

utopija slobode od vlasti

robert spaemann

Osnovni problem svake političke filosofije je problem legitimacije vlasti. Šta nas motivise da poštujemo naredjenja? Ovo pitanje ima dva ekstremna odgovora, oba nepolitična. Prvi glasi: slušam samo ona uputstva koja smatram dobrim, tačnije, najboljim. Ali to znači: ja uopšte ne slušam, nego dopuštam da me u krajnjem slučaju nagovore ili ubede. Bilo kako, čim samo ono što želim, ne obazirući se na tuđu zapovest.

Ovaj odgovor bismo mogli nazvati *anarhističkim*. To je nepolitičan odgovor. On ne zna za problem legitimacije vlasti. On ne zna za razliku između legitimne i nelegitimne vlasti, jer je za njega vlast kao takva nelegitima. Ovaj način mišljenja je danas veoma rasprostranjen. Za mnoge je već sam izraz »vladajući« izraz kritike, čak gotovo pogrдна reč. Anarhizam postaje političan kada se konstituiše u pokretu, s ciljem da ukine postojeću vlast protiv volje ostalih, i u tu svrhu sam pokušava da vrši vlast, čak iako je ona po prirodi svojoj privremena.

Drugi nepolitičan odgovor glasi: slušam iz straha, jer mi ništa drugo ne preostaje. Šteta koju trpim zbog neposlušnosti uvek nadmašuje štetu zbog poslušnosti. Ovo je odgovor roba. Ni njega ne zanima pitanje legitimacije vlasti. Njegova poslušnost nema veze s odobravanjem. Otuda je vlast nad robovima, kako kaže *Aristotel*, suprotna političkoj vlasti.

Ideji legitimne politike vlasti je s idejom anarhizma zajedničko to što ne dopušta neograničenu heteronomiju: načelno niko ne treba da bude prisiljen da nešto radi ili dozvoljava, bez mogućnosti da se saglasi. Predmet saglasnosti, naravno, nije sadržaj pojedinih postupaka, nego ovlašćenost određenih ljudi da propisuju postupke, dakle njihova vlast. Ideja legitimne vlasti se podudara s idejom dobrovoljne poslušnosti. Sprovođenje sile ne protivureči toj ideji, jer ima onih koji su sposobni da se dobrovoljno pridržavaju zakonskih ograda, samo ako su sigurni da će i ostali to činiti. I mogu biti sposobni da se u poslu oslone na druge, nepoznate ljude, samo ukoliko su sigurni da će ovi pravilno ispunjavati svoje dužnosti. A u to mogu biti sigurni samo ako poslušnost svih bude, ako uredba, i prisila.

Saglasnost o tome da baš ti ljudi vladaju, može biti dvojaka. Ili smo mišljenja da su upravo ti ljudi najpogodniji za vladavinu, to jest, od svih koji dolaze u obzir, oni su izdali najveći broj naredbi s čijim sadržajem možemo da se složimo. Ili se, doduše, ne slažemo s tim vladarima, ali im dajemo svoj glas jer se slažemo s pravilima pomoću kojih su oni došli na vlast. Tako se povinujemo jednoj demokratski izabranoj vlasti i onda kada je nismo birali jer smo saglasni sa sistemom demokratskih izbora. Ili se povinujemo zakonitom prestolonasledniku, iako smatramo njegovog mladeg brata inteligentnijim, zato što odobravamo sistem primogeniture, budući da se državni vrhovi načelno biraju iz stranačkih sukoba.

Da, možemo poći još korak dalje. Mi se pokoravamo čak i kad pravila prenošenja vlasti ne smatramo optimalnim. Kao monarhisti, pokoravamo se demokratskoj sili vlasti, a kao demokrate, kralju, iako bismo želeli da promienimo sistem. Zašto? Zato što su mnogi sistemi vlasti još uvek bolji nego stanje građanskog reda u koje, kako kaže *Kant*, građani konačno hoće silom da nametnu jedan drugom neko stanje« (Akademieausgabe Bd. VIII, S. 302 Anm.). U ove pretpostavljene sisteme vlasti spadaju, pre svega, oni unutar kojih je moguće činiti izmene bez ogrešenja o pravila igre imanentna sistemu. Gde se vlast poštuje samo još s obzirom na građanski rat, kao manje zlo, odnos vladara i podanika se približava odnosu gospodara i roba. Jer i rob se saglašava s tim odnosom, utoliko što ga pretpostavlja nasilnoj smrti. Samo zato što od smrti više zazire nego od neslobode, on živi u ropstvu.

Baš taj strah od nasilne smrti, koji je u klasičnoj političkoj filosofiji bio pandan slobodi, postaje osnova razboritosti u filosofiji države ranog novog veka kod *Tomasa Hobsa*. Pitanje pravednosti kao legitimacije vlasti, u klasičnoj političkoj filosofiji sadrži stalnu opasnost od građanskog rata. Stoga ona mora da izbegne pitanje delovanja vlasti, delovanja u iznudaavanju unutrašnjeg mira. Država više ne postoji zbog dobrog života, već zbog golog života. Politička nesloboda je cena koju građanska individua plaća za jednu, dotad nepoznatu, slobodu u ekonomskoj sferi. Epoha koja je počela s apsolutizmom i doživela vrhunac u liberalizmu, istovremeno je epoha razdvajanja politike i privrede, a time i indiferentnosti države za pitanja dobrog života. Upravo se ta epoha danas približava kraju. Međutim, pitanje legitimacije političke vlasti postavlja se iznova. Pojavljaju se dva moguća odgovora. Prvi bi bio odgovor klasične političke filosofije, koji ukratko glasi: vlast je legitimna ako je pravedna i time konsenzibilna. Drugi je odgovor političkog anarhizma, koji glasi: vlast treba da bude zamenjena univerzalnim konsenzusom. Legitimna je samo ako ima za cilj svoje sopstveno ukidanje.

Klasična ideja: razumna vlast

Šta to znači: vlast je pravedna? To znači isto koliko i: ona se u raspodeli prava i dužnosti ne upravlja prema merilima što većih preimućstava vladara – nego prema merilu valjanom za sve na koje se odnosi, jer se za njega očekuje saglasnost svih, tačnije: saglasnost svakog onog koji je spre-

man da sa svoje strane uvažava konsenzibilno merilo. Takvo merilo bi se moglo nazvati i razumnim.

Ako je jedna vlast pravedna u tom smislu, je li ona tada uopšte još vlast? Svakako da jeste. Nije dovoljno svima objasniti ključ raspodele, a onda tražiti da se on spremno prihvati. Nije dovoljno, jer u čoveku postoje dva suprotna poriva, dokle god su rezerve oskudne: razumni poriv, kojem je bitna pravednost, i nerazumni, upravljani na maksimiranje ličnog udela u šansama za zadovoljenje. Platon ovaj poriv naziva *pleonexia*, želja za sticanjem. Nema sumnje da je ovaj poriv veoma realan. Staviše, sud većine ljudi o tome šta je pravedno, pod uticajem je njihovih vlastitih interesa. Stoga pravedan vladar nije obavezan da računa s faktučkom saglasnošću svih. Umesto toga, on mora da anticipira njihov razumni konsenzus.

Platonovo učenje o pravednoj vlasti temelji se na tri osnovne pretpostavke, koje su, doduše, za Platona više nego pretpostavke, naime, to su njegova ubeđenja. Prva pretpostavka glasi: postoji jedan fundamentalni čovekov interes, vidljiv u medijumu razumnog razgovora, na osnovu kojega je načelno moguće postići sporazum. To, opet, pretpostavlja da su čovekovi interesi upućeni na istinu, iz čega sledi da postoji jedan opšti interes za rasvetljavanje stvarnih ljudskih interesa, dakle za istinu. Druga pretpostavka glasi: faktučka saglasnost većine nije sama po sebi artikulacija tog zajedničkog interesa. Treća pretpostavka glasi: principijelno je ipak moguće da ljudi usklađuju svoju praksu s interesima razuma. Posledica ove tri pretpostavke je da je vlast neophodna i da treba da je izvršavaju pravedni i razumni ljudi.

Prva pretpostavka se analitički razotkriva svakome ko se upusti u razgovor o njoj. Platon je formulise u dijalogu *Gorgija* kroz Sokratova usta: »Postoji za sve zajedničko dobro, da se to obelodanjuje«. To: znači odgovor na pitanje da li je za dušu bolja samodisciplina u skladu s pravilima razuma, ili neobuzdanost, Kalikle, Sokratov sabesednik, koji ne preza ni pred kojom posledicom, branio je tezu o represivnom karakteru pravednosti. Zatevati pravednost znači: gušiti prirodno jačega, tj. sprečiti neometano bujanje njegove snage. Tokom razgovora sa Sokratom Kalikle je došao do saznanja da se položaj interesa ne može odbraniti u dijalogu. Ko se upusti u dijalog, već priznaje da ne postoje samo individualni interesi, nego najmanje jedan zajednički, naime, interes za istinom. Ali ako on postoji, onda je već dopušteno da individualno zadovoljenje potreba mora da bude usklađeno s ograničavajućim uslovima. Tačnije rečeno: da uopšte ima smisla reći »nešto mora da bude«.

Kalikle primećuje da je načinio grešku time što se uopšte upustio u dijalog. On ga prekida. Ne postoji zajednički interes za istinom. On, međutim, izbegava da to formulise teorijski; jer, tada bi se opet našao u medijumu dijaloga. Zato on jednostavno kaže Sokratu: »Samo ti govori, koliko želiš.« Time se, izgleda, stvar preokrenula, a Sokrat ostao pobeđen. Teza da je razuman razgovor medijum u kojem se pokazuje šta jeste, može se osnažiti samo razumnim razgovorom. Ako, međutim, protivnik prekine upravo taj razgovor, onda se čini da je time obezvređio medijum samog razuma, medijum moguće istine. Kod Platona to, ipak, nije slučaj. I čini mi se da je tu poenta ove priče. Sokrat ne može da pobedi Kalikla, jer je Kalikle prekinuo dijalog, ali ni Kalikle Sokrata, jer ovaj nije napustio razumni razgovor, nego je sam nastavio dijalog. Na osnovu svoje teze o identitetu i opštosti razumnog interesa, on je u stanju da preuzme Kaliklov deo (mada bez njegove protivničke strategije) i da anticipira konsenzus čija se faktučka realizacija razbija o Kaliklov otpor.

Druga osnovna pretpostavka Platonove tradicije je da konsenzus nije apriori razuman, da faktučki konsenzus većine nije uvek anticipacija razumnog konsenzusa svih. Jedan stvarno univerzalni konsenzus bio bi, istina, samim tim i razuman, jer uključuje i konsenzus razumnih ljudi. Kako bi se još moglo argumentovati protiv njega, kada su svi koji su sposobni da argumentuju, saglasni. Svi ne mogu biti nerazumni. Ali mnogi mogu. Većina, stoga, nije apriori reprezent opštosti. Može da se dogodi da većina želi ono što razumni nikad ne bi poželeli. A razumni, verovatno, žele ono što svi u principu mogu da žele. To je, uostalom, definicija njihove razumnosti. Razuman je samo *onaj* konsenzus koji je rezultat slobodnog dijaloga. Kriterijum istina, za Platonovog Sokrata, nikad nije mišljenje gomile, nego uvek saglasnost onih koji učestvuju u takvom dijalogu što proverava ispravnost mišljenja. A taj krug je obavezu mali, jer samo u krugu koji je, doduše, u principu svakome otvoren, ali praktično mora da bude mali, razgovor može da bude naučni, tj. usmeren ka traženju istine.

Dalji uslovi takvog ka traženju istine usmerenog dijaloga su: 1) on ne sme da bude vremenski ograničen, jer svakoome mora da bude omogućeno da potpuno razvije svoje argumente ali i da dopusti da ga sabesednik ubedi i da iz tog ubeđenja opet izvuče vlastite zaključke; 2) učesnici moraju pokazivati izvesnu uzajamnu toleranciju, oni moraju kod sagovornika pretpostaviti želju da se dođe do spoznaje. Stoga je, za Platona, suprotnost naučnom govoru – retorska. Njega vodi interes da se unapred pripremljeno mišljenje što brže nametne. Kako je praktična, kao i teorijska istina, načelno univerzalno konsenzibilna, principijelno niko nije kao subjekt isključen iz takvog konsenzusa. Platonovo uverenje je da je, praktično, malo njih za to sposobno i voljno.

Čini se da je ovo uverenje pesimistično. Za Platonove sofistike sagovornike i, uostalom, za većinu naših savremenika, ono je uistinu odviše optimističko. Izazov Sokratove teze oni vide u tome što razumni interes uopšte, u bilo kom čoveku, može da bude praktičan. I to je treća osnovna pretpostavka Platonove teorije. Po mišljenju sofista, postoje samo partikularni interesi. Stoga ne postoji legitimna ili nelegitimna, pravedna ili nepravedna, nego samo praktična vlast. Govor o pravednosti služi samo tome da se vlast utka u svest podanika u korist interesa vladara (Država, 338 a – 339 b). Ili on služi, iz druge političke optike, ali iste te filosofije, tome da se proture interesi slabih koji žele da jakima namaknu uzde »*Georgija*, 482 – 486). Jer: ko je zainteresovan za jedan prihvatljiv ključ raspodele šansi zadovoljena? Onaj ko bi bez takvog ključa ostao bez privilegija! Ali šta će da pobudi moćne da ispuste iz ruku takve šanse? To već pitaju Atinjani u Tukidiovim spisima.

Platonov odgovor je: moćni treba da budu oni čije je posebno zadovoljenje matematika ili dijalektika; kojima npr. pričinjava radost otkrivanje i realizovanje ključa raspodele kao takvog. Drugim rečima: teoretičari. Osim toga, oni ne smeju da imaju nijednu od šansi za maksimiranje dobiti koje se

razlikuju od tog zadovoljenja, npr. porodicu ili imetak. Ova Platonova ideja filozofa-kraljeva je krajnja konsekvenca pretpostavke da su interesi upućeni na istinu; da usled toga razum može da bude praktičan, ali da on to nije uvek. Nije svlačija volja uvek izraz praktičnog razuma. Za poziv vladara sposoban je, po Platonu, onaj ko može da na osnovu vlastite nesebične mudrosti anticipira razumni konsenzus svih.

Ali kako onda mudrost da vlada na vlast? Za to se ne može navesti nijedan postupak, jer bi ustanovljavanje takvog postupka već bilo pretpostavljeno razumnom konsenzusu; a postupak bi tek trebalo da bude time prouzrokovan. Platon ovde može da ukaže samo na srećan sticaj okolnosti. Njegova *Politeia* s idejom filozofa-kraljeva je i inače samo konstrukcija primerena jednom idealnom modelu. U *Zakonima*, naprotiv, on skicira model koji sadrži uslove realizacije razumne vlasti. Ovaj model preporučuje *regimen mixtum*, mešoviti način vladavine. Ne treba da vlada trenutno nahodjenje mudraca, nego opšti zakon. Kao postupak za otkrivanje onih koji su najspособniji za anticipaciju razumnog konsenzusa, dolazi u obzir samo realni konsenzus vladara, dakle izbor. Izabrani, međutim, ne smeju da budu odgovorni stvarnoj volji birača, nego vlastitij stvarnoj volji; onome što bi hteli kad bi bez predrasuda rastumačili svoj razumni interes. Vlade moraju, ako vladaju pravedno, da interpretiraju ovu stvarnu volju – one su, dakle, kao što izražava naš ustav sasvim u duhu klasične ideje o pravednoj vlasti, odgovorne samo svojoj savesti, tj. onome šta one smatraju »pravilima razumnog, po sebi i za sebe važećeg, opšteg načina delanja«. (Hegel, *Rechtsphilosophie*, S. 137 Anm.) Oni vladaju utoliko pravednije, ukoliko ono što oni odluču više nalikuje onome što bi filosofija odlučila.

Kakav je smisao ovog razlikovanja praktične volje od stvarne volje, na koje se konačno oslanja svaka legitimacija vlasti? Najpre, činjenica je da dugoročni interesi individue i interesi održanja vrste kod čoveka nisu posredovani neposredno doživljenim potrebama. Štaviše, oni su često sprovedeni protivno tim potrebama – bilo u formi ovladavanja sobom, bilo potčinjavanjem pod jednu institucionalizovanu vlast. I dok neposredno doživljene potrebe nisu upućene na istinu – njihovo ispoljavanje jeste njihova istina – oni dugoročni, individualni i kolektivni interesi su mogući predmet razumnog diskursa. A vlast koja se stara o njima može biti razumna ili nerazumna, pravedna ili nepravedna. Ona može npr. žrtvovati brigu o dugoročnim interesima vrste kratkoročnim interesima vladara, ili opet, a to je najčešći slučaj, ona od stabilizacije određenih privilegija pojedinaca može načiniti uslov za održanje svih. Samo pod pretpostavkom da su interesi upućeni na istinu važi Platonova teza o vlasti razuma putem vladavine razumnih, dakle njihovo pravo da anticipiraju razumni konsenzus. Praktični konsenzus, aritmetička ravnapravnost, kako kaže Platon, bio je komplementarni zahtev usled nedostatka empirijskog kriterijuma razumnosti. Razumni ne mogu sami sebi davati privilegije. Ovlašćenost određenih ljudi da anticipiraju razumni konsenzus za sve, mora se, stoga, moći osloniti na praktični konsenzus većine.

Nominalistička protivteza: faktuška vlast

Građanska filosofija prava novog veka počinje tako što, kao prva, principijelno osporava Platonove osnovne pretpostavke. Čuvena rečenica Tomasa Hobsa »*Non veritas sed auctoritas facit legem*« govori da ispravnost i pravednost autoritativnih odluka ne čini više bazu njihove legitimacije. Jer, upravo zbog te ispravnosti, razumni konsenzus uopšte nije moguć. Interesi nisu upućeni na istinu i ne postoji *bonum commune*. Odricanjem od tradicije razuma klasične političke filosofije spajaju se nominalistički individualizam kasne skolastike, prirodno-naučni program jednog otvorenog pogleda na svet i iskustvo jednog verskog građanskog rata, u kojem je rasprava oko istine o dobrom životu ugrozila sigurnost golog života. Razumni konsenzus mora da bude postignut samo na osnovu te sigurnosti, dakle na osnovu toga što ljudi moraju biti podređeni uslovima svog održanja, principu realnosti. U te svrhe nameće se potreba za eficientnim monopolizovanjem moći. Odgovori na pitanje o pravednosti, nasuprot tome, nikako nisu upućeni na istinu, a time ni na konsenzus. Šta je neophodna a šta suvišna represija, može da odluči jedino sama represivna sila. Ako bi o tome sudili podanici, bio bi doveden u pitanje unutrašnji mir, a time i, svakako neophodna, žepresija sama.

Konsekvenca glasi: ukidanje prava na pobunu i ukidanje inkvizicije kao političke kontrole ličnih uverenja o istini – ona su politički indiferentna. Da je neko mudrije ili bolje osposobljen za vladanje od drugog, *Pufendorf* je izričito odbacio kao legitimaciju zahteva za vlašću (*De jure naturae et gentium*, S. 686). Ne može više niko *polagati prava na to da autentično interpretira interese drugih, njihovu stvarnu volju. I »svakom svoje« ne može više da znači: svakom šta mu po pravdi pripada, nego svakom šta on ima. Nema kriterijuma za razlikovanje razumnog od nerazumnog konsenzusa. Vlast može da znači samo: »faktuška vlast«; konsenzus može da znači samo: faktuški konsenzus. Političke teorije od 17. do 19. veka temelje tako svaku legitimnost političke vlasti na pretpostavci faktuškog konsenzusa svih, u obliku prvobitnog ugovora. Sadržaj tog ugovora nije bilo kakav opšti uvid u to šta znači dobar život zajednice, nego interes svakog ponaosob za samoodržanje. Zato Hobs, na primer, odobrava svakom vojniku pravo na kukavičluk pred neprijateljem, i svakom osuđeniku na smrt pravo na bekstvo: ako država ima svoj *raison d'être* u zaštiti života, ona ne može da zahteva sam život.*

Kao jedan od prvih velikih kritičara liberalnog društva, Ruso je pokušao da izmiri ovaj politički nominalizam s klasičnom idejom stvarne volje i da iznova prodiskutuje odnos između razumnog i faktuškog konsenzusa, koristeći pojmove *volonté générale* i *volonté de tous*. Pojam *volonté générale* je pojam konsenzusa na temelju razuma, bez prisile i bez strasti. Njegov sadržaj je po sebi indiferentan u odnosu na to koliko ljudi ga izričito prihvata po svojoj volji. I ono, što je za sve rdavo, ostaje, ukoliko to svi žele. A za sve je rdav gubitak slobode; ona je – a ne razum – suština čoveka. Uslovi održanja slobode, istina, nisu invarijante, ali isto tako nisu ni proizvoljni.

Rusoovo shvatanje faktuškog i razumnog konsenzusa se svakako menja tokom *Contrat social-a*. U prvoj knjizi još uvek razmišlja o *volonté générale* kao o preseku svih individualnih voljnih činova, bez prethodne komunikacije. Ekstremi treba pri tom da se uzajamno potiru. Kasnije on vidi *volonté générale* kao rezultat faktuškog konsenzusa čestitih građana, onih koji su prilikom glasanja zaista zainteresovani za opšte, i čiji ekonomski interesi, istina, konkurišu jedan drugom, ali nisu antagonistički.

Ali šta ako takvog jednog razumnog konsenzusa ne bude, jer građani ne glasaju kao građani? U odgovoru se Ruso razlikuje od platonističke tradicije. Odgovor je često bio pogrešno shvaćen. Ruso kaže ovo: *volonté de tous*, faktuški konsenzus većine, jedina je reprezentacija *volonté générale-a*, razumnog konsenzusa. Ali on ga ne reprezentuje nužno; a kada ga ne reprezentuje, *volonté générale* čuti. Drugim rečima: rdavo uvek ostaje rdavo, čak i kada svi to žele; ali dobro nije dobro dokle god ne postane volja svih. Niko nema prava da reprezentuje *volonté générale* protiv većine građana. Platon je rekao da bi bilo najbolje biti u vlasti sopstvenog razuma. Ali, gde to nije moguće, potčinjenost vlasti tuđeg razuma bila bi drugo najbolje rešenje. Tako je mislila antika. Novi vek, koji dobro, u suštini, shvata kao samoopredeljenje, ne poznaje takvo dobro na koje bi čovek bio prinuđen. Rusoova teorija o neadekvatnoj *volonté de tous* odgovara hrišćanskom učenju o grešnoj savesti, o kojoj Toma Akvinski kaže: čija savest luta, taj ne može činiti dobro. Ako radi objektivno dobro, a protivno svojoj savesti, upravo tada ne čini dobro, jer dobro ne shvata kao dobro. Ako, naprotiv, sledi svoju savest, takođe ne čini dobro, jer je dobro vrednost po sebi i za sebe:

Učenje o zabludama savesti je *missing link* između klasičnog prirodnog prava i moderne filosofije subjektivnosti. Ono još pretpostavlja dobro po sebi, o kojem se može postići sporazum u medijumu dijaloga. Ali ona, ipak, smatra da je to dobro takvo samo ako je subjektivno saznato i željeno – to znači, ako se subjektivna anticipacija rezultata takvog univerzalnog diskursa podudara sa stvarnim rezultatima. Pri tom se pretpostavlja da je na istinu upućeno ono dobro koje unapred utvrđuje definitivne rezultate univerzalnog diskursa. Proces komunikacije je onda taj koji iskazuje istinu; on ima, međutim, cilj da obelodanjuje svima ono što je još uvek principijelno saznatljivo. Oni koji već sada znaju, pozvani su da vladaju. Ako je, međutim, izlaz utvrđen, pravednost pripada *contingentia futura*, o kojoj, još po Aristotelu, nije moguće ustanoviti načela koje definišu istinu. Moralnost tada može da leži samo u subjektivno dobroj nameri da se anticipira takav konsenzus.

Hteo bih da navedem obe alternative, idealističku i nominalističku. Idealistička zasniva legitimaciju vlasti na nečem po sebi i za sebe istinitom, što onima koji su ga saznali daje pravo na anticipaciju razumnog konsenzusa svih. Nominalistička shvata legitimnost samo kao apsolutnu premoć vladara ili kao realni empirijski konsenzus svih. I kada ona govori o razumnom konsenzusu, onda to čini samo u smislu da je za svakog razumno pokoravanje apsolutnoj premoći i za svakog poželjno da i drugi to učine. To znači: svaka efektivna vlast može da polaže prava na tu bazu legitimeteta.

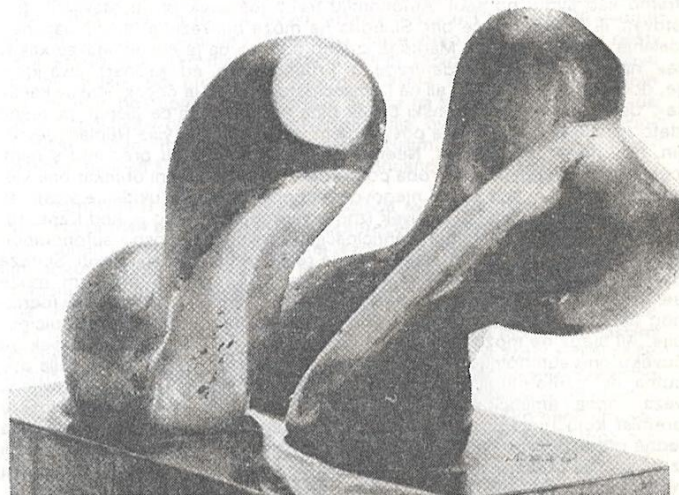
Rusoova epohalna koncepcija je u spajanju obe ove alternative. On, u idealističkoj tradiciji, razlikuje dobra i loša politička uređenja. Čak govori o poreklu tog razlikovanja, odvajajući ga od ljudske konvencije, razlikovanja koje je u prirodi stvari, odnosno u Bogu. Ali to merilo nije moguće operacionalizovati. »Ako smo pravednost dobili s takvih visina, nisu nam potrebni ni vlast ni zakoni« (*Contrat social*, II, 6). Naprotiv, razumnost konsenzusa sledi iz načina njegovog ostvarivanja. A sadržaj konsenzusa nije ništa drugo do njegovo sopstveno omogućavanje, tj. kompatibilnost slobode svih.

Utoliko je i Rusoova teorija države građansko-liberalna. Sadržaj državnih zakona nije sreća za koju nije moguće formulirati opšte dovoljne uslove i koja time prestaje da bude upućena na istinu, nego je sadržaj sloboda svih. Na mesto ideje razumne i pravedne vlasti dolazi ideja *konsenzusa slobodnog od vlasti* kao ispunjenja onoga na šta se misli pod pojmom razuma. Dakle, konsenzus kao rezultat jednog vremenski i lično neograničenog diskursa, koji se ne može izvitoperiti nikakvim privilegovanim pozicijama. Tek društvo organizovano po tom modelu ima pravo na legitimnost. A kako u njemu više ne dolazi do asimetričnosti u podeli normativne moći, uopšte mu i nije potrebna legitimacija. Zapravo je legitimacija, kao takva, nelegitiman pojam. Vlast može biti legitimna samo ako se vrši u cilju ukidanja vlasti. Ona bi bila legitimna ukoliko bi principijelno negirala mogućnost legitimeteta.

Najnoviji pokušaji da se izbegne ideja razumne vlasti.

Ideja o konsenzusu slobodnom od vlasti, i upravo time istinitom i razumnom, postala je aktuelna u današnjim diskusijama kao kritička ideja vodiča: delom *Jürgena Habermasa*. Njegova pozicija: razum – stvarni konsenzus versus vlasti, može se shematski kontrastirati s pozicijama druga dva nemačka sociologa: *Ralfa Dahrendorfa* i *Niklasa Luhmanna*.

Dahrendorf je napisao *Pohvalu Trzimahu (Lob des Thrasymachos)* (u knjizi *Pfade aus Utopia*, 1970), kojom se odriče Platonove ideje stvarnog konsenzusa u korist ideje opšteg dobra o kojem bi se ljudi mogli razumno sporazumeti. Ova ideja, po Dahrendorfu, implicira predstavu stanja ravno-



teže, koje bi vredelo učvrstiti. Ali pošto bi svako pretpostavljeno socijalno stanje imalo, u pogledu beskonačne varijabilnosti čovekovih potreba, crte represije, ne može postojati političko *summum bonum*, nego samo *summum malum*: sprečavanje socijalne promene. I samo jedna pravednost: ona Anaksimandrova, da će sve što postoji jednom biti uništeno. Socijalna promena je prouzrokovana upravo asimetričnošću šansi za moć, dakle vlašću. Vlast uvek postoji, ali nikad pravedna. Pravednost se sastoji u tome da se oni koji uzdižu vladare još uvek nalaze pred vratima. To su budućti vladari. Vlast versus razum bila bi, dakle, shematska protivformula.

Luhmann, konačno, smatra da sistematsko-teorijska postavka pojmove vlasti i razuma ostavlja da zastare? Govor o vlasti sugerishe da se kompleksne sistematske strukture modernog industrijskog društva još uvek mogu interpretirati s obzirom na subjekte vlasti koji »stoje iznad struktura«, dok već odavno svako izvršavanje moći može biti shvaćeno samo još kao sistematska funkcija. Isto toliko je zastarela i ideja razumnog konsenzusa. Ona, ipak, potlaži od toga da celina jednog socijalnog sistema još može da bude u vezi s ciljevima delanja, o kome bi razumnim dogovorom mogao da bude postignut konsenzus. Ali selektivna funkcija subjektivnih ciljeva, koja omogućuje delanje, mora biti shvatana počevši od sistema, a ne obratno. Diferencirane socijalne sisteme nije potrebno legitimisati pre očekivanja subjekata delanja, koji su ih razumno prodiskutovali; njih legitimisati ispravni postupci, znači postupci koji stalno proizvode dovoljno alternativa da bi se ispunila očekivanja, ali da bi se prešlo na sistemski konformne ekvivalente. Njihova ispravnost pokazuje se u tome što nikad ne dolazi do postavljanja pitanja o konsenzusu.

Sve ove tri teze: razum versus vlast, vlast versus razum, sistem versus vlast i razum, čini mi se, na izvestan način imaju pravo. Predložio bih, zato, da ipak još jednom preispitamo alternativu koju ni jedan od ova tri autora nije uzeo u obzir: klasičnu ideju političke filosofije, ideju razumne vlasti.

Problem anticipacije konsenzusa

Ovaj predlog ću rasvetliti pre svega u odnosu na Jurgena Habermasa. On je toj ideji najbliži, jer jedini ostaje pri klasičnoj koncepciji praktičnog, a ne instrumentalnog uma. Njeno ostvarenje, međutim, po Habermasu znači: »organizacija društva na striktnom načelu diskusije slobodne od vlasti« (u: *Erkenntnis und Interesse*, 1968). Ovo Habermas označava kao cilj socijalnog procesa obrazovanja i time on ostaje u tradiciji klasično idealističke filosofije, naročito Fihtea, za koga je autonomija, univerzalna samodelatnost, cilj svakog moralnog delanja. Habermas ipak ne može da izbegne ono što se podrazumeva pod pojmom razumne vlasti. On često govori o anticipaciji tog cilja – obrazovanja konsenzusa slobodnog od vlasti. Razumna vlast, pak ne podrazumeva ništa drugo do takve anticipacije. Samo, klasična teorija izrazito reflektuje na diferenciranje anticipacije od ostvarenja, diferenciranje koje je u teoriji konsenzusa slobodnog od vlasti tretirano na upravo naivan način kao *quantité négligeable*. To diferenciranje postavlja jedan problem koji Habermas ne razjašnjava.

Naime, anticipacija može imati dvojako značenje: 1) Skica cilja delanja i strateško delanje u tom cilju. Razumna vlast bi u tom slučaju bila vlast avangarde koja, bez osvrtnja na faktički konsenzus okarakterisan kao nerazuman, ulaze sva sredstva u ostvarenje stanja slobode od vlasti, u kojem je faktički konsenzus eo ipso razuman, i naknadno legitimishe revolucionarno delanje kojem ima da zahvali za svoje postojanje. Kada Habermas govori o organizaciji društva na bazi diskusije slobodne od vlasti, onda se čini da je baš takva vlast neophodan preduslov. 2) S druge strane, anticipacija se shvata kao normativni zalag jedne idealne situacije: kao delanje prema maksimi koja bi bila rezultat razumnog konstituisanja konsenzusa, ako bi do njega došlo. O ovome Habermas govori u odeljku o komunikativnoj kompetenciji (upor. prim. 2). Njegova teza je: iako nisu dati uslovi jedne idealne govorne situacije, ipak možemo jedan s drugim da pričamo i delamo samo ako pretpostavimo idealnu govornu situaciju. Moramo se uzajamno smatrati za savršene, čak savršene, ako inače nismo skloni preceñivanju, jer u protivnom ne bismo uopšte mogli da komuniciramo. Ali Habermas ostaje upadljivo kolebljiv pri definisanju ove anticipacije. Ona je, s jedne strane, »konstruktivna transcendentna iluzija«, a s druge, »ispoljavanje jednog vida života«; ali ovo drugo opet samo hipotetično, jer mi ne znamo da li bi ovakav oblik života ikada bio moguć. Mi možemo samo delati kao da je maksima našeg delanja maksima opšteg zakonodavstva. Razumna vlast bi tada bila ona koja bi svoja normativna delanja proveravala na osnovu toga da li bi, kako kaže Kant, narod to mogao da odluči i sam za sebe. Ali ne i ona koja sebi stavlja u zadatak da narodu dozvoli da odlučuje sam za sebe.

Kao što se vidi, ovde su sučeljeni marksizam i kantijanizam. Kantovski je imperativ onaj koji nalaže da svakog čoveka u svako doba posmatramo kao svrhu po sebi. Autonomiju treba još uvek pretpostavljati i poštovati, ili je nikad neće biti. Sloboda ne može biti rezultat manipulativnog delanja. Nasuprot tome, Marks je izričito poricao da je čovek, »takav kakav je«, najviše biće (*Zur Judenfrage*, u: Frühschriften, ed. Kröner). Ova ideja je, doduše, demokratska, ali ne i emancipatorska, jer je čovek, »takav kakav je«, deformisano biće. Istinski čovek biće tek onaj koji će ukinuti povesne deformacije prouzrokovane postojanjem vlasti; koji nije više Nemaac, Jevrej, itd., nego samo čovek. Neemancipovani čovek je, u pređenju s njim, ponavljanje Aristotelovog »roba po prirodi«. On je legitimni objekat one vlasti koja, doduše, ima za cilj njegovo oslobođenje, i time ukidanje vlasti, ali koju neemancipovani čovek uvek iznova reprodukuje. Ako je kod Kanta razumni konsenzus neophodna anticipacija moralnog, odnosno autonomnog delanja, kod Marksa je on stanje koje je realno moguće uspostaviti. Sinteza obeju koncepcija, koju je imao pred očima Habermasov reformizam, može se, kao izrečena, naći najpre kod Fihtea. Jer, i za Fihtea je orijentacija moralnog delanja teološka: moralno je delanje koje pokreće proces emancipacije. Ali njega ne može da pokrene delanje koje ne pretpostavlja u svakom čoveku onu autonomiju koju želi da proširi. Kad sloboda ne bi već bila prisutna, ne bismo mogli ni oslobodati, ni biti oslobođeni. Time uspostavljena veza morala i emancipatorskog cilja počiva, po Fihteu, svakako na teološkoj premisi koju moramo postaviti ako prihvatamo ovu vezu. To je premisa jedne prestabilirane harmonije povesti i morala, i ujedno stav da dobro sledi iz dobra. Na primeru laži Fihte pokušava da objasni da je u svakom slučaju neopravdano realizovati jednu govornu situaciju a ne pretpostaviti je kao ide-

alnu. Napuštanje nade ovde i sada ne može biti opravdavano nikakvom dalekom nadom. Ali, kao i uvek, i ova anticipacija želi da bude shvaćena: dokle, god je za političko delanje univerzalni konsenzus samo idealno merilo, ili budući cilj, ili oboje, to znači: postoji vlast. Vlast onih kojima je dato pravo, ili su ga sami uzeli, da anticipiraju konsenzus, i da na osnovu svoje anticipacije primoravaju druge na nešto što ovi, sami po sebi, nikad ne bi uradili.

Habermas se ne obazire na ovu asimetričnost. U tome je sličan Platonu, koji previda razliku između anticipacije i realnog konsenzusa, jer je za njega politika u idealnom slučaju nauka kao i matematika: njene spoznaje su indiferentne prema subjektima koji ih realizuju. Ovo shvatanje pretpostavlja kako potrebe tako i uslove održanja, kao invarijantne, kao »prirodne«. Neslobodne aktivnosti u svrhu reprodukcije vrste su, u svojoj strukturi, isto tako konstantne kao i priroda koju one obrađuju. Ove aktivnosti obavljaju robovi, kasnije kmetovi. Njihov je zadatak reprodukcija golog života; o pitanjima dobrog života odlučuje se u drugom sloju. To se menja s dolaskom građanstva. Teorija, nauka, stupa po prvi put u službu rada i želje za sticanjem. Time je i struktura samog rada revolucionisana ciljem progresivnog ovladavanja prirodom. Odnos društva prema njegovim prirodnim supstratima čak postaje dinamičan: i potrebe i uslovi održanja postaju varijabilni.

Habermas veruje da na nominalističko-materijalističkoj osnovi ponovo sme da zanemari razliku između anticipiranog i realnog konsenzusa – dakle, vlasti: i to onda kada je cilj vlasti stvaranje uslova za jedinu moguću realnu komunikaciju oslobođenu vlasti. Ovo, međutim, pretpostavlja da sazrevanje može da se shvati kao evidentan interes svakog pojedinca. Uvek iznova Habermas interpretira proces emancipacije po uzoru na psihanalizu, odnosno kao sve dublje refleksivno prevazilaženje istorijskog ili individualno-genetskog kočenja komunikacije. Ovaj model je model intelektualnog, a ne radničkog, umetničkog ili političkog delovanja. Slobodu shvatiti kao proces refleksije, kao normativnu rekonstrukciju lične patološke istorije, ni u kojem slučaju nije ispravno. To bi, na primer, ideološko-kritički moglo biti posmatrano kao ideologija vlasti intelektualaca koji kao socioterapeuti definišu kriterijume za zrelost. Ali sloboda može da se shvati i sasvim drugačije. U ranoj Grčkoj se shvatala kao životna potreba, na čije napuštanje nas prisiljava neki od tiranā. Ili se može shvatiti obratno, kao kreativnost i spontanost, kao mogućnost za inovacije. U poslednjem slučaju, cilj slobode od vlasti je sve drugo pre nego evidentan. Jer Habermas piše, slično Marksu, da sloboda od vlasti ima za pretpostavku nadvladavanje oskudice, obilje. Ako je ljudima potrebno samo još da pruže ruku i uzmu, tada više nije neophodna represivna ideja pravednosti. Ali do prevazilaženja oskudice došlo bi samo kad bi čovek bio biće koje je moguće zasiti, biće koje neće uvek iznova stvarati raskorak između želja i mogućnosti zadovoljenja.

Kant i Fihte su kritikovali ideju zasivanja političke legitimacije na faktičkom univerzalnom konsenzusu, poričući da je demokratska. Ona, po Kantu, znači isto što i despotizam; ona čak, za razliku od despotizma, uopšte ne može biti reformisana, već samo srušena revolucijom (*Zum ewigen Frieden*, Werke VI, 128 f.). Zašto? Jer univerzalni konsenzus i »široka osnova za konsenzus« nisu isto, a u direktnoj, nereprezentativnoj demokratiji većina je stavljena neposredno na mesto sveukupnosti. Univerzalni konsenzus bi bio uvek razuman, jer on uključuje razumne, on uključuje slabe i on uključuje one čiji je udeo u šansama za zadovoljenje smanjen konsenzusom. Međutim, konsenzus većine je, ako se ne upravlja na izbor predstavnika, nego na sadržajne odluke, izvršene vlasti – naime, vlasti devedeset devetorice nad stotim, koji je i bio predmet odluke. Većina Brazilaca mogla bi u svako doba da odluči da ubije indijanske starosedeoce. A da li bi većina građana mogla da se učini zastupnikom prava manjine – bilo etničke, verske, ideološke ili biološke? Mogla bi, doduše, ali u tom slučaju ne bi više mogla da artikuliše svoje sopstvene posebne interese, bila bi, dakle, podređena u odnosu na manjinu. Najčešće se ipak, ne dešava to, nego suprotno: volja većine shvatiće se neposredno kao artikulacija opšte volje i neće, kao izabrani predstavnik, relativizovati svoju »privatnu volju«. Privatna volja većine je tada najviši zakon. Njoj nikad ne može da bude uskraćeno pravo da reprezentuje celinu od strane celine same.

Upravo to je despotizam. Privilegija većine mora, stoga, da se ograniči na naznačivanje onih koji će reprezentovati opštu volju na taj način što će ograničavati težnju za sticanjem. Pravo je uvek ograničavanje volje većine; za sprovođenje volje većine, naime, nije potrebno nikakvo pravo, jer ona apriori ima moć. Univerzalnost konsenzusa koji leži u osnovi nekog uređenja i legitimishe ga, može se, stoga, realno ispoljiti samo negativno, tj. može se evidentirati njena odsutnost – nepokoravanjem zakonima i emigriranjem. Država koja počiva na konsenzusu većine može zahtevati pokoravanje zakonima bez izlaganja svoje baze legitimitea opasnosti, ako dopušta emigraciju. Nasuprot tome, država koja ne daje pravo iseljavanja, priznaje time da se ne temelji na anticipiranom univerzalnom konsenzusu.

Može se prigovoriti da pretpostavka suprotnosti većine i manjine postaje upravo bespredmetna s idejom neograničenog diskursa svih. U tom slučaju, nijednom manjinom ne bi moglo da se manipuliše, i sve sukobe interesa bilo bi moguće relativizovati procesom racionalne komunikacije. Samo oni interesi koji po svojoj prirodi ne trpe medijum opštosti – npr. interesi izrabljivača – morali bi obavezno nestati. Jedan takav prigovor ne bi, međutim, mogao biti prihvatljiv. Jer, kao prvo, ima interesa koji nisu u stanju da artikulišu sami sebe u univerzalnom diskursu, a ipak nisu neopravdani: npr. interesi dece ili pravo na život duševnih bolesnika; ovi interesi su upućeni na zastupanje od strane drugih. I drugo, upravo pomenuti esencijalni nedostatak resursā znači da konstantno prisutni interesi mogu biti zadovoljeni samo na račun izvesnih drugih interesa – prirodne rezerve vode, vazduha i tla se, u najmanju ruku, ne mogu povećati. Ali treće: udovoljiti zahtevu da se postigne dogovor o prioritetima u jednom neograničenom diskursu, bilo bi moguće kada vreme potrebno za preispitivanje svih temelja odluka ne bi bilo u suštini ograničeno.

Sve ove pretpostavke su, strogo uzevši, nerealne. Za takvo preispitivanje je sposobna samo nauka koja je oslobođena obaveze da donosi delatno relevantne odluke. Njen proces nalaženja istine je suštinski nemoguće privesti kraju. Ovde važi: *ars longa, vita brevis*. Jer, svaka nova generacija može uvek iznova da razrađuje sve premise i da dovodi u pitanje svaki već utvrđeni konsenzus. To je, doduše, nemoguće ako nauka i društvo dođu u

raskorak i ako, u dobroj nameri da se društvo utemelji na principu slobodnog diskursa, breme odlučivanja bude preneto iz političke sfere u nauku. Prostor za slobodni diskurs je za društvo od životne važnosti. Ali taj prostor je »škola« a ne »grad«, u smislu polis. Obezbeđivanje slobode diskursa uspostavlja temelje odlukama jednog društva koje je samo politično i sa svoje strane nikad nije prodiskutovalo alternative pre odlučivanja. Ali izvršiti političke odluke znači: sprovesti »zaključak debate«, dakle »vršiti vlast«.

Važno je na tome insistirati, jer samo tako postaje očigledno da interpretacija opšteg dobra i anticipacija univerzalnog konsenzusa nikad nisu realna samoartikulacija tog konsenzusa, i zato ostaju sporne. To je ono što Dahrendorf s pravom naglašava – iako iz toga izvodi zaključak: pitanje da li se ovde uopšte radi o anticipaciji konsenzusa ili ne, dakle pitanje razlikovanja pravde od nepravedne vlasti, može se zanemariti.

Konačno, pojmom anticipacije univerzalnog konsenzusa rečeno je isto što i klasičnim pojmom pravednosti. Po Aristotelu, pravednost nije objektivno merilo za vrednovanje potupaka, nego ljudska vrлина: naime, spremnost i sposobnost da se u razmeni i pri raspodeli daje prednost stanovitišima pravičnosti nad stanovitišima vlastitih interesa. Anticipaciju nije, pre svega, čak ni formalno moguće razlikovati od proizvoljne vladavine interesa. Ne postoje kriterijumi za razlikovanje suda savesti od drugih motivisanih sudova, kriterijumi koji bi se mogli operacionalizovati, osim spremnosti da se pristane i na znatne gubitke, ukoliko to nalaže savest. Najznatniji gubitak za vladara je gubitak faktičke baze konsenzusa, na koju se oslanja njegova moć. Pokazuje se, dakle, paradoksalna situacija da bi samo spremnost na poštovanje konsenzusa većine bila indicija da posednik moći dela u skladu s anticipacijom univerzalnog konsenzusa, tj. sa sudom savesti, s praktičnim interesom razuma. Upravo u anticipaciji univerzalnog konsenzusa političar je sam, bez podrške.

Na ovom mestu politički problem postaje moralni. Ali to opet znači: baš pozivanje na savest nije pogodno za legitimaciju vlasti, jer se anticipacija univerzalnog konsenzusa ostvaruje na vlastiti rizik. Ne postoji, kao što je već rečeno, kriterijum za razlikovanje ispravne od pogrešne savesti, koji bi se mogao operacionalizovati. Stoga je poslednji facit antičke političke mudrosti bio *regimen mixtum*: pravo da se daje normativna snaga vlastitoj predstavi o tome šta je pravo, mora biti povezano s faktičkim konsenzusom većine. Većina ne reprezentuje celinu, ali i niko drugi ne može zahtevati da reprezentuje celinu, čak ni onda kada deluje u ime nekog budućeg konsenzusa koji će, kako tvrdi, adekvatno anticipirati pomoću naučne teorije. Naučne anticipacije zovemo hipoteze. Hipoteze ne legitimišu upotrebu ljudi, bez njihove saglasnosti, kao sredstva za verifikaciju ili falsifikaciju. U protivnom bi podela ljudi bila savršena: na jednoj strani tehnokratski ili emancipatorski socijalni inženjeri, na drugoj ljudski materijal.

Ideja o *regimen mixtum-u* i o mogućnosti poricanja legitimacije vlasti nosi u sebi konačnost svakog koncepta o konsenzusu. Upravo zato što *univerzalni konsenzus vlasti nikada ne može biti zamenjen, vlasti nije potrebna kontrola »mnogih«*. Utopistički cilj ukidanja vlasti, naprotiv, legitimiše nekontrolisanu vlast. Jer potencijalni kontrolori, kao »robovi po prirodi«, tj. kao neemancipovana bića, još nikako nemaju karakter političkih subjekata. Cilj zamene vlasti konsenzusom oslobođenim od vlasti postaje tako teorija legitimacije neograničene i nekontrolisane vlasti. – Habermas je, doduše, daleko od toga da ovo želi. Ali, moja teza ne cilja na intencije autora, nego na konsekvence jedne misaone postavke.

Nova antiteza: teorija sistema – razum

Za kraj, još nekoliko primedbi o Luhmannovom pokušaju da se teorija sistema prevaziđu pojmovi vlasti, razuma i konsenzusa. Čini mi se da su Luhmannovi argumenti protiv elemenata vlasti u diferenciranim socijalnim sistemima najpogodniji da učine vidljivim interese praktičnog uma u pogledu njegovog održanja. Habermasova odbrana ovog praktičnog razumnog interesa je komplikovanija i slabija no što je potrebno, samo zato što ga on izjednačuje s interesom za demokratizaciju. Jedan takav interes Luhmann bez muke može da integriše u teoriju sistema. U svom spisu »Legitimation durch Verfahren«, on pozdravlja demokratizaciju politike, pošto ona ruši hijerarhiju. Ali hijerarhija, predstavljanje celine vrhom, je »ispoljavanje legitimiteta« – a u to se može sumnjati s tačke gledišta stabilizacije sistema; jer »time je celina predstavljena jednom jedinom ulogom, dakle na opasno konkretnoj ravni, i u toj ulozi podložna napadima« (*Legitimation durch Verfahren*, 1969, S. 152). Tek vlast, dakle, ukoliko predstavlja određenu, samoj sebi odgovornu anticipaciju univerzalnog konsenzusa, omogućava artikulaciju različitih mišljenja. Konsenzus i disenzus (raslaganje), mogu se artikulirati samo u odnosu na jedan predlog. Gde celinu postojećeg socijalnog poretka nije moguće shvatiti u obliku jednog obaveznog predloga, po kojem ima da se postupa do opozivanja, disenzus je ili učitan odobravanjem zadovoljenja alternative, ili postaje nezdrav poremećaj. To znači: gde se disenzus ne može artikulirati, ne postoji ni konsenzus.

Moderno industrijsko društvo kreće se u pravcu stanja obezvlašćenosti. U ovu tendenciju se može biti siguran. Ali, ja tvrdim da se u toj tendenciji ne može naći nijedan razuman interes. Jer, to je istovremeno i tendencija ka stanju anonimnih i sve nejasnijih sistemskih prisila koje ostavljaju bez sadržaja razliku između konsenzusa i disenzusa, i uopšte, pojmove kad razum i odgovornost. Suprotnost između slaganja i neslaganja je loša zamena za suprotnost između poslušnosti i neposlušnosti zbog eliminacije subjektivnosti. Štaviše, »velika bi nesreća bila za čoveka da mu se oduzme mogućnost neposlušnosti« (Julien Freund: *L'essence du politique*, Paris 1965).

Prevod: Marina Mandić

Primedbe:

1 Na kraju tradicije evropske metafizike pokušao je Niče da ponovo prihvati Kaliklovu poziciju. Ali, ne, da tako kažemo, neznačajno naivno, praktičnim odbijanjem dijaloga, preziranjem prema filozofiji i prelaskom na praktičnu politiku, nego teorijski. Ne postoji, za Niče, nikakva svedinjavajuća istina s one strane iluzije koja nas razdvaja, ne postoji opšti interes s one strane posebnog. Ne postoji svetlost osim pečinskog osvetljenja. Postoje samo jak i slab, rastući i opadajući život, kao i vlast jednog čoveka nad drugim. Ideja razumne opštosti samo je poseban vid vlasti. I ovde Niče prihvata jednu Kaliklovu misao. Moralno prisiljavanje na slobodni dijalog za njega je samo trik upotrebljen da bi se jak život ukrotio koalicijom slabih i da bi se nadmudrio intencio recta života. Istina, na kraju bezuspešno. Jer, ono pripitomljeno stado koje se greje na osećanju svog konsenzusa, upravo je materijal potreban »natčoveku« za njegovo veliko delo.

2 A interes koji leži u osnovi Nočeoovog radikalnog prosvetiteljstva? To je interes za istinu. Niče je sam video protivrečnost da i »mi koji smo spoznali, mi bezbožnici i antimetalizičari još uvek uzimamo svoju vatru sa plamena koji je zapalila hiljadugodišnja vera, ona vera u Hrista koja je bila i Platonova – da je bog istina, da je istina božanska« (cit. Fröhliche Wissenschaft) Istina se okreće protiv pojma konsenzusa, ona postaje monološka. Trenutak kada se ovo dogodi označen je kod Niče kao prelom. A subjekat koji ga promišlja osuđen je na bezumlje.

3 Upr. debatu Habermas – Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp 1971.

o moralnosti terorizma

dragan simeunović

Teorijski, terorizam je dugo ostao na periferiji naučnog interesovanja, sve dok ga njegova surova i kontinuirana praktična pojavnost u društvenoj zbilji nije iznela ne samo u vrhove naučnog, već i društvenog interesovanja uopšte. Iako još uvek nedovoljno istražen, terorizam je jedan od najinteresantnijih slojevitih političkih fenomena našeg vremena.

Terorizam, kao vid političke akcije, bilo da je individualni, grupni ili državni, multinacionalni ili transnacionalni¹, bilo da je označen kao »levi« ili »desni«, jeste svojevrsan i višedimenzionalan politički akt. Ali, s obzirom na to da je etika nauka o ispravnosti i kvalitetu ljudske akcije, on je i *etički fenomen* koji našem dobu, volens-nolens, utiskuje svoj pečat kao izraz zaslepljenosti političkom strategijom i, još više, taktikom nasilja.

Za nas je u okviru ove teme od značaja da je, gledano u konkretnom društveno-istorijskom kontekstu, bez obzira na sve ideološke razlike u programima i ciljevima, za terorističke aktere realni koncept moraliteta zajed-

nički, kao što su im, uostalom, zajednički metodi i oblici praktičnog ponašanja. Namerno ili slučajno, bez dovoljno spoznate granice između dobra i zla, moralnog i nemoralnog, o prožimanju morala i politike, njegovi pobornici i akteri su u svojoj praktičnoj delatnosti rukovođeni »jedino uzvišenim ciljem«, a sredstva kojima se on doseže biraju se po kriterijumu korisnosti.

Kako je već uobičajeno, skoro svi teroristi uzimaju politiku za predmet svog moralnog suda i proklamuju svoje političke ciljeve kao izuzetno visoko postavljene moralne zahteve, čime istovremeno i svoje društveno-eluzivne čine proglašavaju jedino efikasnim sredstvima za doseganje i ostvarenje tih ciljeva, a time i svrsishodnim, *moralno opravdanim* aktima.

Težeći stavu da su »pravo i njegova dužnost da upotrebi sva jezička sredstva za akciju«², svaki i svačiji terorizam jeste specifičan oblik neinstitucionalizovanog nasilja. Svaki terorizam, budući istovetan ili veoma sličan s drugim po metodima i sredstvima, ističe, hteo to ili ne, za svoj opšti moralni credo jezičko-makijavelistički etički aksiom – »cilj opravdava sredstvo«. Kako, po njemu, uz sve poštovanje raznovrsnosti javnih oblika³, nijedan postupak nije nemoralan ako se na taj način, u sferi »i inače nemoralne politike«⁴ obezbeđuje ostvarenje cilja, ovakav stav je samo prihvatljiv plašt prividne moralnosti, kojim se terorizam zaogrće pred licem međunarodne javnosti i sopstvenog društva, odnosno socijalnog miljea.

Posmatran u spektru moralnih pogleda svih boja, terorizam je svojevrsan vid prakse anti-etike i vidljivo opterećen balastom teorijsko-etičkih jednostranosti i zabluda. Tako, akciona jezgra anarhoidnih terorista često u svojim dokumentima⁵ ističu kao cilj likvidaciju države, ka čemu ih vodi »moralna težnja ka uništenju vlasti«, što je jedno od osnovnih načela anarhizma⁶. Pri tome ostaje i dalje otvoreno pitanje da li se, i u kojoj meri, te grupe mogu stvarno smatrati anarhističkim. Uz rešeni vid moraliteta sasvim se uklapaju štirnerovski stav da »osećaj moralne obaveze znači zadnji oblik praznovjerstva« i bakunjinističke teze o mogućnosti izbegavanja moralnog tretmana dela.⁷ U takvim gledanjima, kao i u malogradanskom pseudoavangardizmu rođenom u krilu etike apstraktnog idealizma⁸, preko nerazumevanja ili iskrivljavanja marksističkog poimanja revolucionarnog nasilja⁹ pa sve do »etike desnice«¹⁰ i njenih fašistoidno-ultra desnih neosvrtnja na pozitivnost moraliteta u univerzalnom značenju, javlja se kao zajedničko to što se prednost daje ostvarivanju sopstvenih političkih činova.