kao Word fajl na adresu perspektive@fpn.bg.ac.rs ili perspektive@fpzg.hr. Poželjno je priložiti anoniman rukopis (bez informacija koje mogu identifikovati pošiljaoca), a u odvojenom fajlu posebnu stranu s naslovom teksta, imenom i prezimenom (svih) autora i nazivom ustanove u kojoj je autor zaposlen, ključnim rečima i kontakt informacijama (adresa, elektronska pošta, telefon i faks). Apstrakt (do 120 reči) mora jasno naznačiti prirodu intelektualnog problema koji se razmatra, upotrebljeni metod ili argument i zaključke autora. Poželjna dužina za izvorni naučni članak jeste od 6.000 do 8.000 reči (app. 42.000–56.000 slovnih znakova s razmacima), uključujući bibliografiju i napomene. Redakcija zadržava pravo da tekstove koji ne zadovoljavaju standarde ne uzme u razmatranje. Prikaze knjiga treba pripremiti na isti način, dužine do 700 reči (app. 5.000 slovnih znakova s razmacima). Pre slanja osvrta i drugih vrsta tekstova konsultovati se s redakcijom.

STIL PISANJA REFERENCI I NAVOĐENJA IZVORA:

Reference se pišu u tekstu na sledeći način: (Dahl 1989, 45); (Geddes 1999, 134–43); (Linz 1975)

BIBLIOGRAFIJA NA KRAJU TEKSTA SE NAVODI NA SLEDEĆI NAČIN:

KNJIGE: Dahl, Robert. 1989. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.

TEKSTOVI U ČASOPISU: Geddes, Barbara. 1999. "What Do We Know About Democratization After Twenty Years?" *Annual Review of Political Science*, 27 (March): 115–44.

TEKSTOVI U ZBORNICIMA: Linz, Juan J. 1975. "Totalitarian and Authoritarian Regimes." In ed. Nelson Polsby and Fred Greenstein. *Handbook of Political Science*. Reading, MA: Addison-Wesley.

